

Université de Montréal

**Animismes.
De l'Afrique aux Premières Nations, penser la décolonisation avec les écrivains.**

Par Alice Lefilleul

Département de littératures et de langues du monde, Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat en Littérature Comparée

Février, 2018

© Alice Lefilleul, 2018

RÉSUMÉ

Cette présente thèse s'inscrit dans une réflexion portée par les études décoloniales, lesquelles soulignent la nécessité de penser des savoirs situés afin de renouveler nos outils d'analyses en dehors des catégories euro-centrées. Elle propose une réflexion comparée entre les littératures des Premières Nations du Québec et celles d'Afrique subsaharienne et afro-descendantes et plus précisément la poésie de Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho et Joséphine Bacon, ainsi que certains des romans de Léonora Miano et de Sami Tchak. Les textes de ces poètes et écrivain.e.s Innu, franco-camerounaise et togolais sont articulés à partir de la notion d'animisme. Au moyen de référents littéraires, anthropologiques et des études autochtones, ce travail questionne donc la présence de l'animisme dans la pratique d'écriture et interroge sa portée décoloniale. Cette réflexion se construit également à partir de séjours de terrains, et ce tenant compte d'une mise en valeur du savoir expérientiel préconisé par les études autochtones. Se construisant selon ce que la chercheuse Renate Eigenbrod nomme « narrative scholarship », à savoir l'alternance entre théorie et narration, cette thèse vise à penser l'être au monde animiste comme une épistémologie.

À travers une pensée en deux temps, ce travail met en relief les différents effets de la colonisation sur l'animisme en tant qu'être au monde, ainsi que sa dynamique décoloniale, au prisme de leurs représentation et incarnation littéraires.

Le premier chapitre analyse les stratégies d'objectification de l'animisme portées par les politiques coloniales. Le second chapitre s'attarde sur les traits saillants de la représentation littéraire de l'animisme. La question de la relation au territoire et la notion de souveraineté qui lui est inhérente sont examinées dans le chapitre trois. À rebours des mécaniques d'assignation et d'oppression, il s'agit ensuite de réfléchir sur les dynamiques d'émancipation portées par l'animisme au sein des textes du corpus. Le chapitre quatre analyse les enjeux liés à la notion de sujet selon une perspective décoloniale. Puis, c'est la potentialité résistante de l'animisme en tant qu'ontologie relationnelle qui est interrogée dans le chapitre cinq. Enfin, le chapitre six théorise sa dimension pratique et sa constitution en tant que résurgence, à rebours du colonialisme contemporain.

L'ensemble de cette thèse travaille la possibilité de penser des savoirs situés, c'est ainsi qu'elle aboutit à considérer l'animisme comme une pratique et une éthique de recherche, un outil poétique et intellectuel à utiliser au sein d'autres champs que les disciplines ici convoquées.

Mots clés :

Littérature comparée, Afrique, Premières Nations, Innu, animisme, vaudou, décolonisation, épistémologie, territoire, rêve, poétique relationnelle, résurgence, Léonora Miano, Sami Tchak, Rita Mestokosho, Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine.

ABSTRACT

This thesis is part of a reflection carried by decolonial studies, which underline the need to think of situated knowledge in order to renew our analytical tools outside of the euro-centric categories. It proposes a comparative reflection between the literatures of the First Nations of Quebec and those of sub-Saharan Africa and Afro-descendants and more specifically the poetry of Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho and Josephine Bacon, as well as some of the novels of Léonora Miano and Sami Tchak. The texts of these Innu, Franco-Cameroonian and Togolese poets and writers are based on the notion of animism. By means of literary referents, anthropological studies and Aboriginal studies, this work therefore questions the presence of animism in the practice of writing and questions its decolonial scope. This reflection is also built from fieldworks, by taking into account the promotion of the experiential knowledge advocated by Aboriginal studies. Building on what the researcher Renate Eigenbrod calls "narrative scholarship", namely the alternation between theory and narration, this thesis aims to think of the animist way of being in the world as an epistemology.

Through a two-step thought, this work highlights the different effects of colonization on animism as a way of being in the world, as well as its decolonial dynamics through the prism of their literary representation and incarnation.

The first chapter analyzes the objectification strategies of animism carried by the colonial policies. The second chapter focuses on the salient characteristics of the literary representation of animism. The question of the relation to the territory and the its inherent notion of sovereignty are discussed in chapter three. Unlike the mechanics of assignment and oppression, our aim is then to reflect on the dynamics of emancipation carried by animism within the texts of our corpus. Chapter four analyzes issues related to the notion of Subject from a decolonial perspective. Then, this is the resistant potentiality of animism as relational ontology which is questioned in chapter five. Finally, chapter six theorizes its practical dimension and its constitution as a resurgence, against contemporary colonialism. The whole thesis works on the possibility of thinking situated knowledge, this is how it leads to consider animism as a practice and research ethics, a poetic and intellectual tool to use in other fields than the ones carried in this work.

Keywords

Comparative literature, Africa, First Nations, Innu, animism, voodoo, decolonization, epistemology, territory, dream, relational poetics, resurgence, Léonora Miano, Sami Tchak, Rita Mestokosho, Josephine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	vi
Avant-propos, venir à l'animisme	p. 1
Introduction générale.	p.8
Vers l'approche décoloniale, processus réflexif et état de la question	p. 8
La littérature des Premières Nations	p. 9
Afrique et postcolonie	p. 11
Animisme et littérature	p. 12
La comparaison Afrique / Premières Nations	p. 14
Approches décoloniales	p. 14
Théories de l'animisme : définition d'un concept	p. 18
Ancien animisme	p. 18
Nouvel animisme	p. 19
Animisme relationnel	p. 19
L'animisme comme ontologie	p. 20
Le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro	p. 21
Problématique	p. 24
Afrique et Premières Nations, sortir des « ghettos » théoriques	p. 24
Le prisme animiste	p. 26
Chercher en outsider, méthodologie et posture	p. 29
Corpus	p. 31
PARTIE 1. Géographies animistes	
Chapitre 1. Politiques de l'animisme	p. 39
1.1. Les structures coloniales. Le premier lien entre Afrique et Premières Nations	p. 39
1.2. Entre réalité et exotisme, que faire du risque essentialiste?	p. 40
1.3. « Stories are never far from their contexts »	p. 44
1.4. L'animisme choséifié	p. 49
1.4.2. Le colonisé réifié	p. 50
1.4.3. La spiritualité sous le joug colonial	p. 54
Chapitre 2. Géographies animistes	p. 60
2.1 De l'animisme objet au motif textuel, des balises incontournables, entre exotisme et réalités contextuelles	p. 60
2.2. Motifs animistes	p. 62
2.2.3. La relation à la nature	p. 64
2.2.4. Les esprits	p. 73
2.2.5. Shaman, sorcier, celui qui sait	p. 84
2.2.5.1. Le duo Namane Kouyaté / Al Capone : deux faces d'une même pièce	p. 89
2.2.5.2. Les escrocs malveillants	p. 94

2.2.5.3. Les guides bienveillants : le parallèle avec la figure de l'écrivain	p. 98
2.3. Conclusion	p. 100
Chapitre 3. Territoires de l'animisme	p. 102
3.1. Animisme et droits territoriaux	p. 106
3.2. La spiritualité, l'artiste et le territoire	p. 108
3.3. Raconter des histoires, faire pays	p. 109
3.3.1. <i>Nutshimit</i> et <i>nitassinan</i> , écrire le territoire ancestral	p. 110
3.3.2. Écrire la brousse	p. 117
3.3.2.1. Le village à l'intérieur de la brousse	p. 119
3.3.2.2. La brousse, moment de basculement	p. 122
3.3.2.3. Le cœur de la brousse, là où d'autres règles valent	p. 124
PARTIE 2. Voix animistes	p. 128
Chapitre 4. Devenir sujet	p. 128
4.1. Le sujet animiste	p. 129
4.2. Spivak, Fanon, Larocque : questionner l'expression d'une subjectivité	p. 139
4.3. Dire je : quand la voix se fait belle	p. 147
Chapitre 5. Dire je en allant contre : résistance	p. 150
5.1. Le texte au cœur d'un rapport de force	p. 150
5.2. Prendre la place de l'ennemi pour mieux lui résister	p. 155
5.3. Déjouer les stéréotypes	p. 159
5.4. Se dérober	p. 166
Chapitre 6. Dire je en dépassant : résurgence et guérison	p. 173
6.1. Dépasser les souffrances de la colonisation	p. 173
6.2. Spiritualité panindienne et guérison	p. 179
6.3. La résurgence, mise en scène dans les textes d'une pratique quotidienne, politique et décoloniale	p. 185
6.3.1. Des gestes zones refuges	p. 194
6.3.2. Une résurgence inscrite dans une dynamique relationnelle	p. 206
6.3.3. « Heeding the voices of our ancestor »	p. 211
6.4. L'écriture, une pratique résurgente	p. 217
6.4.1. L'écriture est une pratique	p. 220
6.4.2. L'écriture, un mode d'emploi	p. 222
Conclusion : Rêves animistes	p. 228
Le texte-rêve, pour une poétique animiste du rêve	p. 229
Un cosmopolitisme animiste	p. 234
L'animisme : une éthique du « faire avec », la praxis avant toute autre chose	p. 239
BIBLIOGRAPHIE	p. 246
ANNEXES	
Annexe 1. Le peuple Innu	p. 263
Annexe 2. Le mouvement Idle No More	p. 267

The objective of the examiner narrows or broadens the thoroughness of the examiner's search. If we are colonized, study can direct us toward freedom, and it can be liberating. If we are colonizers, it can direct us toward our humanity, and this too is liberating. If we fail to master study, to question the direction from which looking occurs, or to ponder the motive for seeing and studying, then study becomes reactive, reproductive, and colonial.

Lee Maracle, *Oratory on oratory*

Strong passions are necessary to sharpen the intellect and help make intuition more penetrating.

Antonio Gramsci, *Prison notebooks*

Chaque jour qui passe, chaque déni de justice, chaque matraquage policier, chaque réclamation ouvrière noyée dans le sang, chaque scandale étouffé, chaque expédition punitive, chaque car de C.R.S., chaque policier et chaque milicien nous fait sentir le prix de nos vieilles sociétés.

C'étaient des sociétés communautaires, jamais de tous pour quelques-uns.

C'étaient des sociétés pas seulement anté-capitalistes, comme on l'a dit, mais aussi anti-capitalistes.

C'étaient des sociétés démocratiques, toujours.

C'étaient des sociétés coopératives, des sociétés fraternelles.

Je fais l'apologie systématique des sociétés détruites par l'impérialisme.

Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*

Remerciements

Parce que le plus grand apprentissage de cette thèse, théorique comme pratique, se niche au cœur de la relation, nombreux sont celles et ceux que j'aimerais ici remercier.

Je remercie tout d'abord mes directeurs de thèse Simon Harel et Xavier Garnier pour leur confiance et leur exigence mêlées grâce auxquelles j'ai pu mener ce travail à terme et aller au bout de mes intuitions. Un merci particulier à Simon pour sa bienveillance continue, son humour et son ouverture critique, cette thèse leur doit beaucoup. Un remerciement immense au département de littératures et de langues du monde de l'UdeM où j'ai aiguisé ma pensée comme rarement auparavant. Merci également à l'IRTG de m'avoir soutenue financièrement et permis de travailler aux côtés de chercheurs et doctorants enrichissants.

Les intuitions de ce travail sont nées dans des livres merveilleux, je dois ici remercier ceux qui les ont écrit et m'ont accordé leur attention au cours de rencontres, discussions, amitiés : Léonora Miano, Rita Mestokosho, Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine, Sami Tchak; mais aussi Rodney St-Éloi avec qui la littérature grandit la vie.

Cette thèse ne serait rien sans les mois passés sur la Côte-Nord, *Nitassinan*. Bercée par la 138 et la chaleur rencontrée à Mani-Utenam et Ekuanitshit. *Tshinashkumitin* Alfred Mc Kenzie, et ses filles Shipiss et Mani-Pien, Kathleen et Kanessa André, l'équipe de l'Institut Tsakapesh, Adéline Basile, mais aussi François l'avocat fou qui eut l'idée folle de m'embarquer au Labrador. Cette thèse ne serait rien, non plus, sans les années passées aux côtés de Kamal Salifou et sa famille : Michèle, Delphine, Ferdinand et les autres. Les séjours rêvés et réels en Afrique de l'Ouest, au Togo, à Montréal. Pour l'initiation, Kamal, *Sobodi*.

Merci bien sûr à ma famille : mes parents pour leur soutien et m'avoir transmis le goût des livres, la pugnacité et la curiosité ; mes petit frères pour leurs attention et relecture, les Bueno Segond pour la résidence d'écriture et ma grand-mère Marie d'être une femme si inspirante. Je pense aussi à ma famille de cœur, avec reconnaissance, pour *tout*. Pauline et Pauline, Valentine et Coline, à cheminer ensemble on tombe peut être moins, on se relève plus vite.

Le doctorat est une route au cours de laquelle la vie change et les rencontres arrivent. Il est pour cela indispensable de remercier certain.e.s arrivé.e.s ces cinq dernières années, de Montréal à Paris. Ce travail en a été enrichi. Marie-Charlotte F., pour tous les cafés volâne, la rencontre avec les Premières Nations du Québec, et beaucoup d'autres choses encore. Irène R. pour nos conversations fiévreuses. Maxime W., pour ton surgissement inattendu et passionnant. Marie-Pierre B. et Teresa C., d'être devenues de si précieuses coach et amies, sans vous la période de rédaction aurait été bien plus difficile. Mais aussi les joyeuses bandes de la radio collective : Radio Debout et Stalingrad Connection. Vos présences et nos « faire-ensemble » politiques résonnent dans ce travail. Enfin, parce qu'il est des rencontres plus douces et profondes, merci à Clément, pour la joie et ton être au monde, notre chemin commun *sans assignation*.

AVANT-PROPOS

Venir à l'animisme

Les intuitions qui m'ont menée à entamer ce travail doctoral sont nées en grande partie d'expériences vécues. Un après-midi d'automne 2012, alors que je venais à peine d'arriver à Montréal et de découvrir la littérature autochtone, je me suis rendue au jardin des Premières Nations pour assister à la cérémonie d'ouverture d'une semaine dédiée à la spiritualité autochtone organisée par l'Université du Québec à Montréal. Je fréquentais les textes de Joséphine Bacon, Yves Sioui Durand ou encore Natasha Kanapé Fontaine depuis peu de temps et m'interrogeais sur la place que je pouvais leur donner dans mon travail. À l'époque, je savais seulement vouloir construire une réflexion comparée entre ce qu'on appelle les littératures africaines (passons ici sur l'aspect contestable de cette appellation) et un corpus francophone d'Amérique du Nord. L'émergence de la littérature amérindienne du Québec et le discours anti-colonial qui l'entourait m'avaient fortement interpellée. Mais il me manquait la pierre de voute autour de laquelle construire une réflexion comparée solide et me permettant d'élaborer une théorie pertinente.

J'écumais alors toutes les manifestations culturelles autochtones de Montréal, cherchant à me familiariser avec les enjeux propres aux Premières Nations du Québec ainsi qu'à appliquer à ma démarche l'éthique relative aux études autochtones : il ne s'agit pas de travailler *sur* les Premières Nations, mais *avec* les Premières Nations, et d'accorder à l'expérience vécue une importance essentielle. « Experience is knowledge »¹ (Ermine 1995 : 10) souligne l'universitaire Cree Willie Hermine.

Il se trouve que je suis allée assister à cette cérémonie accompagnée d'un ami. Né en France de parents togolais, il a été élevé dans un syncrétisme culturel accordant une large place à l'animisme et aux traditions vaudous de l'ancien Dahomey.

Ce jour-là plusieurs anciens nous ont invités à participer avec eux à une cérémonie composée de différents rituels : saluer les quatre points cardinaux, une cérémonie de l'eau, une cérémonie des femmes. Nous avons été appelés à effectuer certains gestes comme faire brûler du tabac ou encore partager une pipe sacrée.

Cet ami a alors été frappé par la ressemblance entre les paroles et les gestes rituels des aînés et les traditions qui lui avaient été enseignées durant son enfance : la façon de s'immerger dans

¹ ERMINE, Willie. Aboriginal Epistemology. In : BATTISTE, Marie ; BARMAN, Jean. *First Nations Education in Canada : The Circle Unfolds*. Vancouver : University of British Columbia Press, 1995, p. 10

la fumée de la pipe sacrée, de s'adresser aux esprits ; tout cela lui était familier.

De retour dans mon travail je me suis donc mise à chercher ces indices dans les textes de différents auteurs : Léonora Miano, Joséphine Bacon ou encore Sami Tchak. Les personnages de chaman et de sorciers ainsi que les références à la spiritualité, mais plus encore à une certaine façon d'être au monde basée sur une relation singulière à la nature et aux esprits, y étaient récurrents. J'ai également, au cours de mes recherches, découvert l'existence d'un long-métrage documentaire réalisé par le burkinabé Hyacinthe Combarry intitulé *Histoire de sable*². Le réalisateur y raconte comment, immigré au Québec et en quête d'une spiritualité semblable à celle de sa culture d'origine - les Gourmantchés –, il est allé à la rencontre de la nation Attikamekw. Son documentaire retrace cet itinéraire et illustre les similitudes entre les pratiques et croyances Attikamekw et Gourmantchés. Il m'est donc alors apparu évident que cet angle d'approche guiderait ma recherche. Il me restait à le conceptualiser et le préciser.

Plutôt que de parler de spiritualité, il m'a semblé pertinent de rassembler ces éléments semblables sous le terme d'« animisme ». Ce terme, que je définirai ultérieurement, pouvait aisément désigner les pratiques observées tant dans la cérémonie du jardin botanique que dans le film de Hyacinthe Combarry. Enfin, il me permettait également de nommer différents éléments apparaissant dans les récits et poèmes des corpus littéraires des Premières Nations et d'Afrique subsaharienne comme un rapport particulier à la nature ou une croyance dans les esprits.

Parce que c'est d'une expérience vécue qu'est né mon projet de recherche, il m'a très vite paru évident que mon travail doctoral, bien qu'inscrit dans une discipline littéraire, comporterait un terrain. Par terrain, j'entends le fait de me déplacer dans les lieux décrits par les textes, de dialoguer avec leurs auteurs, de solliciter un contexte réel et de ne pas me cantonner à l'étude théorique depuis l'Université et les bibliothèques.

Trois préoccupations majeures ont guidé ce choix : d'abord la volonté d'échanger à propos de mon projet de recherche avec ceux dont et d'où parlaient mes corpus. Puis la certitude, héritée de mon travail de maîtrise qu'une connaissance des lieux et mondes évoqués par les textes me permettraient de les lire avec plus de clarté. Enfin, le choix politique – sans cesse renforcé au cours de ce travail - de considérer ces lieux et mondes non pas comme des objets d'étude mais comme des sujets avec lesquels dialoguer.

² *Histoire de sable* (2004). Réalisateur Hyacinthe, Combarry, Montréal : ONF Québec, [https://www.onf.ca/film/histoire_de_sable], 48 min 27 sec.

J'ai ainsi effectué trois séjours sur la Côte-Nord, dans des communautés innues³ et un au Togo. J'ai également eu la chance de trouver en mon ami un interlocuteur de grande qualité qui n'a cessé de nourrir ma réflexion en me partageant ses savoirs et expériences.

En août 2014, j'ai pris contact avec la communauté de Uashat Mak Mani-Utenam à l'occasion du festival de musique Innu Nikamu auquel j'assistais en tant que journaliste reporter radio. Ce séjour d'une semaine m'a permis de nouer des liens d'amitié en dehors de l'étiquette de « chercheuse » qui m'ont ensuite permis d'être accueillie chaleureusement dans la communauté. Je suis retournée sur la Côte-Nord⁴ à l'automne 2014 pour y effectuer cette fois un stage de recherche collaborative à l'institut Tshakapesh, qui œuvre à la transmission et la préservation des langue et culture innues. La démarche collaborative, préconisée dans le cadre des études autochtones⁵, permet au chercheur d'effectuer un terrain tout en mettant ses compétences au service de la communauté. L'échange de savoir-faire rétablit ainsi la balance égalitaire entre la recherche et son « objet », qui n'est alors plus objet mais partenaire. J'avais donc convenu avec l'Institut de travailler sur la correction d'un manuscrit qui devait être publié par la suite. Je leur apportais mes compétences d'écriture et de synthèse tandis qu'eux me permettaient d'avoir accès à un texte sur la culture et les traditions innues écrit par une Innu de Mingan / Ekuanitshit, autrement dit une somme précieuse de matériel brut non transformé par l'anthropologie allochtone. Ce stage d'un mois et demi s'est déroulé entre la communauté de Uashat mak Mani-utenam, où se situent les locaux de l'institut, et la communauté d'Ekuanitishit où réside Adéline Basile, l'auteure du manuscrit. J'ai eu la grande chance de passer des soirées à reprendre le texte avec Adéline, qui me racontait alors maintes anecdotes et souvenirs liés à la culture traditionnelle innue.

Ces heures furent précieuses et jouèrent un rôle de premier plan dans mon étude des poèmes de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine et Rita Mestokosho. C'est également à Ekuanitshit que j'ai rencontré Rita Mestokosho (elle y vit et travaille) avec qui j'ai pu échanger à propos de ma thèse.

Enfin, j'ai effectué un troisième séjour au *Nitassinan* (nom donné par les Innu à leur territoire) en février 2015. Celui-ci n'était pas directement lié à mon parcours doctoral mais l'a

³ Innu signifie être humain. Je conserverai donc le terme invariable Innu lorsqu'il désignera des individus et le déclinerait en adjectif selon les règles de la grammaire française pour les autres usages.

⁴ Région du Québec où sont concentrées les communautés Innu.

⁵ SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books, 2004, 2e éd, p. 1-19

néanmoins nourri. J'ai eu l'occasion de partir couvrir en tant que journaliste indépendante une manifestation politique organisée par la communauté de Pakua Shipi contre l'entreprise Hydro-électrique Nalcor. Cette barricade aux enjeux territoriaux se tenait dans la région du Labrador (Province de Terre-Neuve et Labrador). J'ai ainsi eu le privilège de me rendre dans les territoires de chasse des Innu de la Côte-Nord, de voir la toundra racontée par les poètes, en d'autres termes de « monter dans le *Nutshimit* »⁶. En séjournant avec les Innu de Pakua Shipi sur le camp monté à côté du blocus routier, j'ai pu expérimenter quelques éléments de l'innu-aïtun (le mode de vie traditionnel innu). Mais cela a surtout été une occasion singulière de me renseigner sur les enjeux juridiques et politiques de la souveraineté territoriale chez les Premières Nations au Canada.

Toundra
Tu as vu naître ma famille
J'écoute ton cœur
Le tambour rythme ma vie
Je vis au présent le passé des ancêtres
Je sens les Maîtres des animaux
De mes grands-pères chasseurs
Les berceuses anciennes de mes grands-mères

Je lévite
Mes pas se laissent porter
Sur le lichen qui nourrit Papakassik
Les fleurs se transforment en de petites baies
Aux couleurs rouges, jaunes
Le noir est le sommeil
qui donne forme à mes visions
La tradition orale rassure mes peurs
de blanc-mémoire
À la tombée du jour j'atteins le cercle de la vie

Je ne suis pas l'errante de la ville
Je suis la nomade de la Toundra.⁷ (Bacon, 2013 : 56)

Ce poème de Joséphine Bacon évoque des éléments caractéristiques de la nature nord-côtière : le lichen, les baies rouges et jaunes. Ces variations paysagères sont familières à quiconque s'est déjà rendu dans la région. De même, les références à la famille, au tambour, aux Maîtres

⁶ Le *Nutshimit* est le mot utilisé par les Innu pour parler des territoires sacrés et territoires de chasses traditionnellement reliés à leur communauté. C'est dans le *Nutshimit* que se trouvent les esprits des Maîtres des Animaux (panthéon sacré Innu).

⁷ BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra, Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013, 104 p.

des animaux, au cercle d'influence autochtone⁸, aux rêves et aux visions peuvent être comprises à condition de s'être intéressé à la culture traditionnelle innue. Il est donc évident que mes différents séjours dans les communautés de Mani-utenam et Ekuanitshit m'ont offert un ancrage direct dans les textes, suivant la logique du savoir expérientiel propre à l'épistémologie autochtone.

Je me suis ensuite rendue au Togo en mai 2015 à l'occasion d'un colloque à l'université de Lomé. Cela a tout d'abord été l'occasion d'échanger avec différents membres de la communauté universitaire ouest-africaine. La question de l'horizon d'attente et de la perception exotique ou non de l'animisme a une place importante dans mon travail. Leurs différentes réactions ont donc évidemment nourri ma réflexion. Au cours de ce même séjour je me suis rendue au centre du pays, dans la région de Sokodé où réside la famille de mon ami. Il se trouve qu'ils appartiennent à la même ethnie qu'un des auteurs de mon corpus, Sami Tchak, les Kotokoli. Là-bas, j'ai pu assister à différentes rencontres avec des *Alphas* (nom donné aux marabouts) et avoir plusieurs conversations informelles à propos de ce que j'appelle l'être au monde animiste.

Bien que je n'ai pas eu l'occasion d'aller au Cameroun (pays d'origine de l'auteure Léonora Miano, et auquel ressemblent les régions imaginaires où se déroulent certains de ses romans) certains éléments saillants dans ses romans se déroulant en Afrique trouvèrent des échos dans ce que j'ai pu vivre au Togo.

Les femmes dorment. Dans leur sommeil, il leur arrive une chose étrange. Comme leur esprit navigue dans les contrées du rêve qui sont une autre dimension de la réalité, elles font une rencontre. Une présence ombreuse vient à elles, à chacune d'elles, et chacune reconnaît entre mille la voix qui lui parle. Dans leur rêve, elles penchent la tête, étirent le cou, cherchent à percer cette ombre. Voir ce visage. L'obscurité, cependant, est épaisse. Elles ne distinguent rien. Il n'y a que cette parole : *Mère, ouvre-moi, afin que je puisse renaître*. Elles reculent d'un pas. On insiste : *Mère, hâte-toi. Nous devons agir*

⁸ La roue de la médecine, appelée encore cercle d'influence, est un outil employé dans les thérapies de guérison autochtones. Elle représente l'harmonie et s'appuie sur des éléments issus de la spiritualité panindienne. Elle symbolise ainsi une conception du monde holistique, ce qui, dans une perspective autochtone, désigne l'équilibre entre toutes les dimensions de la vie d'un être humain, soit le physique, l'affectif, le psychologique et le spirituel. Au niveau communautaire, cela englobe tous les niveaux de la collectivité, soit les individus, les familles, les communautés, la nation, ainsi que les sphères politique, économique, judiciaire, sociale et culturelle.

KRAWLL Marcia, *Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones*. Ottawa : Groupe de la politique correctionnelle autochtone, Solliciteur général du Canada. 1994. 88 p.

devant le jour. Autrement tout sera perdu. Même les yeux fermés, les femmes savent qu'il faut se garder des voix sans visage. Le Mal existe. Il sait se faire passer pour autre qu'il n'est.⁹ (Miano, 2013 : 14)

Cet extrait figure dans les premières pages de *La saison de l'ombre*. L'évènement qui s'y déroule, à savoir la mystérieuse visite dans les rêves des femmes, est l'élément déclencheur du récit. C'est à la suite de ce rêve qu'une des femmes va quitter son village pour partir à la recherche de son fils disparu et dont elle a entendu la voix dans son sommeil. Le récit suivra son voyage puis le dénouement de l'intrigue apportera une résolution à la brèche ouverte par le songe.

Le père de mon ami vivait en France depuis 38 ans lorsqu'il a décidé de rentrer au Togo, dans sa région d'origine. S'il était motivé par le désir, répandu chez les immigrés, de finir ses jours sur son sol natal, ce sont cependant des rêves récurrents qui l'ont poussé à partir à ce moment précis. « Les rêves [...] sont une autre contrée de la réalité » écrit Léonora Miano. Le texte et le réel se répondent, l'un illustrant l'autre.

Lors de ces deux terrains je n'ai pas particulièrement cherché à assister à des rituels, ni n'ai posé de questions directes. Le champ du sacré est difficile à approcher et j'ai préféré observer une distance respectueuse avec celui-ci. J'ai néanmoins été témoin d'une proximité constante avec la spiritualité animiste : ma tutrice de stage à Tsakapesh était également guérisseuse traditionnelle, au hasard d'une promenade j'ai discuté avec un homme ayant un rôle de guide spirituel dans la communauté et qui m'a parlé de l'importance des Maîtres des Animaux chez les Innu, j'ai accompagné la famille de mon ami chez l'*Alpha* qui les protège. Ces faits saillants sont des exemples parmi d'autres ; ils se sont accompagnés d'une multitude de petites anecdotes significatives.

Parce que je n'avais pas pour objectif d'observer des rites et phénomènes précis, ni de colliger des informations, cela m'a amplement suffi. Je ne souhaitais d'ailleurs pas m'imposer comme chercheuse mais plutôt comme observatrice et ainsi comprendre comment un être au monde animiste pouvait avoir une influence sur le quotidien. Ces terrains m'ont placée dans une situation où j'ai moi-même été bousculée, prise au jeu de l'animisme puisque bien obligée d'accepter sa prégnance.

⁹ MIANO, Léonora. *La saison de l'ombre*. Paris : Grasset, 2013, 234 p.

Mes séjours au Togo et sur la Côte-Nord sont pour moi à interpréter comme des textes, au même titre que les œuvres de Joséphine Bacon ou Léonora Miano. La littérature comparée est une discipline qui lie le monde et la fiction. L'oeuvre littéraire dialogue étroitement avec le réel, s'immerger dans les textes est tout autant qu'une expérience à vivre que les terrains sont des livres à lire.

INTRODUCTION

Vers l'approche décoloniale, processus réflexif et état de la question

*Décoloniser le monde c'est donc décoloniser la connaissance et les savoirs.
C'est revenir à la connaissance dans toute la multiplicité de ses formes,
adopter un regard réflexif et affirmer que tout savoir est situé,
qu'il vienne d'Europe ou de ce qui est considéré comme subalterne.*
Zahra Ali, Sonia Dayan-Herzbrun

Ce travail est né d'un double postulat : une volonté de produire une recherche basée sur un être au monde non occidental d'une part, et la rencontre de l'animisme d'autre part¹⁰.

Parce que mes corpus se partagent entre Afrique et Premières Nations, que mon point de départ de recherche était avant tout intuitif, les premières étapes de mon travail m'amenèrent à traverser différentes littératures critiques. Il me semble intéressant d'articuler l'état de la question relatif à ma question de recherche et mon processus de recherche lui-même. Cela reflète, à mon sens, l'évolution de ma position critique ainsi que la manière dont je suis venue à considérer l'approche décoloniale comme la plus évidente concernant la façon dont je cherchais à penser l'animisme.

Cet état de la question témoigne à la fois d'une chronologie de la pensée critique et des différentes réflexions théoriques auxquelles il a fallu me confronter¹¹. Tout au long de ce travail de thèse, qui a duré 5 ans, mes réflexions se sont construites progressivement. Cette résistance théorique me semble intéressante et accorder du crédit à mon choix final. Choisir une approche décoloniale ne s'est pas faite seulement par volonté politique¹² mais également parce qu'elle faisait sens au regard d'un corpus et d'auteurs situés dans un contexte géopolitique contemporain.

Par ailleurs, parmi les différentes écoles critiques abordées ici, certaines ne seront pas sollicitées dans la suite de ce travail. En effet, ce n'est pas que je ne les trouve pas pertinentes pour étayer ma réflexion, mais plutôt qu'elles me semblent limitées en tant qu'approches

¹⁰ CF avant-propos de ce travail.

¹¹ À savoir les études coloniales puis postcoloniales et décoloniales.

¹² L'approche décoloniale est une approche militante de fait. Plongeant ses racines dans l'activisme décolonial d'intellectuels comme Memmi, Césaire ou encore Fanon, elle hérite des positionnements idéologiques de la conférence de Bandung. Le chercheur Walter Mignolo la qualifie d'ailleurs d'« épistémologiquement désobéissante » (Mignolo, 2013).

générales. Les concepts et théories convoqués seront alors problématisés et explicités pour étayer mes arguments.

* *La littérature des Premières Nations*

La littérature des Premières Nations du Québec est jeune. Le texte pamphlétaire de l'Innu¹³ An Antane Kapesh, *Je suis une maudite sauvagesse*, publié en 1976 aux éditions Léméac est considéré comme le premier roman amérindien francophone au Québec. Il n'existe donc que peu de théorie à son sujet. Les premiers à s'y intéresser furent Diane Boudreau, avec son ouvrage *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, très descriptif, puis Maurizio Gatti dont les travaux (*Littérature amérindienne du Québec, écrits de langue française, Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*) balisèrent des pistes de réflexion et posèrent une première problématisation.

Ces lectures m'ont permis d'identifier des thématiques et enjeux saillants propres à ce corpus, tels que le rapport au territoire, la langue, ou encore les conséquences de la colonisation. Ces éléments me semblent essentiels à une première approche et compréhension des textes. Cependant, ces approches me semblent manquer d'outils critiques.

Alors que cette littérature connaît depuis quelques années un essor considérable¹⁴ les publications scientifiques à son sujet se multiplient. Les travaux de Jonathan Lamy, Isabelle St-Amand, Sarah Henzi, ou encore Marie-Hélène Jeannotte qui en ont fait leur principal sujet d'étude en témoignent. Les revues scientifiques de références comme *Recherches amérindiennes au Québec* ou *Inter : art actuel* y ont consacré des numéros¹⁵, le dixième numéro de Littoral - la revue du Groupe de Recherche sur la littérature Nord-Côtière (GRENOC) - porte sur la littérature Innu. L'école d'été organisée par le CERIUM (Université de Montréal) depuis 2012 est également significative de la vitalité de ce champ de recherche.

¹³ Le terme Innu, lorsqu'il désignera les membres de cette nation, sera considéré comme un nom propre et ne sera pas accordé.

¹⁴ La publication en 2009 du recueil de poésie *Bâtons à message, Tshissinuatshitakana* par la poète Innu Joséphine Bacon et l'intérêt des médias et du public qui en découla marque le début d'une reconnaissance de la littérature autochtone au Québec.

¹⁵ On citera ainsi les numéros 104 et 122 d'*Inter, art actuel*. Indiens, Indians, Indios. Hiver 2009 - 2010, n°104, 93 p. / Affirmation autochtone. Hiver 2016, n°122, 87 p et les numéros 33/3 et 46/2,3 de *Recherches amérindiennes au Québec*. Quand les Autochtones expriment leur dépossession. Arts, lettres, théâtre. 2003, vol. 33, n°3 / Création orale et littérature. Diversité et altérité. Pensionnats autochtones. 2016, vol. 46, n°2-3, 204 p.

En somme, si la recherche sur la littérature des Premières Nations au Québec ne cesse de s'étoffer, elle est si récente qu'elle laisse le champ libre à un large éventail de possibilités critiques¹⁶. C'est dans ce creux que je m'inscris.

La littérature autochtone du Québec appartient à un ensemble plus large qui est celui de la littérature des Premières Nations d'Amérique du Nord. Les problématiques principales y étant assez semblables, nous pouvons nous y référer. La critique anglophone est beaucoup plus fournie et aborde principalement des questions liées aux notions d'identité, d'amérindianité, de territoire. Des intellectuels autochtones comme Gerald Vizenor ("Native American Indian Literature : Critical Metaphors of the Ghost Dance."), Craig Womack (*Red on Red*), Jeannette Armstrong (*Looking at the Words of our People: First Nations Analysis of Literature*), mais aussi la chercheuse d'origine allemande Renate Eigenbrod (*Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada.*) sont incontournables afin de saisir les enjeux critiques liés à l'étude des littératures autochtones. En effet, le contexte de colonisation effective et le rôle qu'a pu jouer la recherche (notamment l'anthropologie) dans l'aliénation et la disparition des premiers peuples nous poussent à penser notre posture de chercheur. Et ce, d'autant plus parce que notre projet se construit à partir d'une volonté de questionner le processus de décentrement épistémologique et de décolonisation intellectuelle. Les travaux de Linda Tuhiwai Smith (*Decolonizing methodologies*), chercheuse Maorie, posent également des questions essentielles sur la notion même d'objet d'étude, et de décolonisation du processus de recherche.

C'est également du côté des chercheurs autochtones anglophones que j'ai trouvé des outils critiques me permettant de penser la décolonisation. Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel sont ainsi incontournables. Lee Maracle l'est également, elle qui pense l'écriture et les études littéraires comme des savoirs situés à potentialité décoloniale.

¹⁶ À ce propos, il me semble pertinent de rapporter ici une anecdote. Alors que j'assistais à une conférence donnée sur l'enseignement de la littérature autochtone lors de la troisième édition du Salon du livre des Premières Nations (2013), à Wendake, l'un des intervenants – professeur allochtone dans une institution d'enseignement supérieur autochtone (Kiuna), nous partageait sa difficulté à trouver des outils d'analyse littéraire adéquats. En effet, expliquait-il, comment qualifier le vers « ma grande sœur la rivière », écrit par une poète Innu? Si lui, en tant qu'enseignant, avait recours au terme « métaphore », ses élèves autochtones le reprenaient arguant que pour eux, selon une vision autochtone du monde, la rivière était *vraiment* une sœur. Ce témoignage de l'enseignant, s'il peut paraître anecdotique, me semble au contraire traduire un véritable besoin d'outils critiques adaptés aux textes littéraires des Premières Nations.

* *Afriques et postcolonie*

Si la question de la décolonisation des savoirs est aujourd'hui centrale dans les études autochtones, la réflexion sur le processus de déconstruction du fait colonial en Afrique Subsaharienne est entamée depuis les indépendances, les ouvrages de Valentin Mudimbe *L'odeur du Père : essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire* puis *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, étant à ce sujet des textes fondamentaux. S'inspirant de la pensée d'Edward Said, il y dénonce l'exotisme et l'invention de l'Autre à partir de paradigmes coloniaux. Selon Mudimbe, il ne pourra y avoir de réelle émancipation qu'à condition de « tuer le père » et donc de s'affranchir d'un système de connaissances et de critiques constamment pensées par les intellectuels occidentaux.

Ce discours se prolonge chez la nouvelle génération d'intellectuels africains francophones. Le théoricien Achille Mbembe (*Sortir de la grande nuit, Critique de la raison nègre, Politiques de l'inimitié*), ou encore le critique littéraire Boniface Mongo Mboussa (*Désir d'Afrique, L'indocilité*) construisent leur réflexion sur les modalités de cette émancipation et de la mise en réseau des cultures africaines hors des schémas coloniaux. Ces derniers s'inscrivent dans le champ des études postcoloniales. Tout comme Gayatri Spivak s'interrogeait sur les espaces de discours laissés aux subalternes¹⁷, « le post/colonial manifeste alors la conscience aiguë que l'esprit colonial perfore encore la mentalité des sociétés dites postcoloniales. » (Gyssels, 2007, 153)¹⁸. Le questionnement que le postcolonialisme opère autour des processus de fabrication de l'altérité, et des circuits de légitimation des productions culturelles issues de la postcolonie, m'intéresse dans la mesure où il est utile pour penser l'exotisme, notion pertinente dans le cas de notre étude de l'animisme. Des chercheurs comme Pierre Halen, Dominique Combe, Jean-Marc Moura ou encore Anthony Mangeon, qui ont étudié les narrations postcoloniales ainsi que leurs conditions d'énonciations¹⁹ sont donc appropriés pour approcher des textes comme ceux de Léonora Miano et Sami Tchak, qui, s'ils situent leur action sur le continent africain, s'adressent à un lectorat majoritairement européen. Il convient néanmoins de ne pas simplifier les champs de réception dans lesquels s'inscrivent

¹⁷ SPIVAK, Margaret. *Can the subaltern speak : reflection on the history of an idea*. New-York : Columbia University Press, 2010, 318 p

¹⁸ GYSSELS Kathleen. Les crises du « postcolonial » ? Pour une approche comparative. **In** : *Revue internationale de politique comparée*. 2007, vol. 14, no. 1, p. 151-164.

¹⁹ MANGEON, Anthony. *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*. Paris : Editions Karthala, 2012, 322 p.

MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie post-coloniale*. Paris : PUF, 2007, 185 p

ces deux auteurs car, s'ils sont publiés en France, ils soulèvent néanmoins au sein de leur texte des questions sur leurs propres enjeux de réception²⁰.

En ce qui concerne la question de la subjectivité postcoloniale, les études dites francophones ont principalement exploité les questions de langue et d'identité, à l'instar de Lise Gauvin et de ses réflexions à propos de l'hybridité culturelle (*L'écrivain francophone à la croisée des langues*, 1997, *D'un monde à l'autre : tracées des littératures francophones*, 2013). À ce sujet, l'ouvrage de Bernard Mouralis, *L'illusion de l'altérité* (2007), qui recueille un grand nombre d'articles démontrant que le paradigme de l'altérité qui informe, le plus souvent, le discours sur l'Afrique ne repose sur aucune réalité, est une intéressante source de réflexion et nous invite à penser le texte dans sa singularité.

L'approche postcoloniale, si elle permet de penser les contextes de productions et les effets du colonialisme dans notre contemporain, ne répond cependant pas à la nécessité de travailler avec des outils d'analyse critique non occidentaux.

La pensée d'Édouard Glissant, avec sa poétique de la relation (*Poétique de la relation*, 1990) et ce qu'il appelle la pensée archipélique, se situe dans une perspective qui m'intéresse davantage. Il interroge les conditions de circulation des identités culturelles, et la formation d'une dynamique mondiale rhizomatique. Il réfute alors la « pureté » identitaire pour n'y voir que des identités croisées et se nourrissant les unes des autres, renversant par la même occasion la notion d'altérité. Avec lui, je peux donc interroger la notion de savoir situé, au delà des rapports de force « centre / périphérie » théorisés par le postcolonialisme. J'opère là un glissement entre mon souhait premier de réfléchir à partir du décentrement épistémologique et la pensée décoloniale selon laquelle tout savoir est situé.

* *Animisme et littérature*

On trouve très peu de théorie francophone à propos de la question de l'animisme en littérature.

Les travaux publiés dans les années quatre-vingt explorent le binôme tradition et modernité (*Animisme et technologie dans la littérature francophone d'Afrique Subsaharienne*, Franca Marcato Falzoni [dir.],) qui a depuis été largement dépassé. L'essai de Xavier Garnier, *La Magie dans le roman Africain*, se concentre plutôt sur la notion de magie au regard de la

²⁰ Nous approfondirons cet aspect en explicitant au long de ce travail les notions d'identité frontalière et d'afropéanisme formulées par Léonora Miano dans ses textes littéraires et théoriques.

fiction.

En revanche, la critique anglophone fait état de quelques ouvrages dont l'incontournable *Myth, Literature and the African World* de Wole Soyinka, qui le premier pointa du doigt l'importance de la prise en compte de la culture d'origine dans la critique d'une littérature. Attention cependant, il ne s'agit pas d'une lecture essentialiste des textes mais plutôt, et c'est ce qui m'intéresse, de montrer comment la culture de l'écrivain (ce que Soyinka nomme donc « the African World »), est à même de fournir des outils permettant d'approcher le texte avec acuité. En témoigne ainsi le chapitre intitulé « drama and the african world view » et qui porte sur l'analyse de la construction dramaturgique.

L'ouvrage de Keavy Martin *Stories in a New Skin*, s'il ne parle pas d'animisme à proprement parler nous intéresse dans sa démarche critique. L'auteure y examine un grand ensemble de récit Inuits, depuis les mythes traditionnels oraux jusqu'aux productions écrites contemporaines dans le but de construire un cadre conceptuel propre à cette littérature. Ce texte théorique fût d'une grande aide dans mon travail et je m'en suis largement inspiré dans mon processus de rédaction. En effet, Keavy Martin y mène une réflexion où s'entremêlent contes traditionnels, contextes politiques de production de sa recherche ainsi que de la littérature Inuit, et anecdotes de terrains. Elle démontre alors qu'une approche décoloniale, dont l'objectif est de proposer un outil critique émanant de la littérature Inuit elle-même, se compose d'éléments de réflexion variés mais auxquels on accorde une valeur semblable.

Il est intéressant de noter que l'animisme a également été employé comme un concept théorique permettant de penser la fluidité et le dynamisme dans des études littéraires et sociologiques. L'essai *African Literature, Animism and Politics*²¹ ainsi que l'article *Explorations in Animist Materialism : Notes on Reading / Writing African Literature, Culture and Society*²² nous offrent des exemples de pensée théorique construite à partir du « mode animiste » dans lequel il s'agit de considérer les objets de réflexion comme un ensemble lié et semblable au monde qui, mu par les esprits qui naviguent d'un lieu à l'autre, est en mouvement constant. Dans ses dernier essais, *Critique de la raison nègre* et *Politiques de l'inimitié*, Achille Mbembe formule également le concept de « capitalisme animiste » : la société de consommation poussée à outrance nous conduit à donner tout autant de valeur à

²¹ ROONEY, Caroline. *African literature, Animism and Politics*. New York : Routledge, 2000, 246 p.

²² GARUBA, Harry. *Explorations in Animist Materialism : Notes on Reading / Writing African Literature, Culture and Society*. Durham : Duke University Press, Public Culture, Printemps 2003, Volume 15, n°2, p. 261-285.

l'objet produit qu'au travailleur chinois en bout de chaîne. À ses yeux, les objets de consommation sont les fétiches de notre société moderne. Si je ne suis pas d'accord avec son approche de l'animisme – et j'en débattrai dans ce travail – je suis néanmoins interpellée par la façon dont Achille Mbembe fait de l'animisme un outil se décollant du contexte qui le produit pour interroger notre monde globalisé contemporain.

* *Comparaison Afrique / Premières Nations*

Il n'existe pas encore, à ma connaissance, d'étude comparée rassemblant un corpus des Premières Nations et un corpus africain. Néanmoins, des rapprochements semblables ont pu être effectués dans le cadre des études post-coloniales ou encore des études francophones, tel qu'évoqué précédemment.

L'apport majeur du postcolonialisme est de nous permettre d'affirmer, en empruntant ces mots au philosophe Olivier Mongin, que l'Europe et les États-Unis n'ont plus « le monopole du regard. »²³. C'est également dans ce sens qu'Achille Mbembe attestait combien

le courant postcolonial est parvenu à *décentrer le questionnaire* des humanités. Grâce à son insistance sur le pluralisme culturel et épistémologique, son syncrétisme antisystémique, ses synthèses créatives, son recours à des méthodes hybrides, voire ses contresens généralement intelligents et féconds, il a permis l'installation, au cœur même de l'académie, d'autres questions et d'autres savoirs²⁴.

Il m'a donc paru essentiel, à la lecture des corpus Africain et des Premières Nations, d'aller dans le sens de ce renouvellement de l'appareil critique et de mettre en place de nouveaux modes d'analyses également appelés par les auteurs des textes littéraires eux-mêmes. Et ce, d'autant plus que le corpus Innu témoigne d'une réalité coloniale contemporaine. Mettre en dialogue Afrique et Premières Nations, c'est ainsi continuer le chantier entrepris par le postcolonialisme : penser la permanence de la colonialité dans le monde d'aujourd'hui.

Approches décoloniales

Si je vais avoir recours à des penseurs postcoloniaux, ma démarche souhaite, sans équivoque,

²³ MONGIN, Olivier. Le décentrement du monde. *Esprit*. Paris, Juin 2007, p. 54 – 61.

²⁴ MBEMBE, Achille. Qu'est ce que la pensée postcoloniale (Entretien). **In** : *Esprit*. Paris, décembre 2010, p.125

s'inscrire dans le champ des approches décoloniales. Il me semble donc important d'en tracer ici les contours, ce qui me permettra par ailleurs de mettre en lumière ma méthodologie de travail ainsi que les préoccupations politiques, intellectuelles et pratiques qui m'ont accompagnée tout au long de ce doctorat.

Pour ce faire, je m'appuierai sur plusieurs articles dont certains sont issus du numéro 48 de la revue *Tumultes* consacré au « Pluriversalisme décolonial »²⁵, et publié en janvier 2017, ce qui témoigne de l'actualité de ma recherche.

Nous pouvons établir une différence assez nette entre le courant postcolonial et celui décolonial. S'ils sont tous deux attenants à la question de la colonialité²⁶ et de sa permanence dans notre monde contemporain, ils en proposent des approches réflexives divergentes. Alors que les études postcoloniales pensent les héritages des mécanismes de dominations impérialistes, les études décoloniales tendent à proposer des pratiques pour s'en extraire.

Dans son article intitulé « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. »²⁷ Mignolo prend la conférence de Bandung comme point de départ d'une pensée de la décolonialité laquelle « se situait politiquement dans la décolonisation, non dans le capitalisme ou le communisme » (Mignolo, 2013 : 182), refusant alors les épistémès et paradigmes préexistants au profit de nouveaux modèles. Dans ce même article, Mignolo travaille la question centrale de la pensée décoloniale : il s'agit pour les anciens et actuels colonisés de « se déprendre et penser à l'intérieur de leurs frontières épistémologiques et ontologiques propres » (*ibid*, 185). Mignolo appelle cela être « épistémologiquement désobéissant » (*ibid*, 185) et élabore en ce sens ce qu'il nomme une pensée frontalière : « La décolonialité suppose la désobéissance épistémologique, car la pensée frontalière est par définition la pensée en extériorité, dans l'espace et le temps que l'auto-narration de la modernité inventa en guise d'extériorité pour légitimer sa logique coloniale propre. » (*ibid*, 190). Autrement dit, ce que Mignolo nomme « la pensée frontalière », est une épistémologie qui s'élabore en dehors des lieux de savoir produit par la modernité, lieux qui sont à la fois territoriaux et épistémologiques. Ces lieux, en s'auto désignant « centre du monde » ont participé à la création d'une hiérarchie des savoirs et des

²⁵ *Tumultes*. Pluriversalisme décolonial. 2017/1, n°48, 210 p.

²⁶ J'emploierai ici les termes « colonialité » et « décolonialité », tels qu'employés par Mignolo dans cet article, pour désigner ce qui a trait à l'idée de colonie ainsi qu'à sa déconstruction.

²⁷ MIGNOLO, Walter. Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. **In** : *Mouvements*. 2013/1, n°73, p. 181-190.

peuples, ce qui a légitimé l'entreprise coloniale. La pensée décoloniale est donc frontalière parce qu'elle se situe « autour » de ces lieux de savoir sans en être périphérique. Elle les traverse aussi par les phénomènes de migration. Mignolo nous dit qu'elle résulte de la « conscience immigrante » de la modernité, mais n'est ni impériale ni territoriale (*ibid*, 183).

Si Mignolo pointe la conférence de Bandung comme point de départ d'une pensée de la décolonialité, laquelle s'élabore donc en dehors de tout cadre réflexif hérité des empires quels qu'ils soient, le chercheur Luis Martinez Andrade souligne une autre date clef de la pensée décoloniale : 1492²⁸. L'invasion de l'Amérique représente le premier acte de violence coloniale se traduisant par une volonté d'éradication d'un monde. Luis Martinez Andrade considère ce moment comme le début de « l'occultation de l'autre ». Il voit dans cette entreprise de conquête l'articulation de

la modernité (comme production d'une subjectivité déterminée), le capitalisme (comme accumulation originaire de la terre des indigènes) et le processus de colonisation de l'Amérique latine). [...] La raison comme instrument de domination détermine donc à partir du 15^{ème} siècle une nouvelle ontologie. (Martinez Andrade, 2017 : 90)

Ainsi, bien que Luiz Andrade désigne le fondement de la colonisation comme socle de la pensée décoloniale, il rejoint Mignolo à propos de la hiérarchisation des ontologies et des savoirs comme noyau de la décolonialité. C'est donc à cela que doit s'attaquer en premier lieu une démarche décoloniale. En effet, la pensée décoloniale est animée par l'impératif de décolonisation du savoir puisque, comme nous disent Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun en introduction de la revue *Tumultes*²⁹: la « décolonisation à laquelle [ont succédé] d'autres formes de dépendance politique et économique [n'a pas mis] fin à la « colonialité » ». Autrement, l'état de fait dénommé « postcolonie » par les penseurs du postcolonialisme ne désigne pas une fin de la colonie, mais au contraire sa continuité sous des aspects différents, politique, économique, idéologique. Dans ce même article, les deux chercheuses précisent que

la démarche décoloniale se caractérise par une double dimension. Elle se propose d'abord de dévoiler les différentes formes de violence issues de la « modernité coloniale », c'est-à-dire d'affirmer que la modernité européenne est intrinsèquement coloniale et destructrice et non de

²⁸ MARTINEZ ANDRADE, Luiz. Le capitalisme comme religion. La théologie de la libération au tournant décolonial. **In** : *Tumultes*. 2017/1, n°48, p. 87-100

²⁹ ALI, Zahra ; DAYAN-HERZBRUN, Sonia. Présentation. **In** : *Tumultes*. 2017/1, n°48, p. 5-13

considérer la colonisation comme une de ses conséquences contingentes. Elle entend aussi développer des manières de vivre et de penser le monde qui mettent à égalité toutes les humanités et non pas celles qui se réclament d'un universalisme abstrait, eurocentrique et excluant. [...] C'est avant tout entendre et écouter les voix de celles et ceux que l'on croyait avoir réduits au silence. (Ali, Dayan-Herzbrun, 2017 : 6).

Dévoiler les violences permettrait alors de panser / penser les plaies de la modernité coloniale avec comme objectif une équité épistémique et surtout une parole rendue à ces voix que la colonisation a voulu faire taire. Elles ajoutent ensuite que le processus décolonial passe par la prise en compte « d'autres pratiques économiques, intellectuelles et esthétiques, d'autres rapports à la connaissance, à des manières plurielles d'être au monde. » (*ibid* : 7).

L'essai de Ngugi wa Thiong'o *Decolonising The Mind : the politics of language in African literature*³⁰ place la pratique à la base du geste décolonial. Dans ce texte important, il revendique l'abandon de l'écriture en anglais, langue du colonisateur, au profit du kikuyu, sa langue maternelle. De fait, de nombreux intellectuels décoloniaux qui seront sollicités dans mon travail ont également eu une pratique activiste à l'image des illustres Césaire, Fanon ou encore Memmi dont les pensées fondatrices restent actuelles. La pratique esthétique d'un Glissant, déjà cité précédemment, est également soeur d'une pensée décoloniale. Sa poétique de la relation qui considère « l'identité comme relation, comme produit jamais fixe d'une relationalité, cette relation étant poétique, au sens premier, dans son indétermination » est décoloniale parce que, nous disent Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun, « le décolonial n'est pas seulement théorie. Il est également esthétique, d'une esthétique délibérément campée entre plusieurs mondes. » (Ali, Dayan- Herzbrun : 9).

J'ajouterai ensuite que cet éclatement des références participe à la constitution même de l'approche décoloniale. Le titre de la revue *Tumultes* qui y est consacré « Pluriversalisme décolonial » témoigne de l'importance accordée à la pluralité des épistémès. En effet, dans son article « Universalisme ou pluralisme ? »³¹ Fátima Hurtado Lopez, retrace l'historique du concept de « pluriversalisme », dont on doit la paternité à l'anthropologue argentin Enrique Dussel : « Relativisant la centralité ainsi que la prétention hégémonique de l'*uni*-versalisme abstrait moderne sans pour autant défendre un relativisme postmoderne, [Dussel] a cherché à

³⁰ THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonising the Mind : the Politics of Language in African Literature*. London : J.Currey, 1986, 114 p.

³¹ HURTADO LOPEZ, Fátima. Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine. In : *Tumultes*. 2017, vol. 48, n°1, p. 39 - 50.

rendre possible un universalisme plus authentique, concret et *pluri-versel*. » (Hurtado Lopez, 2017 : 45)

D'un point de vue méthodologique, cela signifie donc que « les approches décoloniales ne constituent pas un courant de pensée homogène. Elles ne proposent pas une méthodologie bien définie ; elles regroupent des démarches pluridisciplinaires, théoriques, politiques et esthétiques variées. » (Ali, Dayan-Herzbrun, 2017 : 12). Tout comme les participants de la conférence de Bandung refusaient de choisir entre le communisme ou le capitalisme, et donc de s'enfermer dans un paradigme limité, les approches décoloniales se grandissent du fait même de leur variété. Je partage à ce propos le commentaire de Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun :

Tenter d'en dessiner des contours trop précis, d'en déterminer une genèse serait donc à l'encontre de ce que nous pensons qu'elle signifie pour nous : une manière de penser et d'agir qui s'émancipe des binarités forgées par l'eurocentrisme, [...] ainsi que de la prétention à un universel partagé mais venu d'en haut, et d'une modernité destructrice et excluante. (Ali, Dayan-Herzbrun, 2017 : 12)

Voilà pourquoi ma réflexion rassemblera un corpus construit entre Afrique et Premières Nations et puisera autant dans les approches littéraires qu'anthropologiques. C'est également pour cela qu'il me semble important de prendre en compte les discours politiques portés par les auteurs des corpus.

Théories de l'animisme : définition d'un concept

Avant d'étudier la façon dont considérer l'animisme en tant qu'approche décoloniale, il me paraissait nécessaire d'en interroger les précédents usages. Dans les pages suivantes, je présenterai un court historique de la notion d'animisme afin de poser les jalons de ma propre réflexion.

- « Ancien animisme »

L'anthropologue britannique Edward Tylor fût le premier à utiliser le terme « animism » dans

son ouvrage *Primitive culture*³² paru en 1876. Défini comme une « doctrine de l'âme », l'animisme y était fondé sur un double dogme : la croyance à l'âme (autrement dit à un esprit) et à une vie après la mort, et la croyance en des divinités directrices et des divinités intermédiaires (Tylor, 1994 : 23). L'âme qui habite le corps donne la vie et la faculté de penser et d'agir (Tylor, 1994 : 161), de là viennent les rêves et les visions (Tylor, 1994 : 450). La définition de Tylor était néanmoins porteuse d'une forte charge idéologique parce qu'elle présentait également l'animisme comme le degré zéro de la croyance. Si le concept s'est modifié depuis, le terme a été néanmoins conservé. L'argument principal de cette première théorisation de l'animisme est également toujours valable : chaque être du monde animal, végétal et minéral possède un esprit capable de circuler en toute chose, pouvant apparaître aux vivants durant leur rêve et perdurant après la mort du corps physique.

- « Nouvel animisme »

* *Animisme relationnel*

Les définitions de l'animisme ensuite théorisées par l'anthropologie sont toutes basées sur l'idée du relationnel. Autrement dit, l'animisme est un mode d'être qui se définit selon les relations qui s'établissent entre les différentes personnes (qu'elles soient humaines ou non-humaines). Cette approche pense l'animisme comme une ontologie ou une épistémologie.

Alfred Irving Hallowell est le premier à avoir théorisé l'animisme relationnel. Il défend, dans le chapitre *Ojibwa ontology, behavior and world view* de son ouvrage *Contributions to Ojibwe studies*³³, l'idée selon laquelle les actions des personnes fournissent les clefs permettant de saisir leur vision du monde. C'est donc en observant les relations entre personnes chez les Ojibwa qu'Hallowell a pu comprendre leur vision animiste.

Selon Hallowell, la classe des personnes n'est pas limitée aux humains. Les personnes sont des êtres relationnels constitués par leurs interactions diverses avec autrui. J'ai pu remarquer lors de mon séjour dans les communautés Innu de Maliotenam et d'Ekuanitshit que le terme Numushum (= grand-père) était employé dans différentes situations. Ainsi, un petit enfant peut l'utiliser pour s'adresser à son grand-père, mais c'est également ce mot qui va servir à

³² TYLOR, Edward. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London : Routledge / Thoemmes, cop. 1994, 470 p.

³³ HALLOWELL, Alfred Irving. *Contributions to Ojibwe studies*. Lincoln : University of Nebraska Press, cop. 2010, 634 p.

s'adresser à l'ours (on va dire « Numushum » pour s'adresser à l'ours, tandis qu'on va utiliser le terme « mashk^u » pour dire « un ours »), enfin j'ai également entendu des Innu saluer avec la formule « kwei kwei Numushum » (= bonjour grand-père) les pierres chauffées à la braise qui allaient servir à fournir la vapeur de la tente de sudation ou la fumée permettant le fumage des peaux de caribous. L'affirmation d'Halliwell, à savoir que la relation unissant les êtres importe plus que leur statut d'humain ou de non-humain, fait donc sens en contexte Innu.

Halliwell explique également que le but central des Ojibwa est de vivre « a life in the fullest sense », en s'appuyant sur une bonne coopération entre humains et non-humains. Cette conception holistique³⁴ des choses et cette idée de bonnes relations, d'équilibre, devient un élément central des nouvelles acceptions de l'animisme.

L'apport majeur d'Halliwell fût de pointer l'inadéquation des conceptions occidentales pour décrire et comprendre le monde Ojibwa. Cette volonté de trouver des outils critiques adéquats aux « corpus » étudiés guide également ma démarche de recherche.

** L'animisme comme ontologie*

L'anthropologue Philippe Descola a conceptualisé l'animisme comme une façon d'être au monde. C'est de son expérience auprès des Achuars d'Amazonie que découle sa définition. Dans son ouvrage *Par delà nature et culture*, paru en 2005, Descola définit différentes façons d'être au monde basées sur ce qu'il appelle des schèmes. Il distingue donc différents types de schèmes rassemblés sous l'ensemble des « schèmes de la pratiques » qui correspondent à la « manière dont un groupe humain schématise son expérience » (Descola, 2005 : 157). Ceux-ci se construisent à partir de deux notions : identification et relation. L'identification correspond au rapport à soi : moyen par lequel chacun établit des différences et ressemblances entre soi et les autres et définit donc les comportements et propriétés qu'il s'attribue. La relation est entendue comme le rapport à l'autre, rapport repérable par des comportements typiques et se traduisant dans des normes sociales concrètes (Descola , 2005 : 164 - 165). Descola va donc établir son analyse des schèmes à partir du rapport entre physicalité et intériorité, qui eux, vont fonder la relation et l'identification. « Intériorité » et « physicalité » sont définis ainsi :

Par le vague terme d'« intériorité », il faut entendre une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver. On peut aussi y inclure les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le

³⁴ CF note 8

souffle ou l'énergie vitale. [...]

Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde [...] La physicalité n'est donc la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques, c'est l'ensemble des expressions visibles et tangibles que prennent les dispositions propres à une entité quelconque lorsque celles-ci sont réputées résulter des caractéristiques morphologiques et physiologiques intrinsèques à cette entité. (Descola, 2005 : 168, 169)

L'animisme fonctionne donc selon le schème suivant : « nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes » (Descola, 2005 : 176). Les caractéristiques engendrées par ce schème sont donc :

- L'imputation par des humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur.
- L'idée d'une continuité matérielle unissant tous les organismes (continuité de la substance, discontinuité de la forme).
- La capacité de métamorphose reconnue aux êtres pourvus d'une intériorité identique : un humain peut s'incorporer dans un animal ou une plante, un animal adopter la forme d'un autre animal, une plante ou un animal ôter son vêtement pour mettre à nu son âme objectivée dans un corps d'homme.
- Un dialogue permanent entre les esprits.

** Le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro*

L'anthropologue brésilien Viveiros de Castro a, comme Philippe Descola, consacré la majorité de ses recherches aux peuples amérindiens d'Amazonie. Il est connu pour avoir conceptualisé le perspectivisme, notamment à travers l'observation des interactions entre chasseur et animal dans le cadre de la chasse au jaguar chez les Achuar.

Le perspectivisme est une conception du monde selon laquelle les points de vue créent des mondes et établissent ce qui est humain ou non humain (Viveiros de Castro, 1998 : 560). Les existants s'y conçoivent comme humains, ou comme « I/you » par rapport à celles et ceux qui sont non-humains ou « it/they » : « Tous les êtres vivants voient le monde de la même façon. Ce qui change, c'est le monde qu'ils voient »³⁵ (*ibid* : 477). Ainsi, lors de la chasse le chasseur et le jaguar se voient mutuellement comme humain et non-humain.

³⁵ « All beings see the world in the same way. What changes is the world that they see. »

Tania Stolze Lima, qui a théorisé conjointement le perspectivisme parle de réciprocité des perspectives (Stolze Lima, 1996 : 29), l'homme et le monde se reflètent l'un l'autre. Tania Stolze Lima met également l'accent sur le point de vue, au sens du regard que chacun va porter sur le monde qui l'entoure. Le point de vue correspond alors à ce qui est perçu. Tania Stolze Lima considère que les individus perçoivent des univers différents selon leur appartenance à une catégorie de type humain ou non humain.

C'est ce point de vue qui articule l'altérité réelle (ce qui est) et l'identité virtuelle (ce qui est vu) dans une relation (1996 : 35).

Autrement dit, le point de vue est l'outil permettant de capturer la spécificité de la relation. Un chamane communiquant avec un porc peut saisir le point de vue du porc. Le point de vue de l'autre est parallèle à celui de l'humain.

Eduardo Viveiros de Castro circonscrit quelques notions permettant de mieux saisir sa proposition perspectiviste. L'âme est un ensemble de dispositifs perspectifs et cognitifs. Le corps est une enveloppe physique (végétale, minérale, humaine ou animale) pouvant changer. Cette enveloppe abrite un ensemble d'affects et de capacités. Elle est constituée d'un « ensemble de manières et de modes d'être qui constitue un habitus, un éthogramme [...] à l'origine des perspectives » (Viveiros de Castro, 2009, p 40). Ainsi la perspective n'est pas une représentation car elle est ancrée dans le corps. Pour accéder au point de vue de l'Autre, le corps doit être transformé par le chamanisme pour modifier l'habitus à l'origine de la perspective. Le shaman voulant percevoir ce que voit le porc devra modifier son corps (par la prise de substance psychotrope par exemple) afin de modifier l'ensemble d'affects et de capacités desquels émanent sa perspective.

L'esprit est « une multiplicité virtuelle excessivement dense. » (Viveiros de Castro, 2007 : 48) que les humains peuvent saisir par l'entremise de chamanes. En clair « le non-humain possède une humanité cachée sous une enveloppe corporelle et des affects non-humains, et n'est visible qu'aux chamanes (Leroux-chartre, 2014 : 36). À l'inverse de Philippe Descola qui définit l'animisme comme une catégorie figée, Eduardo Viveiros de Castro n'en donne pas de définition à proprement parler. Il le décrit plus comme un fonctionnement, un processus.

La conception du monde perspectiviste implique que les entités personnelles ne soient pas figées : humains, animaux, esprits. La personne est un devenir-autre puisqu'elle est en constant façonnage. Viveiros de Castro emploie la formule du devenir à Deleuze et Guattari :

« Ce mouvement instantané sur place que Deleuze appellera devenir. *Le devenir est une double torsion.* » (Viveiros de Castro, 2009, p. 184) écrit-il pour qualifier la relation perspectiviste.

Le rêve, lui est un moyen privilégié de communication dans lequel les êtres peuvent se contacter entre eux, et ce même s'ils habitent un domaine ontologique différent (humain, animal, végétal, minéral ou non humain). Ce sont leurs âmes, et non leurs corps, qui rentrent en contact dans leurs rêves (Kohn, 2007 : 12).

Enfin, l'anthropologue britannique Tim Ingold a également apporté sa contribution à la théorisation d'un animisme relationnel. Selon lui, on ne peut pas réduire l'animisme à un ensemble de croyances attribuant une subjectivité à des individus et objets non humains. Plus complexe, l'animisme est une manière d'être vivant dans un monde lui-même en naissance continue :

It is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within beings of all kinds, more or less person-like, continually and reciprocally being on another inter existence. The animacy of the lifeworld, in short, is not the result of an infusion of spirit into substance, or of agency into materiality, but is rather ontologically prior to their differentiation.³⁶

L'animisme est un système ontologique dont Ingold dit qu'il est une « poetics of dwelling », autrement dit une poétique d'être au monde, une façon d'habiter un monde en mouvement.

Dans ce travail de thèse, je compte observer comment l'animisme, en tant qu'épistémologie, est pertinent pour travailler les textes des auteurs choisis. J'emprunterai certains éléments des définitions données précédemment et les confronterai aux textes de mon corpus de même qu'à certaines observations tirées de mes séjours et terrains. Deux de ces théories retiennent plus particulièrement mon attention. Tout d'abord la schématisation proposée par Descola et qui s'articule autour des notions d'intériorité et de physicalités ainsi que d'un dialogue constant des esprits. Ensuite la proposition de Viveiros de Castro qui, avec le perspectivisme, envisage la multiplicité des points de vue et la coexistence de différents univers, comme constitutive

³⁶ C'est le potentiel dynamique et transformateur de l'ensemble du domaine des relations parmi les êtres de toutes sortes, mais plutôt des personnes, d'être continuellement et réciproquement sur une autre mode d'existence à l'autre. L'aspect animiste du monde vivant, pour faire court, n'est pas le résultat d'une introduction de l'esprit dans la matière, ni d'une introduction de l'agentivité dans la matérialité, mais est plutôt ontologiquement antérieur à leur différenciation. (Ingold, 2006 : 10)

d'un mode de relation à l'autre.

J'aurai l'occasion, tout au long de ce travail, de revenir sur ces différentes définitions et de les affiner au contact de ma réflexion. C'est d'ailleurs à cela que fait référence le pluriel du terme « animismes » dans mon titre, assumant par là la variété des approches et des propositions qui nourriront ma réflexion centrale.

Problématique

** Afrique et Premières Nations, sortir des « ghettos » théoriques*

Mon corpus principal s'articule donc autour de deux ensembles littéraires : l'Afrique Subsaharienne d'une part, et la littérature des Premières Nations, plus particulièrement celle de la Nation Innu au Québec³⁷ d'autre part. Par souci de précision et pour faciliter ma démarche, je me limite aux littératures francophones³⁸. On retrouve chez les intellectuels et écrivains de ces deux champs la même volonté d'émancipation d'un « ghetto » culturel favorisé par des facteurs historiques. Ainsi, de nombreuses voix³⁹ se sont élevées ces dernières années pour dénoncer la tentation de « l'étiquetage » théorique qui, isolant ces littératures entre elles et les examinant à la lumière de paradigmes identitaires, les empêcherait de rayonner et donc sous-estimerait la richesse de leur potentiel critique. Sami Tchak, écrivain togolais, dans la postface de l'ouvrage *Désir d'Afrique* dirigé par Boniface Mongo Mboussa, écrit qu'il est nécessaire pour les littératures africaines « d'introduire leur médiocrité dans la médiocrité des autres, et leurs splendeurs dans les splendeurs des autres »⁴⁰. Cette nécessité pour la littérature de « faire réseau » est également soulignée par Achille Mbembe⁴¹, il y voit la condition *sine qua non* de son émancipation achevée, à l'image d'un continent affranchi des uniques dialogues empire - post-colonies. De même, la critique et écrivain Cree Emma Larocque nous invite à considérer les littératures des Premières Nations

³⁷ Voir annexe 1.

³⁸ Cependant, je ne m'intéresserai pas, ici, à l'idée de francophonie en tant qu'ensemble politique ou culturel.

³⁹ WABERI, Abdourahman. Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire. *Notre librairie, revue des littératures du Sud*. Paris, septembre, décembre 1998, n°135, p. 8 - 15. LE BRIS, Michel ; ROUAUD, Jean. *Pour une Littérature-monde*. Paris : Gallimard, 2007, 342 p

⁴⁰ MONGO MBOUSSA, Boniface (dir.). *Désir D'Afrique*. Paris : Gallimard, 2002, 330 p. (Collection Continents noirs)

⁴¹ MBEMBE, Achille. Le temps de l'Afrique viendra. *In* : *Le débat*. Paris : Gallimard, n°163, janvier 2011, p.146 - 152

au-delà de leur seule « amérindianité »⁴².

Le rapprochement de ces deux corpus, s'il peut sembler aléatoire est au contraire fécond. J'y vois une manière de construire de nouveaux modes d'analyses. Puisque le paradigme postcolonial ne fonctionne pas pour approcher le corpus des Premières Nations - qui évolue bel et bien dans un contexte de colonisation effective - nous sommes de fait forcés d'ouvrir notre champ critique. Cela répond d'ailleurs aux exigences de l'approche décoloniale telle que formulée par Walter D. Mignolo : parce que « la décolonialité est originaire du tiers-monde (sic), dans la diversité de ses histoires locales et de ses époques [...], la pensée qui l'accompagne est nécessairement singulière ». C'est cela qu'il appelle « la pensée frontalière. ». (Mignolo, 2013 : 181). Cette dernière résonne particulièrement dans le cadre de notre rapprochement entre Afrique et Premières Nations, parce qu'elle « ne se laisse pas saisir par des territoires étatiques ou des disciplines universitaires constituées. » (*ibid*).

Par ailleurs, cette pensée – tout comme la réflexion que je souhaite mener ici – ne se circonscrit pas à un unique espace non occidental⁴³, elle traverse un monde contemporain en mouvement et emprunte « les routes de dispersions [...] transmises par les migrants du tiers-monde au premier monde » (*ibid*). « La pensée frontalière », nous dit encore Mignolo, « crée les conditions d'une liaison de l'épistémologie frontalière et de la conscience immigrante. Elle permet de dissocier cette épistémologie des épistémologies territoriale et impériale. » (*ibid*, 183). Les routes de dispersion, qui suivent des chemins migratoires⁴⁴ sont des canaux de circulation du savoir et des hommes et amènent la porosité épistémologique pour qui veut bien la considérer. Il s'agit néanmoins de garder à l'esprit les lieux d'où les réflexions s'énoncent. Si Mignolo appelle une pensée frontalière, il le fait *depuis* Duke, une des plus prestigieuses universités du monde occidental. Si je souhaite construire une réflexion comparée entre Afrique et Premières Nations, en proposant l'animisme comme un outil critique, je le fais *depuis* la Sorbonne Nouvelle et l'Université de Montréal, deux institutions universitaires francophones reconnues. Loin de penser que cela discrédite automatiquement le travail fourni,

⁴² LAROCQUE, Emma. Opening Address. In : *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*. [En ligne] Disponible sur : <<http://journals.hil.unb.ca/index.php/SCL/article/view/10193/10534>> (Consultée le 28/08/2013).

⁴³ Par espace non-occidental j'entends « espace réflexif » ou « mode de pensée ». En effet, il peut être contestable de qualifier les Premières Nations de non-occidentales, puisqu'elles sont de fait situées en Amérique du Nord.

⁴⁴ Il me semble important de relever ici que les routes migratoires (si elles sont multiples et régies par des paramètres nombreux), ne sont pas déconnectées des dynamiques coloniales. Bien des migrations s'effectuent des anciennes colonies vers les métropoles, ne serait-ce que pour des raisons de similitudes de langues parlées.

il me semble nécessaire de le rappeler et de le garder en tête. Car l'approche décoloniale vaut pour tous les acteurs de la colonialité. Aller jusqu'au bout d'une telle réflexion supposerait alors que la circulation des idées s'effectue dans un mouvement constant entre les différentes épistémologies et lieux de savoirs.

En outre, cette traversée des outils critiques (qui voyagent avec les hommes) nourrit la pensée frontalière, laquelle, nous dit Mignolo : « se définit par ses processus de pensée et d'action décoloniaux. Ses acteurs et ses institutions relient la société politique et le monde non-européen/étasunien avec ceux qui émigrent de ce monde vers « l'Europe occidentale de jadis ». » (*ibid*, 190). Puisque la colonialité a mis en contact - de façon violente et pour une partie subie - des mondes variés, la décolonialité passe par une façon de se déprendre des mécanismes coloniaux hérités tout en continuant à habiter ces mondes mêlés. À ce propos, nous pouvons d'ailleurs relever que Miano revendique le terme *frontalière* pour définir sa propre identité. Nous aurons l'occasion d'y revenir longuement dans cette thèse.

C'est dans ces rapprochements entre les mondes, à l'image de celui que nous opérons dans ce travail entre Afrique et Premières Nations, que la pensée frontalière se fait alors la plus féconde. Elle nous invite à prendre des libertés avec les épistémologies territoriales, à s'en extraire, les contourner. Elle incite les chercheurs à s'y autoriser, et ainsi augmenter les porosités épistémologiques. « La pensée frontalière qui mène à l'option décoloniale est en train de devenir une manière d'être, de penser, et de faire de la société politique globale. » (*ibid*) écrit-il encore. Évoquer la société politique globale comme contexte d'évolution d'une pensée frontalière c'est aussi prendre en compte les interactions entre les différents espaces à décoloniser. Je verrai tout au long de ce travail que les dialogues activistes, appelant à une convergence des luttes minorisées, trouvent des échos dans les textes de mon corpus. La perspective décoloniale envisagée dans cette thèse quittera alors le champ littéraire pour embrasser d'autres enjeux dont la variété est, nous l'avons dit, intrinsèque à l'approche défendue ici.

* *Le prisme animiste*

Si le rapprochement entre ces deux corpus résonne avec l'approche décoloniale, il faut cependant, pour la pertinence de ma réflexion, trouver un point d'accroche. Comme je l'ai expliqué dans l'avant-propos de ce travail, c'est l'animisme qui jouera ce rôle. D'abord motif

thématique récurrent dans les différents textes de Sami Tchak, Léonora Miano, Rita Mestokosho, Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine, il m'est vite apparu que par sa signification même, l'animisme pouvait agir comme élément de comparaison. Comme les esprits volent d'un corps à l'autre et entrent en conversation, les textes choisis se croisent et s'interpénètrent au delà des frontières établies par les champs littéraires. L'animisme permet alors de sortir les oeuvres de leurs contextes géographiques et culturels pour les placer dans un mouvement dialogique et en circulation. Les différents textes se répondent et se déplacent alors dans leurs espaces critiques. Un texte innu pourra être analysé à la lumière d'une théorie issue des études africaines, et vice versa. Ce faisant, ils interrogent les catégories institutionnelles et politiques dans lesquelles sont pris les auteurs et leurs thématiques ainsi que les dynamiques internationales où s'inscrivent ces corpus.

Bien entendu, il ne s'agira pas de considérer l'animisme comme une composante culturelle figée et semblable dans deux champs géographiques et culturels différents, mais plutôt de tirer parti de sa dimension ontologique et conceptuelle pour porter un autre regard sur les textes. Les différentes références anthropologiques de ce travail varieront donc selon leurs usages. Lorsqu'il s'agira de caractériser un emploi précis comme les allusions au rite de la tente tremblante⁴⁵ chez les Innu, dans tel poème de Joséphine Bacon, ou à l'organisation traditionnelle d'un village bantou dans un roman de Léonora Miano, j'aurais recours à des ouvrages théoriques en traitant de façon spécifique⁴⁶. Cela évitera ainsi, je l'espère, les réflexions biaisées et / ou généralisantes. En revanche, pour formuler une réflexion englobant les deux corpus, j'aurai alors recours à des théories moins ciblées, à l'image du perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro qui, s'il est ancré dans un travail de terrain avec les peuples amazoniens, construit néanmoins une réflexion sur les modes d'être au monde qui dépassent les Achuars⁴⁷. Je chercherai alors, au moyen de ces théories, à questionner la façon dont l'idée d'une intériorité en mouvement commune à différentes cultures peut nous aider à renverser une situation de colonialité discursive.

⁴⁵ La tente tremblante est le rituel au cours duquel le shaman invoque les esprits des Maîtres des animaux afin que ces derniers lui donnent des informations sur la chasse à venir.

NAMETAU INNU. Mémoire et connaissance du Nitassinan. La tente tremblante. [En ligne] Disponible sur <<http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/spiritualite/cosmogonie/60/136>> (consulté le 20/08/2016)

⁴⁶ Par ailleurs, la plupart des références anthropologiques précises sollicitées dans ce travail, entre autres les cultures d'Afrique subsahariennes, proposent des auteurs issus de ces mêmes cultures, ce qui limitera alors la position de surplomb dans la production du savoir.

⁴⁷ Notamment son ouvrage *Métaphysiques Cannibales* (Presses Universitaires de France, 2009) qui met en perspective la pensée Achuar avec Deleuze et Guattari et Lévi-Strauss.

En somme, je propose de considérer l'animisme comme une pensée frontalière. Suivant ainsi les arguments formulés par les intellectuels des champs étudiés eux-mêmes, à l'image des intellectuels Nigérian et Anishinaabe, Wole Soyinka et Basil Johnston qui chacun ont souligné l'importance de repenser les épistémologies en considérant ce que le premier nomme « world view » et le second « positioned knowledge ».

Ma problématique de travail est alors la suivante : Comment, à partir d'un corpus littéraire contemporain composé de romans et de poèmes de Léonora Miano, Sami Tchak, Rita Mestosh, Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine, penser l'animisme comme une épistémologie décoloniale ?

C'est dans un double mouvement que mon questionnement s'opère. Je propose de considérer l'animisme, en tant qu'être au monde, comme un outil nous permettant d'approcher les textes. Mais aussi de tirer, de cette mise en scène littéraire de l'animisme, des outils me permettant de le penser comme une épistémologie. En effet, l'enjeu de ce travail sera d'observer les problématiques et enjeux soulevés par la lunette « animisme ». Plus qu'une spiritualité, telle que décrite par les premiers anthropologues, je choisis d'abord de le nommer « être au monde »⁴⁸. Je poursuis ensuite ma réflexion en proposant l'animisme comme une épistémologie. Par épistémologie, j'entends théorie de la connaissance et des savoirs ; savoirs qui sont eux-mêmes tout autant pratiques que théoriques. Shawn Wilson, chercheur Cri, définit l'épistémologie comme la façon dont nous pensons le monde⁴⁹. Ainsi, je considérerai l'animisme comme une épistémologie située. Penser une épistémologie « située » me permet également de mettre à mal le diptyque centre / périphérie théorisé par les études postcoloniales. Autrement dit, il s'agit d'abolir une certaine hiérarchisation des savoirs pour remettre en jeu les relations qui sous-tendent les différents acteurs culturels à l'échelle mondiale. En outre, cette remise en question est plébiscitée par la critique littéraire autochtone, à l'image de la chercheuse d'origine Ojibway et allemande Kimberly M. Blaeser

Walter Mignolo propose, d'utiliser l'expression « sensibilité au monde ». Il désigne par là les interactions qu'entretient chaque individu avec son environnement proche, lesquelles varient selon le contexte géographique social et culturel dans lequel évolue l'individu. Mignolo préfère « Sensibilité au monde » et non pas « vision du monde » [car] cette expression privilégiée par l'épistémologie occidentale fait barrage aux affects et aux champs sensoriels par-delà la vision. » (Mignolo, 2013 : 185). En l'occurrence, il me semble que l'expression que je privilégierai « être au monde », ne fait barrage ni aux affects, ni à l'expérience des sens.

⁴⁹ Wilson Shawn, *Research is Ceremony, Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg : Fernwood Publishing. 2008, 144 p.

selon laquelle un travail d'interprétation littéraire, uniquement à partir de théories non autochtones, fait violence aux textes autochtones et rejoue la colonisation. En effet, une telle approche calquerait des dynamiques de surplomb d'un centre critique sur des récits marginalisés (Nalaeser, citée par St Amand, 2010 : 36).

** Chercher en outsider, posture et méthodologie*

La réflexion proposée par Mignolo sur la pensée frontalière, qu'il qualifie également d'« épistémologie frontalière », nourrit mon propos sur l'animisme en tant qu'épistémologie, d'autant plus qu'il s'agira ici de construire des ponts entre différents corpus et lieux d'énonciations. « L'épistémologie frontalière », nous dit-il, « va de pair avec la décolonialité. Celle-ci se concentre sur la modification des termes de la discussion et non pas seulement sur son contenu. » (Mignolo, 2013 :183).

Ce que souligne ici Mignolo jouera un rôle particulier tout au long de ce travail. En effet, la « modification des termes de la discussion » suppose d'accorder une attention à la posture du chercheur ainsi qu'aux méthodologies employées. Considérer la recherche comme un lieu de tension est, à mon sens, la première étape de construction d'une approche décoloniale. Linda Tuhiwai Smith, chercheuse Mahori, rappelle également que « research is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions. » (Tuhiwai Smith, 1999 : 5). De fait, la recherche est une des façons dont le système colonial et impérial s'est mis en place et se régule encore aujourd'hui. Linda Tuhiwai Smith l'explique de cette façon :

It is regulated through the formal rules of individual scholarly disciplines and scientific paradigms, and the institutions that support them (including the state). It is realized in the myriad of representations and ideological constructions of the Other in scholarly and « popular » works, and in the principles which help to select and recontextualize those constructions in such things as the media, official histories and school curricula. (Smith, 1998 : 6,7)

L'approche décoloniale doit donc prendre en cause ces éléments et avoir conscience des conditions de production des savoirs. Smith souligne, d'une part, l'importance de la prise en compte de paradigmes issus des différentes cultures approchées, mais aussi la nécessité de penser son processus de recherche. Elle rappelle alors que les méthodologies autochtones accordent une place importante aux protocoles. Certaines conduites à tenir font partie

intégrante de la recherche elle-même⁵⁰ (Smith, 1998 : 15)⁵¹.

Par ailleurs, lorsque j'ai commencé à entrer en contact avec différentes communautés Innu, je ne l'ai pas fait en ma qualité de chercheuse mais en celle de reporter radio. Non pas qu'elle me semble plus acceptable, après tout l'exotisme est présent dans bien des regards, mais parce qu'elle était à mon sens plus honnête. Non pas anthropologue cherchant à observer et analyser des pratiques particulières, je suis entrée à Mani-Utenam dans l'idée de discuter et échanger avec des Innu à propos de leur culture, et plus particulièrement celle présentée au cours du festival de musique que je venais couvrir. Cette première visite m'a également permis de rencontrer des membres de l'Institut Tsakapesh dans lequel j'ai ensuite effectué un stage tel que mentionné en introduction. Cette démarche collaborative, revendiquée par les études autochtones, me permettait d'assumer la recherche comme un lieu de tension, et de me positionner dans ce rapport de force entre le chercheur et son sujet recherche.

De même, participer à un colloque universitaire au Togo, participe de la même démarche. En allant présenter mes hypothèses de recherche à un public universitaire majoritairement ouest-africain, j'ai pu nouer une discussion à propos de mon travail en dehors de mon champ académique.

Considérer la recherche comme un lieu de tension, c'est aussi avoir conscience de sa posture en tant que chercheur. J'ai déjà souligné ma situation de chercheuse française, doublement étrangère auprès de la Nation Innu du Québec, et rattachée, au champ contesté que sont les études africanistes⁵². En définitive, je me positionne vis à vis des corpus étudiées, comme une « outsider ». J'emprunte ce terme à Renate Eigenbrod qui, dans son essai *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*, élabore une réflexion sur son travail et sa position de critique littéraire non-autochtone. Assumer la position d'*outsider*, en opposition à celle d'*insider*, c'est aussi assumer de ne pas faire partie de la communauté, et donc, avec cette posture « marginalisée », de ne pas

⁵⁰ « Indigenous methodologies tend to approach cultural protocols, values and behaviours as an integral part of methodology. They are « factors » to be built in to research explicitly, to be thought about reflexively, to be declared openly as part of the research designed, to be discussed as part of the final and to be disseminated back to the people in culturally appropriate ways and in a language that can be understood. »

⁵¹ « In First Nations and Native American communities there are protocols of being respectful, of showing or accepting respect and reciprocating respectful behaviours, which also develop membership, credibility and reputation. [...] Indigenous researchers speak of the long-term relationships which are established and extend beyond a research relationship to one involving families, communities, organizations and networks. »

⁵² Voir, à ce sujet, le numéro 50 de la revue des Cahiers d'Études Africaines qui revient sur les enjeux des études africanistes au cours des cinquante dernières années. *Cahiers d'études africaines*. 50 ans. 2010 /2-3-4, n°198-199-200, 914 p.

posséder les clés nécessaires à la lecture des œuvres « de l'intérieur ». Eigenbrod pointe alors la remise en cause de ses propres grilles de lecture, bousculée par la découverte de modes de pensée différents du sien (Eigenbrod, 2005 : 4). Elle produit, dans cet essai, une réflexion sur les frontières culturelles et les manières de les dépasser. Elle choisit alors d'assumer le rôle de sa subjectivité dans son activité de chercheuse. Elle explique alterner théorie et narration afin de construire une réflexion s'appuyant tout autant sur des arguments intellectuels que des expériences vécues. Elle désigne cela par l'expression « narrative scholarship », et le considère comme une preuve d'intégrité (Eigenbrod, 2005 : 3). « La démarche théorique de cette chercheuse allochtone », nous dit Isabelle St Amand, « indique que les études autochtones peuvent tirer profit de méthodologies qui reposent sur les traditions intellectuelles autochtones et sur les relations soutenues avec les communautés sans pour autant demeurer figées du point de vue de l'identité ou de l'idéologie. »⁵³ (St-Amand, 2010 : 38). C'est alors une réflexion sur le processus même de la recherche, qui s'engage, visant à « mettre à profit le potentiel herméneutique des théories littéraires élaborées à partir des savoirs autochtones. » (*ibid*). Selon Armand Ruffo, chercheur Ojibwey cité par Renate Eigenbrod pour étayer sa réflexion, il s'agit moins de lire toute la littérature théorique anthropologie disponible à propos des Premières Nations, que de chercher à s'impliquer humainement : « For the outsider [...] it is more a question of cultural initiation, of involvement and commitment, so that the culture and literature itself becomes more than a mere museum piece, dusty pages, something lifeless » (Eigenbrod, 2005 : 43). Avec Ruffo et Eigenbrod, je partage cette préoccupation et souhaite ne pas considérer les textes de mon corpus comme des objets figés. Ainsi, les expériences rapportées tout au long de ce travail ne relèvent pas, à mon sens, de l'anecdote, mais d'une revalorisation du savoir expérientiel et traduisent également la valeur accordée à ce qui a pu m'être partagé quotidiennement lors de ces séjours au Togo ou chez les Innu.

Corpus

⁵³ ST-AMAND, Isabelle. Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec. In : *Études en littérature canadienne*: « L'autochtonie en dialogue: l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques ». 2010, vol. XXXV, n°2, p. 30-52

J'ai choisi de travailler à partir d'un corpus ultra contemporain. Tous les textes étudiés ont été publiés au cours de la dernière décennie. En outre, la plupart des auteurs étudiés se situent eux-mêmes, au sein de leurs œuvres ou bien dans leurs discours extra-textuels, sur un échiquier international mobile. Invités dans des salons, des conférences ou encore des résidences d'écriture, ils se déplacent sur différents continents. Sami Tchak vit ainsi entre la France et Lomé, tandis que Léonora Miano est régulièrement invitée dans les universités américaines ou que les auteures Innu Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon ont été programmées dans des festivals de poésie en Amérique Latine et en Europe.

Ensuite, pour une question de cohérence et pour éviter l'écueil de la généralisation culturelle, je circonscris mon corpus autochtone à une Nation particulière. J'ai alors choisi de me concentrer sur la littérature Innu. Les Innus figurent parmi les auteurs des Premières Nations les plus prolifiques au Québec, et Joséphine Bacon, comme Rita Mestokosho ou Natasha Kanapé Fontaine revendiquent l'importance de la spiritualité et de leur culture traditionnelle dans leurs textes. En outre, l'existence de l'Institut Tshakapesh, à Uashat (Sept-Iles), facilitait la rencontre avec des interlocuteurs pertinents pour mon travail. Enfin, il existe une littérature anthropologique fournie et accessible, je pense notamment aux travaux de Rémi Savard (avec qui Joséphine Bacon a par ailleurs travaillé), qui m'a permis de me familiariser rapidement avec la culture Innu et d'y voir sa mise en scène dans les oeuvres littéraires.

La problématisation du versant africain de mon corpus s'est montré plus complexe, et a fait l'objet d'un cheminement réflexif. Il me semble, comme pour l'état de la question, important de le préciser puisque ce travail de recherche témoigne également de la décolonisation de ma propre démarche. J'avais consacré mes deux mémoires de master à l'étude d'œuvres d'écrivains africains. Ayant alors beaucoup lu, je possédais une relativement bonne connaissance de ce corpus. Lorsqu'il s'est agi de choisir des œuvres pour mon travail de thèse, les deux romans *Al Capone le Malien* et *La saison de l'ombre* se sont rapidement imposés à moi. L'un comme l'autre m'interpellaient parce qu'ils questionnaient les notions de projections exotiques et de renversement d'un discours dominant. J'ai donc travaillé ce rapprochement entre Léonora Miano et Sami Tchak. J'ai tenté, dans un premier temps, de l'expliquer par un argument géographique qui me semble désormais maladroit et réducteur : venant l'une du Cameroun et l'autre du Togo, ils appartiennent à l'ensemble géographique du

Golfe de Guinée, lequel a vu naître le vodu. La tradition animiste y est, de fait encore très présente. Et bien que leurs motivations soient différentes, Miano comme Tchak assument l'importance de ce motif dans leurs œuvres et construisent des univers dans lesquels le visible et l'invisible sont deux motifs récurrents.

Mais la suite de mes lectures ainsi que l'étude de leurs discours « extra-littéraires » (notamment des essais de Léonora Miano) m'ont amenée à considérer leurs œuvres sous un autre regard. L'un comme l'autre ont migré, leurs textes s'énoncent et déroulent des intrigues qui mettent en scène différents lieux. Pour cela, Mignolo dirait certainement d'eux qu'ils sont des écrivains frontaliers. Léonora Miano revendique par ailleurs cette identité frontalière dans son essai *Habiter la frontière*. Il m'est alors apparu qu'une unique justification géographique (dire : ce sont des écrivains africains du Golfe de Guinée) appauvrissait considérablement leurs démarches intellectuelles artistiques.

Si j'ai choisi des romans dont l'action se déroule uniquement sur le continent africain, c'est plus la réflexion qui s'y construit sur l'exotisme, la notion de savoir « situé » et la construction de l'altérité par la co-présence des (ex-)colonisateurs et (ex-)colonisés qui se montrera pertinente pour mes analyses futures. L'utilisation du terme Afrique, dans le titre de ce travail, renvoie alors tout autant à un imaginaire et aux enjeux de décolonisation qui en découlent qu'à un lieu dans lequel sont situés des intrigues et des écrivains.

* *Romans et recueils du corpus principal* :

BACON, Joséphine. *Bâtons à messages, Tshissinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009, 143 p.

BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra, Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013, 104 p.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Ne rentre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012, 75 p.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014, 87 p.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Bleuets et Abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016, 81 p.

MESTOKOSHO, Rita. *Eshi Uapataman Nukum comment je perçois la vie Grand-mère*. Bejibom Books, 2010, 75 p.

MESTOKOSHO, Rita. *Née de la pluie et de la terre*. Paris : Bruno Doucey, 2014, 107 p.

MIANO, Léonora. *La saison de l'ombre*. Paris : Grasset, 2013, 234 p.

MIANO, Léonora. *Les aubes écarlates*, « Sankofa Cry ». Paris : Plon, 2009, 274 p.

MIANO, Léonora. *Contours du jour qui vient*. Paris : Plon, 2006, 274 p.

MIANO, Léonora. *L'intérieur de la nuit*. Paris : Plon, 2005, 208 p.

TCHAK, Sami, *Al Capone le malien*. Paris : Mercure de France, 2011, 304 p.

Présentation des auteurs et des œuvres

Joséphine Bacon

Joséphine Bacon a longtemps œuvré en tant qu'interprète auprès des anthropologues travaillant avec les Innu. Victime dans sa jeunesse des pensionnats, c'est en traduisant les récits traditionnels des anciens aux chercheurs qu'elle a acquis une connaissance approfondie de la spiritualité et de la culture de son peuple. Son œuvre poétique évoque les traumatismes et difficultés encore bien présents dans les communautés (orphelinat, colonisation, grande pauvreté) mais s'attache également à déployer un univers dans lequel la spiritualité et la nature sont vecteurs de guérison et de dignité. La poète s'adresse, dans ses poèmes, à Papakassik le maître des caribous, à la Toundra, mais aussi aux esprits des anciens qui s'incarnent dans ses mots et font vivre une culture dépouillée des artefacts coloniaux.

Elle vit à Montréal.

Bâtons à message / Tshissinuatshitakana (Mémoire d'encrier, 2009)

Premier texte publié de Joséphine Bacon, ce recueil mêle l'évocation des pensionnats et de la perte du mode de vie nomade, la célébration de la culture Innu et la guérison nécessaire pour dépasser les traumatismes de la colonisation.

Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat (Mémoire d'encrier, 2013)

Dans ce recueil Joséphine Bacon a pour interlocuteur la toundra, un immense territoire situé au Nord du Québec et dans lequel les Innu avaient l'habitude de se rendre lorsqu'ils étaient nomades. Ces poèmes célèbrent un territoire naturel, mais aussi spirituel et sacré, la relation à une nature omniprésente et un mode de vie semi-nomade.

Natasha Kanapé Fontaine

Cette jeune poète (née en 1991) engage sa poésie dans une démarche politique. Le rapport à la terre et au territoire, comme entités vivantes, habite son œuvre. La spiritualité innue et une relation très forte à la nature sont revendiquées comme éléments de construction identitaire.

Natasha Kanapé Fontaine est également militante pour les droits autochtones et environnementaux. Co porte-parole de la branche québécoise d'*Idle No More*, elle participe à de nombreuses manifestations en faveur de l'environnement et anticapitalistes.

Elle vit à Montréal.

N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures (Mémoire d'encrier, 2012)

Dans ce premier recueil, la poète explore son identité Innu. Elle s'interroge sur l'Histoire, sa relation au Québec, aux allochtones, à son peuple.

Manifeste Assi (Mémoire d'encrier, 2014)

Écrit après la naissance du mouvement Idle No More, ce recueil est un manifeste militant. Plus radical que le premier, il exprime des revendications politiques et mêle célébration de la « terre-mère » et des cultures autochtones et colère contre les exploitations abusives des ressources naturelles, conséquences de la colonisation.

Bleuets et Abricots (Mémoire d'encrier, 2016)

Avec un extrait du *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire placé en exergue ce texte s'annonce en lutte contre la colonisation. La présence d'Haïti, dans lequel l'auteur a voyagé, ainsi que d'un syncrétisme spirituel mêlant vaudou et spiritualité panindienne contribuent à une proposition poétique qui mêle sortie des réserves et union des colonisés dans une lutte pour l'auto-détermination.

Rita Mestokosho

La poète Rita Mestokosho est fortement engagée dans la défense et la promotion de la culture Innu, ainsi que dans la protection des rivières de sa région menacées par la construction de

barrages hydro-électriques. Membre du conseil de bande d'Ekuanitshit (Mingan), au contraire de Bacon et Kanapé Fontaine, elle vit toujours dans sa communauté, sur la Côte-Nord, au nord du Québec.

Comment je perçois la vie, Grand-mère / Eshi Uapataman Nukum (Beijom Books, 2010)

Ce recueil place la rivière au cœur de ses poèmes. Chaque texte dépeint un univers dans lequel l'homme n'est qu'un être vivant parmi d'autres dans une nature dans laquelle tout circule : esprit, animaux, végétaux, minéraux.

Née de la pluie et la terre (Bruno Doucey, 2014)

Édition augmentée du recueil précédent.

Sami Tchak

Sociologue de formation, cet écrivain togolais est l'auteur d'une œuvre romanesque et théorique remarquable. Subversion, marginalité, l'interrogation des interactions sociales et du détournement de la norme sont au cœur de son travail. Il vit entre la France et le Togo.

Al Capone le malien (Mercure de France, 2011)

Ce roman met en scène un mauvais journaliste français en reportage à la frontière du Mali et de la Guinée. Alors qu'il souhaite écrire un article sur le Balafon sacré, gardé depuis 800 ans au sanctuaire de Niagassola, son reportage tombe à l'eau et il se retrouve coincé dans un riche hôtel de Bamako en compagnie d'escrocs de grandes envergures. Le romancier met en place une multitude de filtres qui viennent brouiller la narration ainsi que les différents discours et énonciations : le regard du blanc, avide d'exotisme, la sorcellerie traditionnelle entourant précautionneusement le balafon sacré, l'illusion du grand banditisme. Couronné par un dénouement rempli d'incertitude, ce texte est un exemple brillant de la manipulation des motifs de l'animisme et de son incarnation au sein même de la structure littéraire.

Léonora Miano

Connue pour ses fortes prises de positions idéologiques, Léonora Miano place la question de la construction identitaire afrodescendante, laquelle passe notamment par des enjeux de mémoire et de réappropriation de la narration, au cœur de son œuvre. Auteure de romans, essais et textes de théâtre, elle construit une réflexion cohérente et militante. Fidèle à l'assertion « toute littérature est politique » qui donne son titre à un des chapitres de son essai *L'impératif transgressif*, elle occupe aujourd'hui une place importante dans le paysage littéraire ainsi que le discours anti-raciste et décolonial en France.

La saison de l'ombre (Grasset, 2013)

Ce texte entend donner voix aux victimes de la traite négrière dont on ne parle pas : ceux qui sont restés et ont subi les enlèvements de leurs proches.

Situant l'action dans un contexte pré-colonial l'auteure recrée dans ce roman un univers vierge de toute influence occidentale. L'action débute après qu'un mystérieux incendie eut frappé le village du clan Mulongo. Une dizaine de membre a disparu, des femmes vont tenter de lutter contre les bouleversements qui s'ensuivent, conséquences de la traite des esclaves.

Léonora Miano propose une lecture de l'histoire des vaincus et démontre combien la logique d'un système de valeurs dépend toujours de la perspective depuis laquelle on l'observe.

L'intérieur de la nuit (Plon, 2005)

Premier roman de cette écrivain, ce texte ouvre ce qu'on appelle sa « trilogie africaine ». Ayané, jeune femme originaire d'un village dans un pays imaginaire d'Afrique centrale, revient chez elle après un long séjour en Europe. Son pays est en proie à une guerre civile. Le temps d'une nuit, une milice nourrie d'idéologie afrocentrée viendra terroriser le village et commettre des crimes.

Contours du jour qui vient (Plon, 2006)

Deuxième volume de la trilogie, ce roman situé dans ce même pays imaginaire met en scène Musango, adolescente accusée d'être une sorcière par sa mère malade. Chassée de son foyer elle va vivre différentes péripéties qui la mèneront des églises d'éveil sectaires à la tanière d'une vieille magicienne. Ce texte est un roman d'apprentissage teinté de mysticisme.

Les aubes écarlates, « Sankofa Cry », (Plon, 2009)

Ce roman clôt la trilogie africaine. On y retrouve Ayané, désormais bénévole dans un orphelinat de guerre. Alors que le pays est toujours meurtri par le conflit, les personnages du premier roman se croisent et tentent de reconstruire un vivre ensemble. L'évocation de l'esclavage comme meurtrissure première du continent pose dans ce texte les jalons de la réflexion développée ensuite par Miano dans l'ensemble de son œuvre.

PARTIE 1. GÉOGRAPHIES ANIMISTES

Chapitre 1. Politiques de l'animisme

1.1. Les structures coloniales. Le premier lien entre Afrique et Premières Nations.

Mon corpus de thèse est parcouru par des dynamiques coloniales et postcoloniales⁵⁴. C'est d'ailleurs ce qui frappe immédiatement lorsqu'on évoque un rapprochement entre Afrique et Premières Nations, bien avant d'aborder la question de l'animisme. Anciennes colonies dont l'effective indépendance fût et est toujours contestée⁵⁵ et Nations colonisées qui tentent d'exister sur des territoires spoliés, ces deux espaces sont encore modelés par les phases impériales amorcées au 19^{ème} siècle.

« Il savait qu'au temps de l'occupation du pays par les Blancs, tout l'édifice social avait été ébranlé » (Miano, 2005 : 79) écrit Léonora Miano à propos d'un des personnages de son roman *L'intérieur de la nuit*. Le chef de village, alors confronté à l'arrivée d'une milice guerrière qui va décimer les siens, souligne avec cette pensée l'impact de la colonisation sur la fragilité des sociétés post-indépendances. De même, la poète Natasha Kanapé Fontaine rappelle dans sa poésie la condition de dominé dont est victime son peuple : « Peuple à genoux / attend ta délivrance / nous sommes les messies / de nos ancêtres. » (Kanapé Fontaine, 2014 : 36). La thématique coloniale habite les œuvres. Si elle n'en est pas nécessairement le sujet, elle y fait néanmoins figure de décor, de substrat.

Lorsque j'expliquai mon sujet de thèse, durant mes terrains au Togo et chez les Innu, c'est d'ailleurs la question de l'impérialisme occidental « des blancs » qui s'imposait tout d'abord dans la conversation. Ils se sentaient concernés par une sorte de « solidarité » de dominés semblable à celle que Memmi questionne dans son grand livre sur l'oppression *L'homme dominé*⁵⁶. Gageons d'ailleurs que « l'amérindien » aurait parfaitement sa place dans cet essai rapprochant les différentes expériences vécues par « Le noir. Le colonisé. Le prolétaire. Le juif. La femme. Le domestique » et qui dessine un portrait en pointillé de la figure du dominé

⁵⁴ Cf introduction, processus réflexif et état de la question.

⁵⁵ Un grand nombre d'ouvrages scientifiques et journalistiques ont été consacré au sujet des relations entre la France et ses anciennes colonies, notamment subsahariennes. La récente enquête du journaliste Patrick Pesnot *Les dessous de la Françafrique* (Éditions du Nouveau-Monde, 2014) en donne une analyse exhaustive et pertinente.

⁵⁶ MEMMI Albert, *L'homme dominé : le noir, le colonisé, le prolétaire, le juif, la femme, le domestique*, Paris : Gallimard, 1986 : 224 p.

(Memmi, 1986 : 9).

Il me semble donc essentiel de prendre en compte les contextes impérialistes et postcoloniaux dans mon étude. Comment, en effet, passer outre le fait que les auteurs et les textes étudiés appartiennent à des espaces historiquement dominés et qu'ils sont publiés et diffusés majoritairement par les canaux des institutions alors et encore dominantes? Ces logiques de hiérarchisation, si elles ne composent pas l'essentiel de mon propos : l'animisme comme perspective critique, forment néanmoins un postulat que je me dois d'interroger. En effet les structures politiques, et les enjeux relatifs à l'exercice du pouvoir sont incontournables lorsqu'il s'agit, comme ici de questionner les modalités de mise en œuvre d'une épistémologie, qui comme nous l'avons vu sont problématisées par les approches décoloniales en terme de hiérarchisation du savoir. Qui décide de sa légitimité? Dans quel cadre se déploie-t-elle?

Ainsi, réfléchir à l'animisme en termes de politique revient à se demander de quelles façons les structures coloniales ont eu un impact sur la façon de penser et de vivre l'animisme en tant qu'être au monde. Puisque mon travail questionne la construction d'une perspective critique animiste à partir d'un corpus littéraire, cette interrogation soulève des enjeux de discours et de représentation. Quelles sont les conséquences des structures coloniales sur la représentation de l'animisme comme être au monde? Ont-elles ou non permis l'émergence de voix portant cette vision du monde? Si non, comment ces voix s'organisent-elles pour créer leurs propres canaux d'expression?

1.2. Entre réalité et exotisme, que faire du risque essentialiste ?

« N'est ce pas essentialiste de considérer des textes littéraires amérindiens ou africains par le biais de l'animisme ? » C'est une question qui m'a été posée à de nombreuses reprises au cours de mon parcours doctoral. L'essentialisme, en tant que philosophie⁵⁷ qui considère qu'il existe des essences propres à chaque chose, à chaque être⁵⁸, est une notion qui en effet dans

⁵⁷ Selon la définition donnée par le portail lexical du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales.
[<http://www.cnrtl.fr/definition/essentialisme>]

Memmi, dans le *Portrait du colonisé*, analyse le racisme comme l'élément structurel de tous les colonialismes. Il met en lumière trois étapes dans la construction de ce racisme dont la dernière, qui est celle qui a le plus d'impact sur la relation entre le colonisateur et le colonisé au sens où elle enferme ce dernier dans une catégorie inférieure et immuable, est celle de l'essentialisme. Ces étapes sont les suivantes :

- « 1. découvrir et mettre en évidence les *différences* entre colonisateur et colonisé
2. *Valoriser* ces différences, au profit du colonisateur et au détriment du colonisé

mon travail, fonctionne comme une alerte. En la conservant constamment à l'esprit, je souhaite éviter à tout prix de verser dans une analyse simpliste des textes. Proposer une analyse littéraire essentialiste reviendrait à annoncer que lorsqu'un auteur est Innu ou togolais, on retrouve nécessairement dans son oeuvre des éléments caractéristiques de l'animisme tels que la figure du shaman ou les fétiches. L'essentialisme compose avec des catégories figées et se situe donc à l'opposé de ma démarche critique. Celle-ci souhaite au contraire aménager des approches théoriques issues d'un paradigme non occidental et dynamique. Rappelons-nous ici que l'animisme repose sur l'idée d'une intériorité en mouvement constant et non limitée aux enveloppes corporelles.

En revanche, il me semble nécessaire de poser cette interrogation : si affirmer qu'un Innu ne sort jamais sans son tambour est un cliché raciste certain, comment traiter les réalités culturelles existantes ?

Deux éléments de réponses seront mis en tension tout au long du développement de cette première partie de thèse : l'exotisme d'une part, les expériences vécues sur « terrain » de l'autre⁵⁹. Ils sont tous deux relatifs aux enjeux politiques, car ils sont contraints dans la relation entre le soi et l'autre, le dominé et le dominant. Ces éléments seront des balises dans ma réflexion et vont me permettre de confronter la posture essentialiste dans mon argumentation, de m'y opposer.

Examinons tout d'abord la question de l'exotisme. La lecture des textes étudiés m'invite à le considérer non pas comme une mode littéraire ni comme le concept philosophique de Victor Segalen⁶⁰ mais plutôt comme un discours dans l'oeuvre dans lequel interfèrent l'auteur et le

3. Porter ces différences à l'*absolu*, en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent. [...] Une fois isolé le trait de mœurs, fait historique ou géographique, qui caractérise le colonisé et l'oppose au colonisateur, il faut empêcher que le fossé ne puisse être comblé. Le colonialiste sortira le fait de l'histoire, du temps, et donc d'une évolution possible. Le fait sociologique est baptisé biologique ou mieux métaphysique. Il est déclaré appartenir à l'*essence* du colonisé. Ainsi, la relation coloniale entre le colonisé et le colonisateur, fondée sur la manière d'être, essentielle, des deux protagonistes, devient une catégorie définitive. Elle est ce qu'elle est parce qu'ils sont ce qu'ils sont, et ni l'un ni l'autre ne changeront jamais. ». MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé*. Paris : Buchet-Castel, 1957, p 100 - 101

⁵⁹ Encore une fois, et tel que présent dans mon introduction, je rappelle que ces expériences de terrain ne désignent qu'une réalité partielle puisqu'elle résulte de mon regard *d'outsider*. La notion de réalité serait alors à comprendre selon la définition Anishinaubae du terme vérité, lequel, nous rapporte Renate Eigenbrod citant Basil Johnston, « it is at the same time a philosophical proposition that, in saying, a speaker casts his words and his voice only as far as his vocabulary and his perception will enable him. » (Eigenbrod, 2005 : 4).

⁶⁰ Segalen considère l'exotisme comme une sensation « qui n'est autre que la notion du différent ; la perception du Divers ; la connaissance de quelque chose qui n'est pas soi-même ; et le pouvoir d'exotisme, qui n'est que le pouvoir de concevoir autre. [...] L'exotisme n'est donc pas une adaptation (...) C'est la perception aigüe et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. [...] L'impénétrabilité des races (...) la trahison du langage, des langages. » SEGALLEN, Victor. *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*. Paris : Librairie Générale Française, 1986, p. 44 - 46, 57.

lecteur. La condition préalable à l'exotisme est la co-présence de deux altérités. Dans le cas de la littérature ces altérités sont l'auteur et le lecteur.

Les informations contenues dans les notices biographiques présentes en quatrième de couverture ou en deuxième page des œuvres situent immédiatement les auteurs dans la posture d'étranger par rapport à un lecteur occidental, non-autochtone. On pourra lire par exemple « Née en 1991 à Baie-Comeau, Natasha Kanapé Fontaine est Innue de Pessamit » ou « Née à Douala, au Cameroun, en 1971, Léonora Miano vit en France depuis 1991 ». On peut supposer qu'à la lecture de ces paragraphes un horizon d'attente plus ou moins chargé de présupposés va se former chez le lecteur. Cela joue donc tant dans la lecture que dans l'écriture qui s'articulent toutes deux autour d'un certain écran culturel. C'est sur cet écran qu'est projeté le discours exotique. Notons que cet écran est également présent dans le cas d'un lectorat de même origine que l'auteur. En effet, un lecteur Innu est tout autant à même de projeter des attentes en terme de représentation culturelle sur Natasha Kanapé Fontaine qu'un lecteur québécois non-autochtone : « comment va-t-elle parler de nous ? ».

Il me semble intéressant de penser ici le discours exotique sous l'aspect d'une traduction plus que de celui de fantasme de l'étranger. J'appuie ma réflexion sur les arguments de Bernard Mouralis développé dans le chapitre 3 de l'ouvrage *Les contre-littératures*, « Le texte exotique comme révélateur de la différence »⁶¹. Selon lui, le discours exotique ne peut se fonder qu'à partir de la reconnaissance d'une altérité. Mais celle-ci ne peut être absolue car elle serait, dès lors, incommunicable. Il y a exotisme lorsque cette altérité est codifiable, qu'elle peut rentrer dans les catégories intellectuelles de l'observateur, autrement dit qu'elle est traduite (Mouralis, 1975 : 102 - 103). Ainsi la part inconnue de l'étranger est démantelée pour rendre le dialogue possible. Il en résulte une modification de l'étrangeté comme absolu, modification qui peut prendre différentes formes : une manipulation du lecteur en ayant recours à des clichés et des « fausses » vérités (c'est d'ailleurs, à mon sens, un des principe de l'intrigue d'*Al Capone le Malien* de Sami Tchak), une démarche d'explication didactique (Léonora Miano, dans *La saison de l'ombre*, semble souvent « prendre le lecteur par la main » pour lui transmettre des éléments culturels) ou encore un emploi hyperlisible des référents culturels à tel point qu'on se demande si ce n'est pas une stratégie éditoriale pour situer le texte dans un corpus culturel

⁶¹ MOURALIS, Bernard. Chapitre 3: Le texte exotique comme révélateur de la différence. In : *Les contre-littératures*. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, p. 65 – 105.

clairement identifié (qu'on peut retrouver notamment chez la poète Natasha Kanapé Fontaine qui fait largement appel à des référents culturels issus de la culture autochtone comme lorsqu'elle écrit : « Tout est un cercle » (Kanapé Fontaine, 2012 : 52). Dans tous les cas, cet exotisme, s'il est un espace d'interaction, reste un discours « pour l'Autre » (Mouralis, 1975 : 104), et ne peut exprimer que partiellement la différence (Mouralis, 1975 : 105).

Si l'exotisme tel que défini précédemment repose sur une représentation traduite et donc en quelque sorte biaisée de l'altérité, il s'éloigne cependant clairement d'un essentialisme figé assignant des traits culturels et identitaires à des sujets passifs. Mouralis utilise d'ailleurs le terme de « plaidoyer » (Mouralis, 1975 : 105) pour désigner ce discours. Il souligne ainsi la volonté de défense d'une opinion, d'un fait, motivant l'emploi d'une rhétorique exotique.

Il est particulièrement intéressant de considérer la particularité de notre corpus à ce sujet. En effet, si les textes mettent en scène un discours exotique sur l'animisme, leur particularité réside dans le fait que ce sont ici des auteurs africains et Innu qui le construisent.

Ils répondent à des injonctions variées que j'examinerai dans mon développement. Je verrai également comment les écrivains et poètes, en reprenant à leur compte ces injonctions, peuvent chercher à s'émanciper des projections exotiques (les stéréotypes) et se servir des clichés pour produire un discours critique sur l'impact de ces mêmes stéréotypes racistes comme l'ont pu faire par exemple Serge Bilé avec son essai *La légende du sexe surdimensionné des noirs* ou Thomas King avec son ouvrage historico-satirique *The inconvenient Indian (L'Indien malcommode)*⁶².

Le second élément que je prendrai en considération pour penser et contrer l'essentialisme est la réalité contextuelle. Car si les stéréotypes sont faux et réducteurs, nous ne pouvons pas nier l'existence d'une pratique culturelle et spirituelle certaine.

Ainsi, comme nous le rappelle Jean-Philippe Warren dans son compte-rendu critique de la *Réduction* de Simard,

qui acceptera de croire que la culture et la vision du monde propres aux peuples indigènes ont été entièrement et irrémédiablement emportées avec la «modernité», alors que, dans certains cas, le passage des igloos aux HLM s'est fait il y a à peine

⁶² Ces deux auteurs construisent leurs essais mutuels en s'appuyant sur des clichés pour ensuite développer une analyse historiographique des abus dont furent victimes leurs peuples.
BILÉ Serge. *La légende du sexe surdimensionné des noirs*, Monaco : Le serpent à Plumes, 2005, 197 p.
KING, Thomas. *L'Indien malcommode, un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*. Montréal : Boréal, 2014 : 318 p.

cinquante ans ?⁶³

Cette remarque est également pertinente appliquée au contexte africain. En effet, si le processus colonial d'assimilation a sévi pendant plus de deux siècles, il n'a jamais pu faire totalement disparaître le « fond animiste » de bons nombres de sociétés. Cela s'impose avec évidence à quiconque fréquente le quotidien d'une société subsaharienne contemporaine. En témoigne par exemple la somme des recherches qui y sont destinées comme le numéro 189-190 du *Cahier d'études africaines* consacré entièrement aux « territoires sorcier »⁶⁴. Notons, au passage que cette persistance est autant présente sur le continent que parmi la diaspora. Qui ne s'est jamais fait mettre entre les mains un petit tract vantant les mérites d'un puissant marabout à la sortie du métro Barbès à Paris ? La recherche de l'anthropologue Liliane Kuczynski, *Les Marabouts africains à Paris*⁶⁵, propose ainsi un éclairage extrêmement documenté sur ce phénomène et qui valide l'importance de la pratique animiste dans les différentes diasporas africaines en France. Ce n'est donc évidemment pas parce que les auteurs et lecteurs afro-descendants se trouvent à l'extérieur du continent africain que l'enjeu animiste est exclu de leur champ, bien au contraire.

1.3. « Stories are never far from their contexts. »

Par souci de précision dans mes analyses, je laisserai de côté les analyses rigoureuses et pourtant passionnantes des syncrétismes religieux entraînés par la colonisation pour m'intéresser d'avantage aux pratiques qui perdurent et qui peuvent s'apparenter de près ou de loin à un être au monde animiste. Afin d'identifier ces pratiques constitutives d'un être au monde, je m'appuierai sur ce qui, dans les textes, apparaît clairement à la lumière de mes expériences vécues. Il s'agit en effet de travailler en laissant place au savoir expérientiel, tel que préconisé dans les études autochtones. C'est ce que Renate Eigenbrod nomme « narrative scholarship », à savoir l'alternance entre théorie et narration afin de construire une réflexion s'appuyant tout autant sur des arguments intellectuels que des expériences vécues. (Eigenbrod, 2005 : 3). Le croisement entre l'analyse littéraire et l'expérience du terrain sera ensuite étayé à la lumière de théories académiques

Je pourrais me demander, par exemple, comment la thématique de la vie dans la réserve, qui

⁶³ WARREN, Jean-Philippe. *Recherches sociographiques*. 2006, vol. 47, n° 1, p. 163-166.

⁶⁴ *Cahiers d'études africaines*. Territoires sorciers. 2008/1-2, n° 189 – 190, 392 p.

⁶⁵ KUCZYNSKI Liliane. *Les marabouts africains à Paris*, Paris : CNRS éditions, 2002, 439 p.

apparaît dans les textes des trois poètes Innu, peut-être éclairée tant par la vision animiste (et la dimension de vie en communauté) que par les structures coloniales d'assignation territoriale.

Plus largement, considérer le contexte dans lesquels s'énoncent ces différentes oeuvres, c'est aussi pouvoir réfléchir aux problématiques politiques portées par les récits. Car comme le souligne l'écrivain et universitaire Cherokee Daniel Heath Justice⁶⁶ :

Stories are never far from their contexts, as words give shape the world. "Sovereignty" is a story, as are "self-determination" and "nationhood". These stories challenge others, like "Manifest Destiny", "savage", "assimilation", "genocide"... We can use the academy's resources and cultural capital to serve both the pursuit of truth and the dignified decolonization of Indigenous peoples. (Justice, 2006 : 207 – 208)

Justice souligne ici la portée constructrice des récits. Les mots sont porteurs de concepts et, comme le dit l'écrivain Cherokee, ils nous racontent une histoire. Ainsi, c'est l'existence du terme « souveraineté » qui permet de penser les revendications politiques autochtones. Ce terme porte à lui tout seul l'histoire des spoliations territoriales, culturelles, rhétoriques mêmes engendrées par la colonisation. Inventer de nouveaux mots, ou plutôt, choisir d'utiliser et de développer certains mots en les chargeant d'une signification conceptuelle forte⁶⁷ permet de réécrire l'histoire, de redonner la parole à ceux qui étaient absents des discours de pouvoir.

En somme, lire la poésie de Joséphine Bacon en considérant à la fois le contexte politique colonial, et la persistance des pratiques animistes, peut permettre d'approfondir ce que Justice appelle « la poursuite de la vérité et de la décolonisation ». En d'autres mots, interroger la vision de la poète Innu, avec tout ce qu'elle contient de référents culturels, nourrit une relecture du récit colonial. Cela élargit la portée conceptuelle de notions comme la souveraineté, l'assimilation, et travaille à leur problématisation active.

Plus leur charge significative sera étayée et réfléchie, plus leur portée concrète sera efficace.

⁶⁶ HEATH JUSTICE, Daniel. *Our fire survives the storm : a Cherokee literary history*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2006, 277 p.

⁶⁷ Notons à ce sujet le constat de génocide culturel étayé par le rapport final de la commission vérité et réconciliation à propos des pensionnats autochtones en 2015, cette expression a ensuite été repris dans une intervention par la juge en chef de la Cour Suprême du Canada Beverley McLachlin "Dans le mot à la mode de l'époque, c'était de l'assimilation; dans le langage du 21e siècle, un génocide culturel." L'emploi du terme "génocide" avait alors été un signal fort envoyé par la Cour Suprême dans la reconnaissance des souffrances causées par la colonisation aux Premières Nations du Canada.

RADIO CANADA & GLOBE AND MAIL. Les autochtones victimes d'un « génocide culturel », dit la juge en chef de la Cour suprême. *Radio Canada Ici Alberta* [En ligne] 30/05/2015, disponible sur <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2015/05/29/001-genocide-culturel-beverly-mclachlin-autochtones-premieres-nations.html>> (consulté le 14/09/2017)

L'exemple des morphèmes « sauvage » ou « indien » est éloquent. Remettre en question leur emploi, c'est aussi remettre en question tout le processus de construction fantasmé d'une identité amérindienne : d'une part la sauvagerie prétendue des peuples autochtones, d'autre part le malentendu initial et concomitant à l'invasion de l'Amérique par les conquistadors : la recherche d'une route vers l'Inde. Renoncer à l'emploi du terme « indien » c'est, tout comme renoncer à l'emploi de celui « nègre », comprendre puis refuser un racisme sémantique. Ou au contraire, dans le cas de contextes revendicatifs, c'est brandir le mot insultant comme une arme, détourner l'injure comme le fait An Antane Kapeshe lorsqu'elle donne à son texte dénonçant les conditions de vie des Innu lors de la sédentarisation le titre qui clame « Je suis une maudite sauvagesse »⁶⁸.

Mais revenons à l'objet principal de notre étude. De quelle manière, un contexte animiste alimente-t-il une réflexion à propos du processus décolonial ?

Réfléchissons à partir d'un exemple extrait de la préface de *Bâtons à message*.

« Mon peuple est précieux comme un poème sans écriture (...) nous sommes un peuple de tradition orale (...) à travers les mots le son du tambour continue de résonner. » (Bacon, 2009 : p 7-8) écrit la poète Innu. Le tambour est un élément culturel de la tradition innue qui est toujours très présent dans les pratiques des communautés : il résonne dans les moments officiels, au cours de cérémonies sacrées ou encore de manifestation politique. C'est avec le tambour qu'on invoque les esprits pour solliciter leur protection et leur appui⁶⁹.

La poète introduit donc son recueil en déclarant que le poème permet de faire résonner les esprits, les voix de ceux qui ne sont plus là, les voix des ancêtres. Elle ancre alors sa poésie dans une tradition innue mais crée également un espace où peuvent s'exprimer les voix des anciens étouffées par le passé colonial. L'analogie entre le peuple et le poème nous invite ainsi à lire le recueil comme né d'une communauté d'écriture. Celle-ci s'incarne d'abord dans le texte, les différentes voix qui – à travers la bouche de la poète – s'expriment dans le recueil. Une polyphonie parcourt donc l'ensemble des poèmes, créant l'impression que c'est non pas une seule parole subjective qui se déploie ici mais une multitude de subjectivités Innu, et autochtones, portées par la plume de Joséphine Bacon. Comme lorsqu'elle écrit « Mon clan est l'ours / mon clan est le chevreuil, le bison / castor, anguille / je suis Mohawk / Seneca /

⁶⁸ ANTANE KAPESH, Anne. *Je suis une maudite sauvagesse*. Montréal : Léméac, 1976, 170 p.

⁶⁹ NAMETAU INNU. Mémoire et connaissance du Nitassinan. Tambour. [En ligne] Disponible sur <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43> (consulté le 24/08/2016)

Oneida / Onondaga / Cayuga » (Bacon, 2009 : 122), et que sous le patronnage du pronom personnel « je » s'assemblent différentes Premières Nations. Mais cette communauté c'est aussi, et plus concrètement, la communauté d'écrivains à qui cette poète a ouvert la voie. *Bâtons à message* fût le premier recueil Innu à connaître un succès de librairie. Joséphine Bacon est une figure de la littérature amérindienne au Québec. Une jeune poète comme Natasha Kanapé Fontaine raconte que c'est parce qu'elle a lu et rencontré Joséphine Bacon qu'elle s'est sentie légitimée à titre d'auteure, elle a vu en elle la possibilité de prendre la plume en tant qu'Innu. Joséphine Bacon est à la fois une figure modélisante dans sa communauté et une écrivaine qui rencontre un succès de librairie, ce qui participe à la création d'un espace éditorial pour ces littératures.

La référence aux anciens présente dans la préface du recueil s'inscrit également, selon moi, dans une démarche de lien entre une façon de vivre passée et un contexte contemporain. La poète a consacré la majeure partie de sa vie à documenter son peuple et la relation qu'il entretient avec les québécois allochtones. Ses activités de documentariste, de réalisatrice, mais aussi d'interprète auprès des anthropologues pour qui elle recueillait les récits des anciens sont, il me semble, indissociables de sa parole de poète.

En ouvrant le recueil à d'autres voix passées et présentes - en faisant résonner le son du tambour - elle ouvre la lecture de sa poésie à une réflexion émancipatrice et rebat les cartes du jeu colonial. L'animisme est une pièce de cette reconstruction narrative et mentale. À mi-chemin entre le discours et la réalité, il s'incarne dans le poème et participe au mouvement de « truth and decolonization » appelé par Justice.

En somme, il me faudra toujours revenir à ce point de tension entre la réalité contextuelle et la projection exotique, miroir d'une structure enfermante. Ce point de tension va se préciser au fil de l'analyse des textes qui seront lus à la lumière d'un contexte socio-historique précis et assumé. Penser cette tension me paraît plus intéressant que réfléchir à partir d'un point de comparaison. La tension, comme frottement et rencontre entre un élément et l'autre, permet d'observer leurs limites mutuelles, leur chevauchement. Comme Fabian Heubel dans son article « Qu'est-ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle »⁷⁰ à propos de la philosophie de l'écart conceptualisée par le sinologue

⁷⁰ HEUBEL, Fabian. Qu'est ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle (Un dialogue avec François Jullien). *Transtext(e)s, Transcultures*. [En ligne]. 2014, mis en ligne le 15 août 2015. Disponible sur : <<http://transtexts.revues.org/554>> (Consulté le 12/04/2016)

François Jullien, je considère que pour penser le transculturel il vaut mieux observer la façon dont deux sphères épistémologiques se pénètrent l'une l'autre plutôt que comparer leur ressemblance et différence. Penser les points de jonction entre l'exotisme et les expériences vécues ce serait donc penser le transculturel, puisque c'est appréhender les interactions de deux altérités en présence.

En outre, n'oublions pas que notre étude porte sur deux corpus différents. Introduire cette tension comme un point focal, c'est éviter la mise à plat de deux contextes sociopolitiques a priori très différents. Ce n'est pas dire que les littératures amérindiennes et africaines sont les mêmes, mais observer les interrogations et réflexions qui naissent de leur rencontre, rencontres qui s'opèrent à partir de points d'intersection.

De plus, l'animisme est une vision du monde construite elle-même à partir d'une logique de strates et de chevauchements⁷¹. Ainsi, considérer ce point de tension comme une étape dans le processus réflexif participe à la construction d'une méthodologie d'analyse animiste. Autrement dit, parce que l'animisme est une pensée basée sur le mouvement, la pluralité des identités-personnes et des relations entre ces identités-personnes⁷², elle se positionne en tant que mode de lecture intrinsèquement non essentialiste. J'entends par là que l'animisme est une pensée qui s'oppose à l'absolu essentialiste (Memmi : 1957, 100), elle s'inscrit en faux d'un processus visant à isoler et figer des traits identitaires quels qu'ils soient. Je reviendrai sur cette caractéristique de l'animisme à différentes reprises dans mon développement, elle s'inscrira comme élément fondateur de la construction de l'animisme comme théorie.

Enfin, cette thèse ancre sa réflexion dans un corpus littéraire. La littérature, qu'elle soit ici poésie ou roman, aménage une place particulière aux enjeux discursifs et d'interprétation, de représentation. La fiction, par son épaisseur subversive (au sens de torsion d'un ordre, d'une norme), est un lieu où inventer de nouvelles règles, elle est par essence non essentialisable puisque sans cesse réinterprétable.

Elle me semble donc être un endroit privilégié pour observer cette tension entre le regard, le réel, et leur traduction imaginée. Travailler le littéraire nous permettra également d'interroger un second plan de tension, à savoir celui qui se joue dans la dimension créative de l'écrivain. Celui-ci, parce qu'il écrit, interprète et réfléchit, construit lui aussi un filtre qui recouvre la

⁷¹ CF introduction, « Théories de l'animisme : définition d'un concept »

⁷² *idem*

réalité contextuelle. Ce filtre là, s'il n'est pas sans lien avec les enjeux exotiques, est proprement créatif. Considérer ce filtre et ses paramètres ajustables (esthétiques, institutionnels, culturels et même politiques), c'est encore une fois contourner l'assignation essentialiste, c'est reconnaître la liberté et la subjectivité de chaque créateur tout comme la variété infinie des lectures que peut appeler un texte.

Ces questions de contournement de l'essentialisme s'inscrivent dans un débat intellectuel qui a une historicité, à savoir l'histoire coloniale. Bien qu'encore une fois ce ne soit pas là l'objet principal de mon travail, il me semble nécessaire afin de mener à bien ma réflexion d'évoquer la façon dont les structures coloniales ont interagi avec l'animisme.

1.4. L'animisme choséifié

Si, comme nous l'avons vu, les corpus à l'étude se nourrissent d'une tension entre l'exotisme et la réalité, il est nécessaire de questionner ce sur quoi se construit cet exotisme. Ce regard, que nous pouvons également appeler projection, hérite donc d'une histoire particulière : l'histoire coloniale. Il me faut en conséquence observer la mécanique de chosification de l'animisme pour comprendre comment celui-ci a pu devenir un objet exotique. Je vais ici examiner la façon dont les structures politiques coloniales ont contribué à rendre statique la façon animiste d'être au monde. Lequel, est nous l'avons vu en introduction⁷³ basé sur le mouvement : celui des esprits d'un corps à l'autre, le chevauchement d'un monde visible et d'un monde invisible, ou encore l'inversion des perspectives. Les mécanismes coloniaux ont tenté de faire de cette façon d'être au monde un objet pouvant être régulé, figé, annihilé même et relégué au plan de décor folklorique. Réguler, encadrer voire interdire la pratique de l'animisme comme spiritualité et mode d'interaction, c'est à la manière d'un barrage sur une rivière endiguer un courant, lui indiquer la marche à suivre.

La chosification de l'animisme, c'est-à-dire la chosification d'individus adoptant cet être au monde ainsi que de tout un ensemble de pratiques, coutumes et croyances⁷⁴, s'articule selon

⁷³ *idem*

⁷⁴ Lesquelles seront déclinées dans ce travail et reposent sur les présupposés renseignés dans l'introduction, au point « Théories de l'animisme : définition d'un concept »

moi autour de deux principales étapes au travers desquelles je me propose de passer rapidement dans cette introduction. Il ne s'agit pas ici de proposer une analyse approfondie de ces étapes mais plutôt de les soulever comme points d'accroche pour la suite de ma réflexion.

1. Je propose d'observer tout d'abord rapidement l'interaction de la structure coloniale avec celui dont l'être au monde est – du moins partiellement – réglé par une vision animiste. Autrement dit comment est-ce que la structure coloniale fait du colonisé lui-même un objet ?
2. La seconde étape de cette réification concerne le religieux. Comment est-ce que la colonisation s'est accompagnée d'un contrôle du spirituel et de la pratique religieuse, et comment est-ce que cela a contribué à la réification de l'animisme ?

Il s'agira donc de traverser ces deux étapes pour ensuite pouvoir les convoquer dans mon analyse de ce que j'appelle « les politiques de l'animisme ». De fait, cette analyse servira, comme celle développée précédemment à propos de l'essentialisme, à baliser une réflexion par la suite plus approfondie.

1.4.2. Le colonisé réifié

Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme* l'énonce avec fracas « À mon tour de poser une équation : colonisation = chosification ». (Césaire, 1955 : 23). Dès les premières conquêtes coloniales s'est posée la question de l'humanité ou non du colonisé. La bien connue controverse de Valladolid qui s'est tenue entre 1550 et 1551 en Espagne dont l'objectif était de savoir si les Indiens d'Amérique Latine avaient une âme – et donc pouvaient ou non être massacrés – est un exemple éloquent et fondateur de la question de la déshumanisation du colonisé⁷⁵. L'issue de la controverse, qui conclut que si les Indiens avaient bel et bien une âme, les peuples Africains n'en avaient pas, ne fit que déplacer la question de cette

⁷⁵ Lors de la controverse de Valladolid, un des arguments majeurs de Sepulveda était théologique. Si Dieu avait créé les Amérindiens en tant qu'habitants de l'Amérique c'était pour qu'ils soient vaincus par les conquistadors. Dieu les avait donc créés en tant qu'animaux, sans âme. Voir à ce propos l'article de FABRE, Michel. La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité. **In** : *Le Télémaque*. 2006/1, n°29, p.7 - 16.

déshumanisation, inscrivant ainsi le colonisé dans une posture de moins qu'humain, corvéable à merci. Le colonisé est un corps, des bras pour construire les routes et les infrastructures nécessaires au bon développement économique de la colonie (Memmi, 1958 : 110). Ce processus de chosification du colonisé est au cœur du *Portrait du Colonisé* d'Albert Memmi. L'intellectuel tunisien démontre en effet dans cet ouvrage comment la déshumanisation est un rouage de la structure coloniale qu'il nomme « *mécanisme de repétrissage du colonisé* » (Memmi, 1958 : 113). Il a ceci de particulier qu'il est construit pour ôter toute agentivité au colonisé, lui imposant la catégorie de corps-objet, chose malléable et sans possibilité de discours⁷⁶.

La hiérarchisation impliquée par la structure est ancrée jusque dans l'identité individuelle :

Le colonisateur dénie au colonisé le droit le plus précieux reconnu à la majorité des hommes : la liberté. Les conditions de vie, faites au colonisé par la colonisation, n'en tiennent aucun compte, ne la supposent même pas. Le colonisé ne dispose d'aucune issue pour quitter son état de malheur : ni d'une issue juridique (la naturalisation) ni d'une issue mystique (la conversion religieuse) : Le colonisé n'est pas libre de se choisir colonisé ou non colonisé. Que peut-il lui rester, au terme de cet effort obstiné de dénaturation ? Il n'est sûrement plus un alter ego du colonisateur. C'est à peine encore un être humain. Il tend rapidement vers l'objet. À la limite, ambition suprême du colonisateur, *il devrait ne plus exister qu'en fonction des besoins du colonisateur, c'est-à-dire s'être transformé en colonisé pur.* (Memmi, 1958 : 115 – 116)

Albert Memmi souligne ici deux choses. Tout d'abord que la privation de liberté du colonisé vient de ses conditions de vie mêmes. Le fait d'évoluer dans une société dont on lui a confisqué les rênes le place dans une situation d'assujettissement. Le colonisé est captif d'un système qui lui impose des règles qu'il n'a pas choisis et auxquelles il est sommé d'obéir aveuglément sous peine d'être sanctionné⁷⁷. Le code de l'indigénat ou la Loi sur les Indiens, qui créent des catégories juridiques à part pour les colonisés, en font des citoyens de seconde zone. Certains articles de la Loi sur les Indiens⁷⁸ vont jusqu'à réglementer des détails de la vie sur la réserve à la limite de l'absurde comme l'article 93 intitulé « Enlèvement d'objets sur les réserves » qui déclare que quiconque

⁷⁶ On pense ici bien sûr au travail de Spivak qui, en demandant si « les Subalternes peuvent parler » (*Can the Subaltern Speak : Reflection on the History of an Idea*, New-York : Columbia University Press, 2010, 318 p.), place cette question du discours au cœur des enjeux coloniaux et postcoloniaux. Nous reviendrons plus tard sur cette question du discours au service de l'agentivité lorsque nous aborderons le passage du statut d'objet à celui de sujet, dans le chapitre 4 intitulé Devenir sujet.

⁷⁷ Ce processus est admirablement décrit et dénoncé dans le roman *Le monde s'effondre* du nigérian Chinua Achebe. (Présence Africaine, 1966)

⁷⁸ [<http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/page-13.html#h-38>]

enlève ou permet à quelqu'un d'enlever d'une réserve : (i) des minéraux, des pierres, du sable, du gravier, de la glaise, ou de la terre, (ii) des arbres, de jeunes arbres, des arbrisseaux, des broussailles, du bois de service, du bois de corde ou du foin ; (iii) soit a en sa possession une chose enlevée d'une réserve contrairement au présent article, commet une infraction et encourt, [...] une amende maximale de cinq cent dollars et un emprisonnement maximal de trois mois, ou l'une de ces peines.

Il a fallu attendre 1960 pour que le droit de vote soit étendu à tous les Amérindiens au Canada. Avec cette incapacité juridique le gouvernement fédéral confisquait symboliquement le libre-arbitre des Premières Nations, leur possibilité d'agir en tant qu'individus entiers et indépendants.

Le deuxième élément avancé par Albert Memmi est celui de la transformation de l'individu assujetti en *colonisé pur*. On rejoint ici la pensée essentialiste exposée précédemment. Le colonisé pur sera celui qui, figé dans le temps et l'espace, peut être manipulé comme un pion sur l'échiquier colonial. Il n'est plus une personne mais un objet, bon à agir selon les caractéristiques qui lui sont attribuées par la colonisation. La hiérarchisation entre le colonisateur et le colonisé se construit sur cette différenciation entre un sujet qui dirige et un objet qu'on manipule. L'un devient l'objet de l'autre dès lors que le second décide de la place qu'il lui assigne dans la société qu'il lui impose.

Ce mécanisme, le sociologue québécois Jean-Jacques Simard, l'a nommé *réduction*. Dans son essai du même nom et qui fait date dans les études sociologiques de l'autochtonie québécoise⁷⁹ Simard utilise ce terme pour désigner la façon systématique dont les droits des peuples autochtones ont été spoliés à partir du XIX^{ème} siècle. Ils ont d'abord été réduits géographiquement, parqués dans les réserves, puis politiquement lorsque les alliances avec les Premières Nations sont devenues des artifices diplomatiques, économiquement quand la traite des fourrures remplaça leurs propres circuits d'autosuffisance pour ensuite les laisser sans ressources financières à sa disparition, juridiquement avec l'Acte relatif aux sauvages qui, en 1876 crée le statut d'Indien et inscrit la discrimination dans l'appareil structurel de l'état canadien.

Cet enfermement progressif a conduit à ce que Maurizio Gatti a nommé « la mise en réserve de l'identité » (Gatti, 2006 : 25), à savoir un enfermement mental conditionnant l'identité

⁷⁹ SIMARD, Jean-Jacques. *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery, Québec : Septentrion, 2003, 430 p

autochtone au miroir que lui tend la société blanche. Placée en position d'autre radical, l'autochtonie se définit au prisme de cette altérité. Les politiques d'assimilation gouvernementales, dont l'exemple le plus violent et évident est celui des pensionnats autochtones, participèrent également à la perte des traditions amérindiennes et à l'avènement d'un sentiment d'acculturation. Les pratiques traditionnelles ne sont plus quotidiennes mais deviennent au contraire des objets étrangers. L'homme est choséifié et ce qui lui est familier est détruit. Dans les pensionnats, un des premiers gestes des religieux était de couper les cheveux des enfants puis de leur enlever habits et objets traditionnels pour ensuite les brûler⁸⁰. Cette déconstruction systématique d'un ensemble de coutumes sociales crée une distanciation entre le soi colonisé et le soi non-colonisé. Tout est fait pour que le colonisé ne se perçoive plus comme un individu libre.

La mise à distance de ses pratiques par le biais de la destruction ou de l'interdiction place le colonisé en posture d'étranger à lui-même. Les composantes culturelles et identitaires du colonisé sont assimilées à celles du colonisateur. Elles se fondent dans une masse dominante. Elles disparaissent et ainsi faisant échappent au colonisé pour qui ces pratiques se déplacent alors dans le champ de l'altérité. L'individu est dépossédé de ce qui fait de lui un individu unique et agissant. C'est ainsi que la structure vise à le faire passer de la position de sujet à celle d'objet. Dans *De la postcolonie*, Achille Mbembe explique que la souveraineté coloniale s'appuie sur un entrelacement de violences coercitives et structurelles qui donne « aux indigènes une vue sur eux-mêmes en proportion de la puissance dont elle les avait dépourvus. [...] Était sauvage et hors la loi tout ce qui ne reconnaissait pas cette violence comme autorité et contestait ses protocoles. » (Mbembe, 2000 : 43). Cette violence structurelle au sein de la souveraineté coloniale, et qui visait donc à rendre le colonisé étranger à lui-même afin de l'asservir le plus complètement possible, Mbembe nous dit tout comme Memmi qu'elle s'inscrivait dans la vie quotidienne des colonisés, avec notamment le régime de l'indigénat : « L'objet et le sujet du commandement étaient rendus dans une catégorie spécifique : *l'indigène*. » (Mbembe, 2000 : 46). Cette catégorisation déshumanisante du colonisé qui vise

⁸⁰ De nombreux témoignages recueillis dans le rapport de la Commission vérité et réconciliation du Canada racontent ces confiscations traumatisantes.

COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA. Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. [En ligne] Disponible sur <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/French_Exec_Summary_web_revised.pdf> (consulté le 02/06/2016)

Le roman du Cri Thomson Highway, *Kiss of the fur Queen* (Doubleday, 1999) (traduction française *Champion et Ooneemeetoo*), décrit également cela.

à le faire passer au statut d'objet le dépossède de ses pratiques les plus quotidiennes.

1.4.3. *La spiritualité sous le joug colonial*

La chosification du colonisé passe donc par la régulation drastique de ses pratiques. L'animisme, comme mode d'interaction et spiritualité, n'échappe pas à ce processus. C'est donc d'abord l'animisme comme mode organisationnel qui, comme nous l'avons vu avec l'analyse d'Albert Memmi, est contrôlé. Et au delà d'une organisation stricte des pratiques, c'est la spiritualité même des colonisés qui, avec l'animisme, est encadrée. Ainsi, l'animisme comme pratique spirituelle et mode d'être au monde n'a pas échappé à cette objectification. Au Canada, comme en Afrique subsaharienne, la colonisation s'est accompagnée d'un contrôle de la pratique religieuse plus ou moins virulent.

La loi sur les Indiens se distingua notamment par l'interdiction des potlachs⁸¹ dans l'Ouest Canadien. L'article 3 de l'*Acte à l'effet de modifier de nouveau l'Acte relatif aux Sauvages, 1880*⁸² faisait de ces pratiques une infraction criminelle :

Tout Sauvage ou autre personne qui participe ou assiste à la célébration de la fête sauvage désignée sous le nom de la « Potlatche », ou à la danse sauvage désignée sous le nom de « Tamanawas », est coupable de délit et passible d'incarcération, [...] et tout Sauvage ou autre personne qui encourage [...] un Sauvage ou des Sauvages à organiser ou célébrer cette fête ou cette danse [...] est coupable du même délit (58).

La criminalisation d'une pratique cérémonielle comme le potlach participe d'une part à la casse d'un système et d'autre part à la mise en cage d'une spiritualité. Réguler la pratique culturelle avec un texte juridique aussi imposant que la Loi sur les Indiens (qui régule les conditions de la mise sous tutelle gouvernementale des Premières Nations par le Canada) participe à la démarche d'assimilation entreprise par le processus colonial. De même, les pensionnats autochtones étaient tenus par différentes communautés religieuses.

Le rapport final de la Commission vérité et réconciliation du Canada *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, publié en 2015⁸³, expose de façon claire et indiscutable comment la

⁸¹ Les potlachs sont des cérémonies plaçant le don et l'échange au cœur du rituel et qui avaient pour fonction de structurer les sociétés.

⁸² *Acte à l'effet de modifier de nouveau « l'Acte relatif aux Sauvages, 1880 »*, Statuts du Canada 1884. Reproduit dans Venne, *Indian Acts* url [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010280/1100100010282]

⁸³ url [http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/French_Exec_Summary_web_revised.pdf]

colonisation, et plus particulièrement le système des pensionnats, ont eu pour objectif défini de détruire la spiritualité autochtone et ainsi faciliter l'assimilation des Premières Nations (2015 : 3). Ce rapport démontre comment, en détruisant tout un système socio-culturel par le biais d'un outil structurel, le gouvernement canadien souhaitait faire disparaître les Premières Nations et s'accaparer entièrement leurs territoires.

Pendant plus d'un siècle, les objectifs centraux de la politique indienne du Canada étaient les suivants : éliminer les gouvernements autochtones, ignorer les droits des Autochtones, mettre fin aux traités conclus et, au moyen d'un processus d'assimilation, faire en sorte que les peuples autochtones cessent d'exister en tant qu'entités légales, sociales, culturelles, religieuses et raciales au Canada. L'établissement et le fonctionnement des pensionnats ont été un élément central de cette politique, que l'on pourrait qualifier de « génocide culturel ».

[...] Un *génocide culturel* est la destruction des structures et des pratiques qui permettent au groupe de continuer à vivre en tant que groupe. Les États qui s'engagent dans un génocide culturel visent à détruire les institutions politiques et sociales du groupe ciblé. Des terres sont expropriées et des populations sont transférées de force et leurs déplacements sont limités. Des langues sont interdites. Des chefs spirituels sont persécutés, des pratiques spirituelles sont interdites et des objets ayant une valeur spirituelle sont confisqués et détruits. (2015 : 3)

Le partenariat entre les différentes églises et l'état (2015 : 3) et l'objectif civisationnel des pensionnats à l'égard des jeunes autochtones qui y étaient scolarisés (2015 : 5) ont construit un rapport de hiérarchie entre une prétendue civilisation chrétienne supérieure et une soi disant spiritualité païenne sauvage et inférieure.

Les missionnaires qui dirigeaient les écoles ont joué un rôle de premier plan dans les campagnes menées par les Églises pour bannir les pratiques spirituelles autochtones comme le potlatch et la danse du Soleil (appelée plus correctement « danse de la Soif »), et mettre fin aux mariages traditionnels autochtones. » (2015 : 5)

nous apprend le rapport. Cette double offensive de l'état et des églises a eu des conséquences désastreuses et profondes sur la relation que les Premières Nations entretenaient avec leur spiritualité, et conséquemment, eux-mêmes. Le rapport cite de nombreux témoignages de victimes des pensionnats évoquant la caractérisation des pratiques spirituelles autochtones comme « religion du diable » (2015 : 87). Il expose ensuite la perpétuation de ce trauma dans les générations suivantes pour lesquelles il est désormais difficile de se positionner vis à vis des spiritualités autochtones tant l'idée que la religion chrétienne est la meilleure est ancrée

dans les esprits (2015 : 242, 243). Le rapport de la commission vérité et réconciliation emploie pour cela le terme de violence spirituelle. Il en donne cette définition :

Il y a violence spirituelle :

- lorsqu'on interdit à une personne de suivre sa tradition spirituelle ou religieuse préférée;
- lorsqu'on impose à une personne une voie ou une pratique spirituelle ou religieuse qui lui est étrangère;
- lorsqu'on dénigre les traditions, les croyances ou les pratiques spirituelles ou religieuses d'une personne;
- lorsqu'on mène une personne à ressentir de la honte pour la pratique de ses croyances traditionnelles ou familiales. (2015 : 235)

Ces différents points de définition du rapport nous éclairent quant à la façon dont le système colonial a réagi à la pratique animiste. En la catégorisant comme « pensée du mal » et en l'interdisant de toutes les façons possibles, la colonisation a fait de la spiritualité animiste un objet à bannir. Pour revenir à notre propos sur la réification, c'est en annihilant toute possibilité d'une pratique spontanée et incarnée de l'animisme que la structure coloniale contribue à la transformer en objet. Ce dernier n'est plus alors un élément culturel profondément structurant et partie prenante de l'identité autochtone mais au contraire un élément à rejeter comme le faisaient les membres du clergé avec les objets rituels rapportés par les enfants aux pensionnats.

Il sera donc intéressant, dans cette partie, d'observer comment des textes de fiction et de poésie représentent ce qui était considéré comme un objet. Mais aussi comment l'écriture peut être un moyen de réappropriation d'une pratique qui joue actuellement un rôle actif dans les processus de guérison entrepris par les différentes communautés autochtones au Canada? Le texte participerait donc à une entreprise de dédiabolisation d'une spiritualité ostracisée. Il permettrait également de recréer un discours animiste, dans une optique de repossession de la parole.

L'ouvrage *Religions et colonisations. Afrique – Asie – Océanie – Amériques*⁸⁴, codirigé par Dominique Borne et Benoit Falaize, s'il souligne les différences propres à chaque aire coloniale, démontre assez clairement le lien existant de façon générale entre colonisation et évangélisation – et donc tentative de suppression des spiritualités autochtones.

⁸⁴ BORNE, Dominique ; FALAIZE, Benoit (éd.). *Religions et colonisations. Afrique – Asie – Océanie – Amériques XVIe – XXe siècle*. Paris : Les éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 2009, 335 p.

La simultanéité entre les deux grandes phases de l'impérialisme européen et de l'expansion missionnaire, à l'époque moderne avec la conquête des Amériques, au XIX^{ème} siècle avec la domination de l'Europe sur le monde, incite à voir dans la colonisation et la mission les manifestations complémentaires d'une même ambition. [...] La mission chrétienne semble être la dimension culturelle, ou idéologique, d'une domination fondamentalement politique et économique. (Borne, Falaize, 2009 : 64)

Le processus colonial est double, avant de pouvoir contrôler les terres il faut contrôler les esprits. Le célèbre roman du nigérian Chinua Achebe *Things Fall Apart* se construit précisément sur la description de ce processus. En mettant en parallèle l'état d'une société avant la colonisation puis le bouleversement que provoque l'arrivée des blancs et la chute d'un système social entraîné par l'imposition du monothéisme chrétien d'une part et du système marchand capitaliste d'autre, Chinua Achebe expose avec clarté les étapes de « possession » (des esprits, de l'économie) qui accompagne l'avancée coloniale.

Il me semble également important de souligner que l'animisme est également une pensée du territoire. L'animisme comme spiritualité se construit sur une vision holistique du monde dans laquelle tout est lié, nous l'avons vu. Les esprits s'ancrent dans la terre. Le recueil de poème de Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, s'ouvre ainsi sur ces mots, extraits de la préface :

Assi en innu veut dire Terre. Au départ, il n'y a qu'elle. [...] Puis il y a le peuple. Les Innus. [...] Puis, il y a l'Alberta, Fort Mc Murray, Athabasca. Où je bute. Où je me blesse. [...] Les esprits, eux, dansent. Ils dansent sur le pays. Je reçois leur vision. [...] Alors, puisque je suis ici à embrasser le sol de ma terre, *Assi*, je libérerai ses chants de femme. (Kanapé Fontaine, 2014 : 5 - 6)

L'énumération qui ouvre cet extrait inscrit la Terre, le peuple Innu et la nature blessée de Fort Mc Murray dans une même continuité. La Terre et le peuple Innu sont des entités vivantes, meurtries par l'exploitation des sables bitumineux, conséquences indirectes de la colonisation et de la spoliation territoriale. Les Premières Nations et le territoire sont, dans ce texte, liés dans leur statut de victime. Athabasca est le nom Chipewyan de la région de l'exploitation intensive des sols. Les communautés amérindiennes voisines de Fort Mc Murray sont les premières victimes des dommages collatéraux de l'extractivisme. La pollution de la faune et de la flore les empêche de pratiquer leurs activités traditionnelles de chasse et de pêche et a un incidence néfaste sur la santé de ces populations. S'il est d'une part logique de constater que la pollution d'un territoire a des conséquences malheureuses sur la qualité de vie des individus

qui y résident, il est également saillant, dans ce texte, que l'inclusion de l'un dans l'autre provoque une souffrance continue. L'animisme comme rapport d'appartenance au territoire (et non pas rapport de possession) nous ouvre un angle d'analyse particulier du fait colonial. Ainsi, lorsque la poète nous dit que les esprits dansent (et qu'ils sont donc libres) et qu'avec sa parole elle va libérer les chants de terre, elle assume d'entrée de jeu une posture d'écrivaine anti-coloniale. Tout comme Joséphine Bacon ramenait les ancêtres dans son récit, Natasha Kanapé Fontaine souhaite restituer au territoire sa part de liberté en évoquant les esprits que nul ne peut enfermer. L'animisme comme pensée du territoire et pensée du mouvant⁸⁵ s'oppose à la frontière et à la parcellisation du territoire, entreprise coloniale par excellence. Tout comme l'appelle l'écrivaine Salish Lee Maracle dans son article *Oratory on oratory*⁸⁶, la jeune poète Innu semble vouloir se saisir de l'épistémologie autochtone, et donc ici plus précisément animiste pour produire un discours participant à l'élaboration d'une souveraineté intellectuelle, miroir d'une souveraineté territoriale qui se cherche toujours. Ce point d'analyse sera développé plus largement dans la partie suivante.

L'enfermement de l'animisme est enfermement du territoire. Il est violence parce qu'il fige une spiritualité construite sur une logique de lien, d'absence de frontière. La réification de l'animisme comme spiritualité est alors également une conséquence de la colonisation parce que le concept même de colonisation atteint cette forme de spiritualité dans son cœur, son noyau dur. La colonisation comme invasion et soumission d'un territoire et de son peuple est intrinsèquement anti animiste. Il ne peut pas y avoir colonisation dans un esprit animiste puisqu'il ne peut y avoir possession de la terre à proprement parler. La violence spirituelle vient donc percuter un système de pensée, le détruire dans sa structure⁸⁷. À ce propos, Achille Mbembe, toujours dans *De la postcolonie*, nous rappelle qu'entre autres caractéristiques du mode colonial d'exercice, on trouve l'absence de distinction entre les trois tâches suivantes : gouverner, commander et civiliser. (Mbembe, 2000 : 51). L'acte de « civilisation » s'appuie principalement sur la conversion au monothéisme. La conversion est d'abord « déconstruction des mondes. Convertir l'autre, c'est l'inciter à abandonner ce en quoi il croyait. » (Mbembe, 2000 : 212). Il ne peut y avoir conversion qu'à condition de la soumission à la nouvelle croyance et l'institution qui en encadre la pratique (Mbembe 2000 : 212). Selon Mbembe le monothéisme est la forme religieuse de l'impérialisme (Mbembe, 2000 : 190). La croyance en un Dieu unique présuppose tout d'abord une hiérarchie de vérités. Puisqu'il n'existe qu'un Dieu unique, il n'existe que sa vérité, ce qui ne laisse aucune place aux autres. De même que

⁸⁵ CF introduction « Théories de l'animisme : définition d'un concept »

⁸⁶ MARACLE, Lee. *Oratory on Oratory*. In : *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, Smaro Kamboureli and Roy Miki, eds, 2007, p. 55-70

⁸⁷ Cette opposition antinomique entre la colonisation et l'animisme comme structures sera développée tout au long de cette thèse, c'est un des fondements de ma réflexion.

l'impérialisme et la colonisation instaurent une hiérarchie entre les hommes, le monothéisme instaure une hiérarchie entre les épistémologies. Mbembe nous explique qu'

il n'y pas de conversion hors d'un acte de destruction et de violence contre un état de fait ancien, une condition coutumière à la place de laquelle l'on cherche à substituer autre chose. Empressons-nous d'ajouter que, dans le cas de l'Afrique, cette violence et cette destruction se sont presque toujours déployées au nom d'une matérialité spécifique celle qui est supposée opposer un régime de vérité d'une part et un ordre de l'erreur et du mensonge de l'autre. Au point de départ de la conversion des païens au fantasme de *l'Un* se trouve donc toujours la certitude de posséder ou d'avoir trouvé une définition irréductible du monde, de ses origines et de ses fins, bref, de sa vérité et de son sens. La position de cette vérité et de ce sens serait établie pour toujours, c'est-à-dire qu'elle vaudrait pour tous, en tout temps et en tous lieux. (Mbembe, 2000 : 214)

L'étude précédente du rapport *Vérité et Réconciliation* nous a démontré que cette destruction d'une spiritualité au profit d'une autre n'avait pas eu seulement cours en Afrique. Cette citation d'Achille Mbembe fait clairement le lien entre la domination spirituelle et la domination épistémologique. Décréter qu'il existe une vérité religieuse, c'est imposer sa lecture du monde aux autres et de cette façon nier les autres. Cela Césaire l'écrivait ainsi : « le grand responsable dans ce domaine est le pédantisme chrétien, pour avoir posé les équations malhonnêtes *christianisme = civilisation ; paganisme = sauvagerie*. » (Césaire, 1955 : 10).

Plus loin, Mbembe propose ce raisonnement : puisque la colonisation, en tant que système, produit une culture, elle est une pratique culturelle (Mbembe, 2000 : 219 – 220). En tant que pratique culturelle elle s'oppose donc encore une fois à l'animisme pratique d'être au monde. Le processus de réification s'inscrit donc même dans les pratiques du colonisé qui lui deviennent étrangère. Examiner ces processus de distanciation et les avoir à l'esprit nous permet d'avoir une pensée des structures et de leur interaction avec l'animisme avant d'entamer des analyses de textes littéraires plus approfondies.

Chapitre 2. Géographies animistes

Les arbres ont parlé avant les hommes.
Joséphine Bacon

2.1. De l'animisme objet au motif textuel. Des balises incontournables, entre exotisme et réalités contextuelles

Les textes de Léonora Miano, Sami Tchak, Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho et Joséphine Bacon sont parcourus de références multiples à l'animisme. Une première lecture nous informe d'emblée que ceux-ci s'insèrent dans un système culturel, avec son mode de fonctionnement, ses référents. C'est ce que j'appelle ici les « géographies animistes ». Ces paysages possèdent leurs cartographies, s'ancrent dans des structures. Ces structures sont doubles. Tout d'abord les structures coloniales et de représentation dans lesquels l'objet animiste s'est trouvé pris lors des phases impériales. Ce sont celles-ci qui, nous l'avons vu, ont entrepris de réduire l'animisme au statut d'objet. Cette chosification est prise dans un phénomène plus global de perte des repères (Miano, 2012 : 17), pour le colonisé même l'animisme qui lui était une pratique quotidienne se retrouve altéré. C'est dans cette faille née de la distanciation que s'aménage un espace pour la projection exotique. La structure coloniale installe une trame pour que se construise le décor animiste dès lors qu'il est détaché, empêché dans son évidence.

Je pense ensuite aux structures au sens anthropologique, qui suivant la logique de Lévi-Strauss ou d'un Philippe Descola⁸⁸ plus contemporain, assignent au mode d'être animiste un certain nombre de caractéristiques. Comme nous l'avons vu en introduction, l'animisme selon Philippe Descola est un être au monde organisé selon différents principes qui permettent de l'identifier en tant que tel. Je ne referai pas ici l'état des lieux du débat anthropologique quant à l'orientation structuraliste des théories descoliennes⁸⁹, mais considérerai cette approche comme permettant de cerner la représentation de l'animisme dans les textes étudiés au même titre que les processus d'enfermement mentaux ayant accompagné la colonisation.

⁸⁸ Voir à ce sujet les différentes catégories d'être au monde théorisées par Philippe Descola dans son ouvrage *Par delà nature et culture*. L'animisme est une des quatre grandes catégories définies par l'anthropologue.

⁸⁹ L'anthropologue américain Marshall Sahlins s'oppose notamment aux catégories ontologiques définies par Philippe Descola. Il en dénonce le structuralisme qui, selon lui, figerait les identités. Voir à ce sujet son article *On the ontological scheme Beyond nature and culture*. In : *Hau : Journal of Ethnographic Theory*. 2014, n°4(1), p 281 - 290.

Si les modalités politiques de la violence coloniale au plus fort de son établissement⁹⁰ et les théories structuralistes correspondent toutes deux à des phases historiquement et conceptuellement dépassées, leur effet reste selon moi opératoire. Il est en évidence, et c'est presque une tautologie de le dire, que la postcolonie⁹¹ dans laquelle s'inscrivent les auteurs étudiés ici hérite de ces structures et des représentations qui l'accompagnent.

Les auteurs tissent donc dans leurs textes des géographies animistes, doubles héritières de logiques structurantes construites par des logiques extérieures (et dominatrices) et de paysages culturels ancrés dans les territoires et les pratiques précoloniaux.

Dans les oeuvres qui nous intéressent, il s'agit donc de repérer les éléments particuliers propres à l'animisme : motifs qui balisent les textes ou encore territoires dans lesquels s'ancrent les imaginaires. Il faut néanmoins garder à l'esprit que la tension entre exotisme et réalité contextuelle existe, et qu'elle est féconde. Ces éléments thématiques sont la phase émergente d'un iceberg discursif. Ils appartiennent d'une part à un imaginaire culturel et géographique dont les racines sont réelles et ils permettent d'autre part d'identifier ces textes comme « Innu », « togolais », « de l'Afrique centrale ». Ce sont ces structures qui m'ont permis d'identifier les textes de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho, Sami Tchak et Léonora Miano comme appartenant à un monde dans lequel l'animisme était présent et occupait une place décisive. S'il convient bien sûr de dépasser la simple analyse thématique pour ensuite s'interroger sur les enjeux significatifs de leurs présences dans les œuvres, je ne peux pas, dans un tel travail, faire l'économie de leurs présentations et de leurs études.

Aussi, penser une première approche des textes en termes de structures permet de circonscrire les différentes thématiques qui les composent. Je choisis donc tout d'abord de m'attarder sur deux aspects relatifs à l'animisme dans les textes : les motifs et les

⁹⁰ Je pense ici à la période s'étalant des accords de Berlin (1885) aux indépendances (les années 60) pour l'Afrique. Concernant les Premières Nations, cette période correspondrait à l'expansion des colonies de territoires (fin du 19^{ème}), jusqu'au refus du livre blanc* (1969) puis à la vague de fermeture des pensionnats autochtones pour le Canada (le dernier a fermé en 1996).

*Le livre blanc, officiellement connu sous le nom « La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969 » est un document du gouvernement canadien qui préconisait l'abolition des documents légaux antérieurs portant sur les peuples autochtones, tels que la Loi sur les Indiens et les Traités. Il préconisait ainsi d'assimiler toutes les Premières Nations dans la société canadienne. La réaction défavorable qui a suivi a provoqué son annulation.

⁹¹ Rappelons ici que le terme de « postcolonie » ne me semble pas adéquat pour parler des Premières Nations dans le Canada contemporain. En effet, au regard des Premières Nations, le Canada est toujours une colonie, puisque les territoires autochtones sont occupés (St-Amand, 2010 : 36). Seulement, les logiques d'imposition structurelle que recouvre ce concept sont en partie à l'œuvre dans les enjeux qui nous intéressent ici.

territoires. Tout comme l'anthropologie a d'abord élaboré sa théorie sur les « grands thèmes » structurant les sociétés humaines, l'étude des motifs puis des territoires correspond à une première approche de lecture. Poser ces cadres thématiques est un présupposé pour les analyses plus approfondies qui viendront ensuite.

Je souhaite donc, dans un premier temps, m'attarder sur les thèmes-balises qui nous permettent de naviguer dans le texte. Je veux aussi, avec cette analyse présenter les éléments caractéristiques de l'animisme tels que présenté ici dans les textes Innu et subsahariens afin de poser les fondations d'une réflexion épistémologique.

Enfin, commencer cette étude des textes par une analyse des motifs et de la thématique territoriale c'est aussi répondre dans un premier temps à un horizon d'attente (exotique ?). Lire des auteurs Innu et subsahariens ce peut être aussi s'attendre à rencontrer dans les textes des éléments précis et qui peuvent nous sembler relever de l'exotisme : des esprits, des tambours, une certaine représentation de la nature nordique. Or ces éléments y sont bel et bien présents, nous appelant alors à les prendre en compte dans notre étude. Je les considère comme une porte d'entrée vers la compréhension de l'animisme comme une épistémologie.

2.2. Motifs animistes

La chosification de l'animisme a conduit à sa mise à distance, la pratique quotidienne devient un objet à même d'être manipulé. L'animisme désigne alors moins un être au monde que des objets, des artefacts symbolisant une spiritualité.

Le tambour, le fétiche deviennent des éléments thématiques d'un concept abstrait et folklorique. Autrement dit, des objets qui participaient à des rituels très concrets, deviennent les avatars d'une vision exotique de la culture innue ou togolaise. Ils perdent leur signification première, à savoir un usage précis, pour devenir des symboles.

Il est ici très intéressant de constater que ce sont sur ces éléments d'un animisme réifié que se fixe en premier lieu une imagerie exotique. Un objet, plus qu'un être au monde, « s'emporte et se déplace ». Je veux dire par là que, dans le cadre d'un corpus littéraire, un objet peut apparaître et disparaître au gré d'une intrigue comme accessoire, décor, ou même élément faisant progresser le récit. Avec l'objectification, l'animisme a été décollé du système social qui l'avait produit, pensé comme une altérité. Le processus de violence spirituelle évoqué précédemment a contribué à sa « désacralisation ». Les auteurs étudiés

dans notre corpus littéraires semblent parfois, en premier lieu, entretenir avec l'animisme un rapport usuel, il vient nourrir leurs procédés d'écriture. L'animisme, et toutes les caractéristiques qui lui sont propres, sont des outils thématiques.

Ainsi certains éléments reviennent sans cesse dans chacune des œuvres de mon corpus. Ils sont la manifestation la plus évidente de la dimension animiste qui travaille les textes étudiés. C'est d'ailleurs ce qui m'a permis, tout d'abord de tracer des parallèles précis entre ces œuvres d'auteurs afrodescendants et amérindiens. Ils sont la pierre de voûte de ma réflexion. Parce qu'ils jouent à la fois le rôle de motivation thématique (ex : un poème sur la toundra vivante), d'unité plastique récurrente dans une œuvre (ex : la toundra comme décor constant) et de relation directe au thème pictural déployé face au peintre (ex : la présence de la toundra dans le texte pour s'identifier en tant qu'Innu), ces éléments correspondent à la définition du motif littéraire donnée par Greimas et Courtès dans leur *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, à l'article « motif »⁹². J'ajouterai également, dans mon étude, des renvois à l'article « motif » du *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, rédigé par Diane Desrosiers-Bonin sous la direction de Jean-Marie Grassin⁹³. Le motif y est également analysé selon trois acceptions qui rejoignent celles de Greimas et Courtès, à savoir le motif comme mobile, le motif comme unité thématique, et enfin le motif comme unité narrative (c'est à dire qui a une fonction dans le récit). Je vais, dans l'analyse qui suit, commencer par relever les motifs thématiques puis, à la lumière de différentes analyses de texte, interroger également la pertinence de l'une ou l'autre des définitions du motif théorisées par Greimas et Courtès et Desrosiers-Bonin.

Certaines interactions sociales, objets et représentations marquent les univers auxquels appartiennent chacun des écrivains de mon corpus. Ces mêmes éléments ressurgissent ainsi sous la plume des écrivains, semblables à des artefacts⁹⁴ fabriqués pour les récits et poèmes et dont la charge significative est double : retranscrire une réalité culturelle, construire et s'inscrire dans un imaginaire littéraire aisément identifiable.

On peut donc lire ces motifs comme un point de jonction entre l'exotisme et la réalité décrits précédemment. Ils permettent à la fois l'inscription du texte dans un ensemble « animiste » (ou togolais, camerounais, Innu) et la traduction de ce même ensemble en tant

⁹² GREIMAS, Julien ; COURTÈS, Joseph. Motif. In : *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, 1969, p. 23

⁹³ GRASSIN, Jean-Marie (dir.). Motif. *Dictionnaire international des termes littéraires*. [En ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/9457285/MOTIF>

⁹⁴ En anthropologie, l'artefact est précisément un « produit ayant subi une transformation, même minime, par l'homme, et qui se distingue ainsi d'un autre provoqué par un phénomène naturel. » (définition du dictionnaire Le Larousse)

qu'altérité pour un lecteur non animiste⁹⁵.

En tant que procédés littéraires, ces motifs rythment le texte. Incontournables, ils saturent les œuvres qui nous imposent alors cette thématique. L'effet d'hyperlisibilité qui en découle (le texte se présente ouvertement comme porteur de symboliques culturelles, des artefacts) renforce l'aspect démonstratif du récit ou du poème. L'omniprésence des éléments animistes nous oblige à la questionner.

Trois motifs thématiques se sont imposés à la lecture des textes : la relation à la nature, la présence d'un panthéon sacré, et la figure de « celui qui sait » : shaman ou sorcier et avec le topos de la sorcellerie (ou magie selon qu'elle vise à faire le mal ou le bien).

Pour étudier ces motifs, j'aurais recours à différentes définitions données par l'anthropologie. Bien qu'elles soient contestées, je me servirai également de certaines caractéristiques conceptualisées par Philippe Descola. En effet, comme il est dit précédemment, son approche structuraliste est semblable à l'analyse thématique d'un texte : il s'agit d'en extraire ses caractéristiques récurrentes les plus saillantes et ensuite, à partir de ces dernières, élaborer une réflexion à propos de ce qui les rassemble.

Ainsi, je considérerai les motifs, procédés littéraires, en tant que caractéristiques significatives nous donnant des informations sur les ensembles auxquels appartiennent les œuvres littéraires.

Cette traversée des motifs nous permettra donc de balayer certains des grands thèmes « animistes » des textes de notre corpus, avant d'approfondir la réflexion sur l'animisme en tant qu'épistémologie.

2.2.3. *La relation à la nature*

Les recueils de poésie de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine et Rita Mestokosho, tout comme les romans de Léonora Miano et Sami Tchak qui nous intéressent, développent

⁹⁵ À ce propos, il est pertinent d'évoquer la définition de l'exotisme comme représentation d'une réalité autre, transcription d'une altérité, donnée par Bernard Mouralis dans son ouvrage *Les contre-littératures* : « Le discours exotique s'ordonne ainsi selon une rhétorique qui vise à l'expression et à la caractérisation d'une réalité considérée comme fondamentalement différente. Il s'agit d'abord d'une rhétorique qui donne à voir – et à sentir – cette réalité qu'il faut souvent expliquer ou « traduire » au lecteur. » (MOURALIS, Bernard. *Les contre littératures*. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, p. 75)

L'utilisation des motifs thématiques participent à la construction d'un exotisme explicatif, situant l'oeuvre dans une altérité balisée et dans laquelle le lecteur retrouve certains éléments constitutifs de son horizon d'attente : le personnage du shaman, les rituels magiques, etc.

tous en leur sein la thématique de la relation à la nature.

L'être au monde animiste inscrit l'individu dans une chaîne naturelle dont il n'est qu'un maillon. Ainsi, comme l'écrit Philippe Descola dans *Par delà Nature et Culture* :

Des forêts luxuriantes de l'Amazonie aux étendues glacées de l'Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l'environnement d'une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains. (Descola, 2005 : 3)

Cette assertion trouve de nombreux échos chez les poètes Innu étudiés ici. Alors qu'elle était invitée en septembre 2015 à un débat sur le thème de la nature à l'occasion du vingtième anniversaire de la librairie du Québec à Paris, Joséphine Bacon s'est démarquée de sa consœur invitée, une écrivaine québécoise qui ne cessait de commenter son rapport aux grands espaces de formules telles que « nous possédons un kilomètre carré par personne », par cette simple phrase « on appartient à la nature » » Si l'anecdote met en lumière une différence frappante, elle illustre également la relation de l'individu à son environnement, de l'Innu à son territoire, et de la poète à son texte. Philippe Descola fonde une partie de son concept de schème animiste sur la notion de relation « ces rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes. » (Descola, 2005 : 164 – 165). Autrement dit, l'idée de continuité entre la nature et l'humain, d'appartenance du second à la première se traduit par des interactions sociales précises. Ces interactions prennent la forme, dans les textes étudiés de procédés discursifs. Voilà pourquoi c'est ici le motif de la relation à la nature et non pas celui de la nature qui est retenu. Il ne s'agit pas de relever la présence de la nature comme paysage, ou décor omniprésent⁹⁶ mais plutôt comme personnage au coeur de différentes interactions.

Je propose ici de relever quelques extraits et d'étayer ainsi mon argument.

La nature nordique, et plus précisément ce qui compose et vit dans la toundra, fonctionne réellement comme un motif récurrent dans les textes de notre corpus Innu. Ce motif littéraire dont Greimas nous dit qu'il est une « unité figurative dont le sens figé fonctionne comme une balise dans le texte pour la lecture » compose ainsi l'entrée la plus évidente

⁹⁶ J'y viendrai ensuite lorsqu'il s'agira d'étudier les territoires de l'animisme mis en scène dans les œuvres.

dans l'univers des poètes. « Degré zéro »⁹⁷ de l'animisme, le thème de la nature, et du lien que l'homme entretient avec cette dernière sature les recueils de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine et Rita Mestokosho. Cela relève alors du champ lexical, composé de ce que Greimas appelle « unité figurative », comme en témoigne la préface de Le Clézio au recueil *Comment je perçois la vie, Grand-Mère, Eshi Uapataman Nukum*, qui à deux reprises souligne que

l'être humain – l'Innu est simplement un homme – est indissociablement lié à la terre, à chaque instant de sa vie. La forêt, les lacs et les rivières, les animaux qui les habitent, et les pierres, les sources, le vent et les nuages sont nos parents, nos alliés, même lorsqu'ils nous tuent. [...] par sa bouche [celle de Rita Mestokosho] parlent les êtres vivants au monde en même temps que nous, à qui nous devons le respect, le saumon de la rivière, l'ours de la forêt, les pierres lisses des torrents.

Lorsque nous lisons cet extrait, les manipulations de l'animisme – et de sa caractéristique naturelle - comme objet thématique nous apparaissent évidentes. L'énumération des différents éléments naturels et de leur lien « d'allié » à l'homme par la plume de l'écrivain peuvent nous amener à penser que nous sommes là précisément face à un cas de mise en scène d'une réification à des fins exotiques. D'autant plus que cet extrait figure dans une préface, texte qui a donc vocation à présenter le recueil aux lecteurs. Ainsi, le topos de la relation à la nature est immédiatement annoncé et assumé par une parole extérieure. Mais il l'est également tout au long du texte par la poète elle-même qui place cette thématique en sujet principal de la plupart des poèmes. Je souhaite proposer ici de nous arrêter, dans un premier temps, au premier degré de la lecture. L'exotisme potentiel des textes sera interrogé dans une partie suivante. Il est à mon sens important, pour une étude du motif, de commencer par une première approche du texte littéraire, d'en saisir les images afin de circonscrire l'univers littéraire proposé aux lecteurs. De plus, la présence de ces motifs / objets de l'animisme comme un leitmotiv parcourant les poèmes de Rita Mestokosho nous invite à adopter un regard propre à la première expérience de lecture. C'est au cours de cette première lecture que la dimension figurative du motif est la plus prégnante, construisant un canevas hyperlisible que nous, lecteur, traversons comme un marcheur traverse un paysage.

La relation à la nature s'y traduit en mots évocateurs. Ces différents titres de poèmes en témoignent : *Beauté de la nature* (Mestokosho, 2008 : 17), *Gardien de la terre*

⁹⁷ J'utilise ici cette expression en référence à Roland Barthes et son « degré zéro de l'écriture ».

(Mestokosho, 2008 : 38), *Sous un feu de rocher* (Mestokosho, 2008 : 43), ou encore *Née de la pluie* (Mestokosho, 2008 : 55) qui commence sur ces vers : « Je suis née de la pluie et de la terre ». Cette saturation d'images me semble être une incarnation textuelle de l'omniprésence de la nature sur la Côte-Nord, là où vivent les Innu. Il faut ici rappeler que le recueil de Rita Mestokosho n'est pas un livre « écrit depuis la ville », tout comme ceux de Joséphine Bacon ou Natasha Kanapé Fontaine qui revendiquent avec constance l'importance de leur enfance et de leurs séjours réguliers au *Nitassinan*. Il faut, selon moi, ne pas avoir peur du topos des grands espaces, ni de dire que ce sont des textes qui prennent racine dans une région qui frappe par son immensité, la proximité du fleuve St-Laurent et des forêts d'épinettes. Tout comme celui qui se rend sur la Côte-Nord est d'abord saisi par ce paysage, le lecteur des textes, lorsqu'il traverse la poésie de Rita Mestokosho, se confronte en premier lieu au thème de la nature. Lorsque je me suis rendue dans la communauté de cette poète, Ekuanitshit, l'aspect animiste de la relation à la nature (à savoir une continuité de l'homme avec celle-ci dont il n'est qu'un maillon) était présent dans les discours et pratiques quotidiennes. Ainsi, Adéline, qui m'hébergeait et avec qui je travaillais, me rappelait sans cesse qu'il fallait protéger l'environnement, être respectueux, tout en soulignant que ceci ne lui venait pas de « la mode de l'écologie » mais des enseignements que lui avaient transmis ses parents.

Les motifs littéraires sont donc ici des balises construites sur des objets tirés d'un quotidien et d'un environnement Innu nord-côtier. Ils ancrent les textes dans une réalité contextuelle tout en offrant au lecteur des repères dans le texte. Comme les « bâtons à message » invoqués par Joséphine Bacon dans la préface de son recueil éponyme⁹⁸, ils permettent de naviguer dans une œuvre poétique en se raccrochant aux éléments hyperlisibles laissés par l'auteur.

Quand Joséphine Bacon consacre l'entièreté de son second recueil à la toundra, *Un thé dans la toundra*, *Nipshapui nete mushuat*, et que Natasha Kanapé Fontaine intitule son dernier texte *Bleuets et abricots*, elles reprennent ces balises territoriales pour en faire des motifs littéraires. Ce que Greimas appelle « unités figuratives » sont alors des éléments de

⁹⁸ « *Tshissinuatshtakana*, les bâtons à message, servaient de points de repère à mes grands-parents dans le Nutshimit, à l'intérieur des terres. Les Innu laissaient ces messages visuels sur leur chemin pour informer les autres nomades de leur situation. Ils plantaient deux morceaux de bois d'épinette blanche, plus ou moins courts, l'un à l'oblique de l'autre. Un bâton penché très près du sol contre un bâton vertical signifiait la famine, et son orientation désignait, comme une boussole, le territoire où ils se rendaient. » (Bacon, 2009 : 7)

paysages, ou d'interactions avec le paysage qui existent autant dans une pratique quotidienne que dans un texte.

Mais là où l'analyse de ces motifs de l'animisme, et plus particulièrement de la relation à nature telle qu'identifiée par Descola, est intéressante c'est qu'elle nous amène à dépasser l'aspect figuratif du procédé littéraire. En effet, plus que des repères au sens figé, ces motifs portent en eux une profondeur interprétative qui relève du fait même qu'ils sont chargés d'une sémantique animiste. C'est d'abord parce que le motif dépasse l'objet – il n'est pas seulement contenu dans l'arbre, le fleuve ou l'animal mais dans la relation à ceux-ci – qu'il ne peut se restreindre à un sens figé. Chaque relation établie par les poètes ou les personnages mis en scène dans leurs textes est spécifique, et ce même si elle est fondée sur une logique propre à l'animisme comme être au monde. Il est d'autant plus évident que cette variété interprétative est portée par la qualité des textes mêmes qui invitent le lecteur à multiplier ses approches du texte.

Je suggère donc de considérer le motif animiste comme une unité figurative qui, parce qu'elle s'inscrit dans un contexte basé sur la multiplicité des perspectives⁹⁹ détourne sa fonction d'objet au sein du texte. Les différentes facettes de ce motif, qui se déploient notamment dans la dimension narrative des œuvres étudiées ici nourrissent le thème de la relation à la nature. Les différents modes relationnels s'entremêlent et décollent alors du premier sens figé. L'animisme est alors à la fois un décor thématique et un motif déclinable. Il est l'horizon multiple et stratifié du texte. L'exemple le plus frappant de cet usage-ci de ce thème apparaît lorsqu'il s'agit de mettre la question de la relation à la nature au service d'un discours sur la protection écologique.

Quand la poète Natasha Kanapé Fontaine écrit « Les steppes arctiques / se mêleront à nos gorges » (Kanapé Fontaine, 2012 : 16), la nature nordique se fond au corps humain, la relation est charnelle, incarnée. C'est la gorge, l'organe de la voix qui se mêle à la steppe. L'emploi du verbe « mêler » souligne le mélange intime qui s'opère entre les corps des Innu, des Premières Nations (voire de l'humanité) avec le territoire. Et c'est par la parole, le chant, que ce mélange s'effectue. La poésie est le lieu de ce lien indéfectible.

Le deuxième recueil de cette poète a pour titre *Manifeste Assi*. *Assi*, je le rappelle, signifie

⁹⁹ Je me réfère ici à la théorie perspectiviste défendue par Eduardo Viveiros de Castro selon laquelle « All beings see the world in the same way. What changes is the world that they see ». (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*. In : *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. p. 470

Terre en innu-äimun. Cet ensemble de textes est plus qu'un hommage à la Terre, en témoigne l'usage du terme « Manifeste ». Ce titre même, commenté ainsi dans la préface par la poète « Je danse sur le fleuve. [...] Ma soif est un manifeste. » (Kanapé Fontaine, 2014 : 5), illustre l'ancrage de la parole poétique, revendiquée comme politique car manifeste, dans la nature. Sa « soif manifeste », qu'on peut comprendre comme un désir de politique et d'affirmation discursive, est ici reliée au fleuve St-Laurent.

On peut observer ce motif de la relation à la nature dans la quasi totalité des recueils de Natasha Kanapé Fontaine publiés à ce jour¹⁰⁰. Cette thématique revient donc alimenter différents arguments. S'il permet d'abord d'identifier clairement la poète comme revendiquant un être au monde animiste, ce motif qui fonctionne comme un véritable leitmotiv, porte également bien souvent une parole militante. Dans ce second recueil, le motif de la relation à la nature reflète l'engagement de la jeune Innu dans ses luttes activistes. Ce poème qui figure en quatrième de couverture illustre la position que se donne la poète dans cette relation :

ma terre je la prendrai dans ma main
je la soignerai
avec un pan
ma jupe
essuiera ses larmes noires
mes cheveux ses joues creuses
je la bercerai en ses tremblements. (Kanapé Fontaine, 2014 : 33)

Natasha Kanapé Fontaine se pose ici en figure maternelle. On peut lire ce poème comme une inversion du topos de la Terre-Mère. Ce n'est pas ici la femme Innu qui est fille d'*Assi*, la Terre, mais au contraire la poète qui en prend soin, la *soigne* littéralement de ses maux. Placé en quatrième de couverture du recueil, il annonce un texte qui se déploie sous le patronage de l'imaginaire de « l'amérindien gardien de la Terre »¹⁰¹. L'alternance des pronoms personnels et possessifs employés dans les trois derniers vers « ses larmes noires / mes cheveux ses joues / je la bercerai en ses tremblements » illustre là encore l'imbrication presque physique de la poète et de la nature, ici représentée par l'allégorie d'une planète Terre en souffrance et pleurant de noires larmes de pétroles.

Natasha Kanapé Fontaine use également du motif de la relation à la nature pour revendiquer sa place de peuple premier. On peut lire, dans *Bleuets et abricots* :

¹⁰⁰ *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures* (2012), *Manifeste Assi* (2014), *Bleuets et abricots* (2016)

¹⁰¹ Voir à ce propos l'article de LACASSE, Jean-Paul. Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui. In : *Cahiers de géographie du Québec*. 1996 vol 40, n°110, p. 185 – 204

Kanata pays mien
Imprégner la toundra de ton odeur
Mes cheveux sur ta poitrine
Se muteront en tiges
Entre ciel et terre
Arbres et racines
[...]
Je suis femme indigène (Kanapé Fontaine, 2016 : 23)

Le champ lexical du végétal est ici encore omniprésent. La continuité entre le corps physique et un paysage naturel personnifié y est également mise en scène. Ce poème se construit sur un mouvement vertical : les cheveux tiges fichent le corps de la poète comme une plante « entre ciel et terre / arbre et racines ». Natasha Kanapé Fontaine se met en scène comme un élément de la chaîne naturelle. Le mouvement vertical ne me semble pas anodin. Debout et ancrée dans le sol, dans son «pays» elle revendique une place légitime et une posture de dignité. Encadrer cette évocation d'un lien intime entre soi et la nature par le mot huron Kanata (qui donna naissance au nom Canada) et l'affirmation « Je suis femme indigène » c'est aussi ramener la revendication politique autochtone par le biais de l'animisme. Parce qu'en tant qu'Innu (qui signifie, rappelons le, humain) elle fait partie « d'un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n'est établie entre humains et non-humains » (Descola, 2005 : 3), la poète rappelle que les Premières Nations sont les habitants premiers de ces territoires, et soulève alors la question de la souveraineté territoriale.

Alors que chez Joséphine Bacon ce motif de la relation à nature se construit plutôt selon l'idée que les hommes appartiennent à la Terre, chez Kanapé Fontaine il s'appuie sur la notion de protection, de revendication d'un être au monde, à cet endroit précis du globe : non pas sur la terre mais avec la Terre. Cette variation possible, cette nuance relationnelle dirons-nous, me semble correspondre alors précisément à la seconde acceptation du motif donnée par Greimas à savoir la « relation directe au thème pictural déployé face au peintre ». C'est-à-dire que le motif figuratif de la nature – et ici de la relation à la nature – est présent dans chacun des recueils des auteurs étudiés mais que, mis en scène de façon diverse, il abritera des variations interprétatives. Les variations proposées par les deux poètes me paraissent également s'inscrire dans la fonction de motivation narrative du motif théorisée par Diane Desrosiers-Bonin. En effet, dans un cas comme dans l'autre le motif est mis en scène de façon à servir un propos, à avancer un argument et donc à transformer le texte. Le recueil de Natasha Kanapé Fontaine se veut performatif. Il est un manifeste. Le

leitmotiv d'une relation à la nature placée sous le signe du gardiennage vient ancrer ce texte dans sa dimension manifeste, il a donc une fonction narrative au sens où il participe à l'élaboration d'un récit particulier : ici le récit d'une défense politique et écologique.

Lorsque j'examine les œuvres de Léonora Miano et Sami Tchak la présence du motif de la relation à la nature y est moins évidente. Et ce tout d'abord parce que la nature y est moins omniprésente en tant qu'objet décoratif et paysage des intrigues que dans le corpus Innu. Au contraire des textes étudiés précédemment c'est la question relationnelle qui fait motif. On peut par exemple lire dans *La saison de l'ombre* de Léonora Miano :

Eyabe a l'impression d'entendre le chant de Weya, la terre première. Ceci la trouble quelque peu. Depuis qu'elle s'est mise en route pour trouver le pays de l'eau, elle considère cette dernière comme une puissance hostile, une force néfaste qui lui a ravi son premier-né. (Miano, 2013 : 118)

Cette citation regroupe quantités d'éléments caractéristiques de la thématique de l'animisme telle qu'elle est traitée dans *La saison de l'ombre*. La terre y est personnifiée puisqu'elle chante. Elle est également considérée comme la terre mère, « terre première », s'inscrivant là dans le même le topos que celui développé dans les textes des poètes Innu. De plus, le personnage Eyabe la nomme dans sa langue « Weya », ce qui ancre leur relation dans un rapport langagier non colonisé. La mer, appelée par Eyabe « pays de l'eau », est décrite comme une puissance « hostile », « néfaste », une ravisseuse d'enfant effrayante. Cette caractérisation nous rappelle que dans une grande partie des sociétés du Golfe de Guinée, la mer est en effet considérée comme habitée par des esprits dangereux. Rassemblés sous la figure tutélaire de la déesse sirène Mami Wata¹⁰², les esprits des eaux sont le plus souvent troubles et menaçants. Si c'est d'abord l'intrigue du roman qui détermine une telle remarque - on apprendra que le fils d'Eyabe et ses camarades ont été capturés dans le cadre de la traite des esclaves. Elle s'inscrit avec naturel dans un contexte géographique et culturel assumé.

La saison de l'ombre, en plus d'être un roman motivé par une entreprise avant tout littéraire, se construit d'après une intuition née de la lecture d'un rapport portant sur un aspect bien particulier de l'Afrique précoloniale : la façon dont ceux qui n'en furent pas les

¹⁰² Voir à ce sujet l'article de BORTOLOTTI, Chiara. La sirène Mami Wata : un cas de réemploi transculturel. In : *L'Autre*, 2009/1, vol. 10, p. 37 – 45. Mais aussi les renseignements donnés sur les *Mengus* esprits de l'eau de la côte du Cameroun par René Bureau dans son ouvrage *Sociologie de la conversion chez les Douala*. Paris, Karthala, 1996, p. 54 - 62

victimes directes vécurent la traite¹⁰³. Je perçois, tout le long de ce texte, une volonté de l'auteur d'égrainer des savoirs et des connaissances relatifs d'une part à cette expérience, et d'autre part à la période précoloniale dans la région du Golfe de Guinée. Les différents motifs de l'animisme étudiés dans cette partie s'inscrivent, selon moi, dans cette démarche de restitution d'une réalité contextuelle non transmise par l'Histoire dominante¹⁰⁴. À cette réalité de contexte s'ajoute également le moment de basculement propre à l'invasion puis au début de la traite. Le motif de la relation à la nature vient particulièrement documenter cela, endossant alors sa fonction narrative. En témoigne un extrait situé au début du roman et qui se déroule juste après la disparition des jeunes hommes au cours de la nuit du grand incendie. Eyabe, le personnage évoqué précédemment, sort de la case où elle avait été recluse par la communauté puis

se love contre le dikube sous lequel le placenta a été enterré le jour où elle a donné naissance à son premier enfant, celui qui venait d'entrer dans l'âge d'homme lorsqu'il lui a été ravi. [...] En fin de compte, elle s'écarte du dikube, fait un pas en arrière sans le quitter des yeux. L'arbre tombe, comme arraché à la terre par une main puissante. On voit les racines, l'excavation qu'elles ont laissée. Pour le moment, Eyabe est la seule à savoir que la crevasse contient une plante. Une fleur comme il ne lui jamais été donné d'en voir par ici. (Miano, 2013 : 27)

Eyabe est le personnage qui va bouleverser l'ordre des choses. Elle quitte la condition de recluse dans laquelle l'avait assignée le village après la disparition des jeunes hommes puis part ensuite seule en pays inconnu à la recherche de son fils. Elle est celle qui, dans l'intrigue, agit de façon proactive face au basculement provoqué par la traite, elle refuse de seulement subir. On remarque donc, à la lecture de ce passage du roman, que la nature accompagne ce personnage. L'arbre est déraciné par une force extraordinaire, et cela donne naissance à une fleur nouvelle. Métaphore du changement et de l'avènement d'un ordre nouveau, cet épisode met en scène une avancée parallèle entre la femme et l'univers naturel qui l'entoure. La fonction narrative du motif est ici double : elle participe à la

¹⁰³ Les premiers remerciements du roman mentionnent la genèse de *La saison de l'Ombre* : « Je tiens à remercier Sandra Nkaké, qui m'a remis, en septembre 2010, une enquête intitulée *La mémoire de la capture*. Réalisée par Lucie-Mami Noor Nkaké, la mère de Sandra, La mémoire de la capture n'est pas un essai, mais un court rapport de mission. Son objet était de voir s'il existait, en terre subsaharienne, une mémoire de la Traite transatlantique. Menée avec le concours de la Société africaine de culture et de l'UNESCO, l'enquête, effectuée au sud du Bénin, démontre l'existence d'un patrimoine oral sur le sujet, et la pertinence de recherches encore à mener, y compris dans d'autres pays subsahariens. Ce rapport de mission n'était pas destiné à être lu par un auteur de fiction. Beaucoup jugeraient ennuyeux un tel document, technique par certains aspects. J'y ai pourtant trouvé la confirmation de très anciennes intuitions qui, devenues obsessionnelles, irriguent ma proposition littéraire. »

¹⁰⁴ Ce thème, qui figure à mon sens une des obsessions de l'œuvre de Léonora Miano est notamment défendu dans son dernier essai *L'impératif Transgressif*. Paris : L'Arche, 2015, p.12

progression de l'intrigue mais aussi à l'entreprise didactique de l'auteur. Ce double canevas est présent dans l'ensemble du texte. Ainsi, chez Miano, la mise en scène de la relation animiste à la nature est aussi une façon d'alimenter son discours sur ce qu'elle appelle la disparition du monde connu¹⁰⁵. Face au bouleversement et aux disparitions entraînés par la colonisation, l'animisme oppose un discours de constant renouvellement. La logique de continuité induite par tout cycle naturel suit l'affirmation défendue par l'auteur selon laquelle « la mort n'est pas une fin » (Miano, 2016 : 16). Cette réflexion sur la permanence des êtres et des sociétés, la vie après la mort, sert donc de reposoir à une observation plus vaste : la survivance des pratiques et cultures subsahariennes de part et d'autre de l'océan Atlantique après le traumatisme de la déportation. En témoigne d'ailleurs cette pensée du personnage Eyabe qui évoque l'épisode commenté précédemment à un moment différé de l'intrigue :

Maintenant qu'elle y pense, la chute de l'arbre lui apparaît comme un signe de plus, confirmant la fin du passage terrestre de son fils. Le pays de l'eau est-il un au-delà ? Combien y a-t-il d'autres dimensions à même d'accueillir les âmes ayant quitté le monde des vivants ? Est-il possible de se réincarner lorsqu'on repose au fond de l'eau ? (Miano, 2013 : 112)

Cette référence implicite à la pensée du gouffre¹⁰⁶ portée par l'aspect cyclique et résilient d'une nature qui se régénère est un aspect, à mon sens, primordial de la pensée animiste chez Léonora Miano.

2.2.4. *Les esprits*

La seconde caractéristique de l'être au monde animiste que je choisis de mettre ici en lumière tient à son aspect proprement spirituel. En effet, si, nous avons vu que l'animisme par son caractère ontologique dépasse le champ spirituel, il n'y est pas moins étroitement lié. Rappelons nous, ainsi, que la première théorisation de l'animisme par l'anthropologie la décrivait comme une croyance dans les âmes et les autres êtres spirituels (Tylor,

¹⁰⁵ Voir à ce propos le texte intitulé *Le monde connu* que l'on trouve dans le recueil de textes *Écrits pour la parole* (MIANO, Léonora. Paris : l'Arche éditeur, 2012, 73 p.). Ce court monologue est une réflexion qui met en parallèle la colonisation et la peur des « opposants au multiculturalisme » de voir disparaître le monde connu : « Mais d'autres ont vu s'effiloche la réalité Se désagréger le monde connu Leurs enfants errent Tentent encore de comprendre comment fonctionne le nouvel univers dans lequel ils ont été précipités C'était ça la colonisation Pour ceux qui l'ont vécue [...] C'était ça la colonisation La disparition du monde connu » (MIANO, 2012 : 17)

¹⁰⁶ À propos de la pensée du gouffre comme élément fondateur d'une identité, voir les réflexions d'Édouard Glissant, mais surtout *L'Atlantique Noir, modernité et double conscience* de Paul Gilroy (Paris : Éditions Amsterdam, 2010)

2009 : 23)¹⁰⁷. De même, Gaston-Paul Effa, dans son court essai *Le dieu perdu dans l'herbe*, s'il réfléchit à un animisme comme « philosophie africaine » y fait également référence en tant que paganisme (Effa, 2015 : 22).

Ainsi dans une logique d'étude des motifs comme imagerie hyperlisible à destination d'un lecteur non nécessairement « initié » aux pratiques indues par cette ontologie, il m'apparaît évident de m'attarder sur l'analyse du motif des « esprits. ».

Esprit, âme, non-humain, invisible, intériorité, les dénominations sont nombreuses et les concepts désignés différents. Parce que c'est celui qui est le plus employé dans les textes étudiés, je choisis ici d'utiliser le terme « esprit ». Je propose d'apporter un éclairage rapide de cette notion, en puisant dans différentes théories anthropologiques mais sans pour autant m'inscrire radicalement dans une de ces dernières. Encore une fois, il s'agit dans ce travail de proposer une épistémologie à partir du littéraire et non pas de construire un cadre théorique anthropologique. Voilà pourquoi je me permets ici de prendre certaines libertés avec les différentes écoles théoriques, tout en observant comment celles-ci, en se confrontant au texte de fiction ou poétique, conservent une pertinence. Le motif des esprits, en tant qu'élément thématique récurrent, correspond à deux notions s'inscrivant dans une structure animiste ici anthropologique et qui relève à la fois de l'ontologie et de la spiritualité.

La première notion est donc celle relevant de l'animisme comme ontologie. Elle relève du rapport à soi et au monde.

Qu'il s'agisse de l'animisme tel que théorisé par Philippe Descola ou du perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro, dont nous avons souligné les différences précédemment¹⁰⁸, s'y retrouve la présence d'un concept se rapprochant de ce qui dans les textes étudiés est désigné par le terme « esprit. » L'esprit correspond donc à l'existence d'une intériorité (Descola, 2005 : 169) ou « multiplicité virtuelle excessivement dense » (Viveiros de

¹⁰⁷ Rappelons-nous que la première identification de l'animisme par l'anthropologie était celle qui l'apparentait à une croyance, une spiritualité (Tylor). Cette définition théorisée par une altérité non animiste a ensuite été mise à mal par les théories de l'animisme en tant qu'ontologie, être au monde. Mais nous sommes ici dans une étude du motif, de l'image, de ce qui fait lien entre l'auteur et le lecteur. Ce motif est un objet qui cristallise une rencontre. Selon moi, mettre en scène l'animisme comme une spiritualité dans les textes, c'est pour les écrivains remettre cette « erreur d'appréciation » en jeu.

¹⁰⁸ Comme vu dans l'introduction, ces deux théories de l'animisme diffèrent sous certains aspects. Cependant, comme je les sollicite pour des analyses de textes romanesques et de poétiques et non pas de pratiques sociales mettant en jeu des interactions humaines précises je m'autorise à les employer l'une et l'autre sans pour autant les mettre en conflit.

Castro, 2007 : 48) indépendante d'une matérialité. Si l'un théorise une catégorie figée (l'intériorité) alors que l'autre considère l'esprit comme faisant partie d'un processus relationnel entre les entités animées et inanimées, ils partagent l'idée selon laquelle les ontologies animistes se fondent notamment sur l'existence d'entités mouvantes et abstraites. Autrement dit, les corps et enveloppes charnelles abritent une immatérialité intérieure (Leroux-Chartre, 2014 : 36). Cette immatérialité, que l'on pourrait également dénommer âme ou conscience, recouvre un ensemble d'éléments abstraits tels que l'intentionnalité, la subjectivité, la réflexivité, les affects, l'aptitude à faire sens ou à rêver. En ce sens, l'esprit est ce principe qui donne vie tels le souffle ou l'énergie vitale (Descola, 2005 : 169). C'est ce qui perdure après la mort du corps physique ; ce qui, dans les religions monothéistes « va au paradis ».

« Les ancêtres m'ont dit : / “ton âme a rêvé bien avant toi. / Ton coeur a entendu la terre.” » (Bacon, 2009 : 34). Dans ce court poème, Joséphine Bacon fait doublement référence à cet esprit. Le terme « ancêtres » correspond de fait aux esprits des ancêtres avec qui il est possible de continuer à communiquer après la mort¹⁰⁹ et qui lui parlent lors de cultes des ancêtres. L'âme est celle de la poète, son esprit. En accolant en trois vers l'esprit des ancêtres, le sien et le battement de la terre, la poète illustre la fluidité de l'invisible, son mouvement. Car à la différence d'une âme chrétienne, l'immatériel intérieur animiste possède la capacité de passer d'un corps physique à l'autre. Une même intériorité peut donc s'incarner dans un humain, un animal ou une plante. L'humain possède alors une capacité de métamorphose et les animaux ou plantes de possession (Descola, 2005 : 192).

C'est ainsi qu'à plusieurs reprises, les textes étudiés dans ce travail mettent en scène des personnages doués de cette potentialité, notamment ici dans *Al Capone le Malien* : « La légende disait que Soumaoro Kanté pouvait prendre la forme de n'importe quel être ou chose pour échapper à ses adversaires, Soumaoro Kanté, l'homme aux mille métamorphoses » (Tchak, 2011 : 91), « le pilote qu'ils ont rencontré au Bourget n'était qu'un vieux féticheur et qui ne savait même pas faire du vélo. Ils n'en crurent pas leur raison, mais c'était la vérité : le vieux avait des métamorphoses. » (Tchak, 2001 : 254).

Les chamans et sorciers sont des intermédiaires qui savent percevoir ces immatérialités (Leroux-chartre. P 36). C'est ce que, au Togo dans la famille kotokoli de mon ami, on

¹⁰⁹ Voir à ce sujet l'article d'Emmanuelle Kadya Tall explorant les différentes théories anthropologiques sur le culte des ancêtres L'ancestralité revisitée. In : *Civilisations*. 2014/1, n°63, p. 11 - 24

désigne par l'expression « avoir la vue ». « Avoir la vue » c'est posséder un don permettant de voir au delà du matériel, et de percevoir l'invisible, l'immatériel, l'esprit. Selon moi, c'est précisément à cela que la poète Joséphine Bacon fait référence lorsqu'elle écrit ce poème :

Seule, debout
la tête aux directions multiples,
je t'ai vue croire
en ce monde invisible
un seul sentier t'a conduite
au *kamanitushit* [celui qui a le pouvoir de l'esprit]
J'ai vu tes yeux
pour les avoir regardés
toi qui nous voit
sans artifice (Bacon, 2009 : 118)

« Invisible », « vue », « voit », « yeux », « sans artifice », ce vocabulaire renvoie au champ lexical de la vision tout suggérant qu'il y a différentes façons de voir : « voir sans artifice », ce pourrait alors précisément avoir accès à cet esprit nu, dépouillé d'une barrière corporelle.

La rencontre avec cette forme d'esprit se fait notamment dans le temps du rêve, moment par excellence de la pensée immatérielle, comme lorsque les femmes de *La saison de l'ombre* reçoivent la visite de leurs fils disparus pendant leur sommeil : « Comme leur esprit navigue dans les contrées du rêve qui sont une autre dimension de la réalité, elles font une rencontre. Une présence ombreuse vient à elles, à chacune d'elles, et chacune reconnaîtrait entre mille la voix qui lui parle » (Miano, 2013 : 14).

Cette dimension ontologique de l'esprit s'illustre le plus souvent dans la façon dont les personnages sont décrits, et agissent dans les différents romans et poèmes.

Le motif thématique de la possession d'un corps par un esprit est notamment très présent dans les textes issus du corpus africain. C'est ainsi qu'on rencontre dans le roman *Al Capone le malien* une petite fille possédée et qui « comme elle a des esprits dans le corps, [...] ne sent pas la douleur. » (Tchak, 2011 : 90). Léonora Miano a également recouru au motif de la possession. L'intrigue de *Contours du jour qui vient* se construit autour des aventures d'une jeune adolescente chassée de chez elle par sa mère la croyant possédée : « cet esprit malin qui vivait sous ton toit et qui se disait ta fille » (Miano, 2006 : 15). Ayané, le personnage principal des deux romans *Les aubes écarlates* et *L'intérieur de la*

nuit, parce qu'elle est différente, est considérée par les habitants de son village natal comme une sorcière réincarnée. Chez Miano, cette thématique de la possession par un esprit participe notamment à la construction d'un questionnement identitaire : la possession par une altérité, le personnage marginalisé, le regard de l'autre, la construction d'un discours exclusif ou inclusif, sont autant de réflexions rendues possibles par l'entremise de ce motif.

La seconde acception du terme « esprit » est la plus récurrente dans les textes. Elle relève moins de la dimension ontologique de l'animisme que de son caractère spirituel : en effet, les esprits sont également des divinités. Ces différentes divinités sont évoquées dans l'ensemble des textes de notre corpus¹¹⁰. Motif figuratif, elles participent à la construction d'un paysage spirituel pour les textes, comme les idoles ou les fétiches vodu qu'on retrouve encore à l'entrée de certains villages togolais nous informent de la survivance animiste dans ces régions¹¹¹. Les divinités qui traversent les romans et recueils de poèmes fonctionnent comme des repères facilement identifiables, et contribuent à ce que j'ai nommé précédemment « l'imagerie animiste ».

Les textes issus du corpus Innu et ceux du corpus subsahariens font référence à deux types d'esprits – divinités organisés selon une hiérarchie verticale : un grand esprit créateur et des esprits intermédiaires. L'esprit créateur est un démiurge semblable à celui des monothéismes. Cet être suprême, s'il prend des formes et des noms différents, est présent dans bon nombre des spiritualités d'Afrique Subsaharienne¹¹², grand architecte de l'univers, il est à l'origine de toute chose¹¹³.

¹¹⁰ *Al Capone le Malien* fait à ce sujet exception, on n'y rencontre pas ou très peu de références à des divinités intermédiaires. En revanche, la mise en scène du personnage d'Al, ainsi que la fascination et l'influence qu'il exerce sur les autres personnages peut justement l'élever au rang de divinité.

¹¹¹ Voir à ce sujet l'ouvrage de DE SURGY, Albert. *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire : le cas du Sud-Togo*. Paris : L'Harmattan, 1994, 446 p.

¹¹² Voir à ce sujet l'ouvrage publié à la suite des rencontres internationales de Bouaké : *Les religions africaines traditionnelles*, (Paris : seuil 1965, 197 p.) et plus particulièrement l'article d'Amadou Hampaté Bâ « L'animisme en savane africaine ». On apprend notamment dans cet ouvrage que cet esprit créateur se retrouve dans un très grand nombre de spiritualités subsahariennes. Il se nomme ainsi « shango » ou « Esshi » chez les Yoruba (1965 : 44), massa dambali chez les bambaras (1965 : 36), Nyamine chez les Baoulés, (1965 : 50). On apprend également que le terme qui désigne l'esprit créateur dans le vodou « Mawu », est également le mot utilisé par les chrétiens Ewé et Fon (Togo) pour désigner Dieu.

¹¹³ Voir par exemple à ce sujet la cosmogénèse Dogon décrite par Amadou Hampaté Ba (deuxième congrès des écrivains et artistes noirs, Rome : 26 mars – 1^{er} avril 1959. In : *Présence Africaine, Nouvelle série*, n°24/25, fev - mai 1959, p. 142 - 152). Une grande vibration y est à l'origine de la création. « tout au début des existences [...] il y avait un Roi. Ce Roi était incréé », celui-ci va ensuite créer les autres forces

Cet esprit est désigné dans tous les textes de la trilogie africaine de Léonora Miano ainsi que dans *La saison de l'ombre*, sous le nom de *Nyambe* ce qui, comme nous l'apprend le glossaire de ce dernier roman, signifie « dieu créateur » en douala : « Nyambe, l'Incréé, l'entité qui est à la fois Mère et Père de ce qui vit. » (Miano, 2013 : 51). Dans ce texte, cette figure est bien souvent invoquée par les personnages, toujours placée en position de toute puissance « créateur du ciel, de la terre et des abîmes » (Miano, 2013 : 58), elle possède également un pendant féminin, « Inyi, manifestation féminine du créateur » (Miano, 2013 : 57), « Inyi est gardienne des liens souvent cachés qui unissent les éléments de la Création. Elle est le principe féminin, la puissance qui incarne le mystère de la gestation, la connaissance de ce qui doit advenir. » (Miano, 2013 : 158).

C'est notamment sous le nom de Manitu ou Tshishe Manitu qu'on retrouve cette figure dans les corpus Innu. Ce terme figure lui aussi dans le glossaire final du premier recueil de Joséphine Bacon et est traduit ainsi « Dieu ou le Grand esprit » (Bacon, 2009 : 139). La poète Rita Mestokosho l'évoque alternativement en français et en Innu-aimun : « Le Grand Esprit Éternel » (Mestokosho, 2010 : 38), ou comme dans ce poème intitulé « Tshishe Manitu! » et qui comporte ce vers aux résonances très chrétiennes : « Faites que mes oreilles n'écourent que la parole de Dieu » (Mestokosho, 2010 : 41)¹¹⁴.

Jean-Paul Lacasse rapporte qu'un aîné du Labrador lui a raconté que, lorsqu'ils étaient encore nomades, les Innu révéraient le soleil. En tant qu'astre sans lequel la vie n'était possible, il était l'être suprême, celui qui permettait l'existence des êtres qui lui étaient inférieurs (Lacasse, 2004 : 52). Il donnait par exemple vie aux animaux, eux-mêmes rassemblés sous la tutelle de divinités intermédiaires appelées « maîtres des animaux ». En effet, nous dit-il

L'Innu se sent traditionnellement lié aux esprits qui habitent les animaux, les plantes, les arbres, le vent [...] La religion des Innus voulait que l'on attribue des esprits aux animaux et aux choses [...] Les Innus croyaient aux maîtres des animaux dont l'un des plus importants était *Papakassiuk*,

constituantes de l'Univers.

¹¹⁴ À propos du syncrétisme religieux chez les communautés autochtones du Québec contemporain, lire notamment l'article de Marie-Pierre Bousquet et Anny Morrissette, « Incrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan. » dans lequel elle développe l'argument selon lequel la présence d'église sur les réserves relève d'une conception postcoloniale du syncrétisme religieux. Selon Marie-Pierre Bousquet le réinvestissement de ces églises par les communautés d'aujourd'hui permet de faire émerger une sorte de « syncrétisme inversé ». Les spiritualités traditionnelles viennent se greffer sur le culte chrétien, celui-ci devenant alors lieu d'accueil et de résurgence d'une « mémoire semi-nomade » et non plus un dogme menaçant.

BOUSQUET, Marie-Pierre ; MORRISETTE, Anny. Incrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. [En ligne]. 141 | janvier-mars 2008, mis en ligne le 02 juillet 2011. Disponible sur : <<http://assr.revues.org/12382>>

le maître des caribous (Jean-Charles Piétacho, verbatim, 2002). »
(Lacasse, 2004 : 51).

Cette notion de maître des animaux correspondant à des divinités qui régissent chaque groupe d'animaux est présente dans les sociétés algonquines (Savard, 1985 : 118).

Ces différentes divinités sont fortement présentes dans les textes de Rita Mestokosho, Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon. Cette dernière, qui a énormément travaillé auprès des anciens et est donc porteuse de leurs récits, y fait largement allusion dans ses deux recueils. C'est ainsi que le lexique final de *Bâtons à messages* nous renseigne sur la signification de chacun de ces termes, en innu-aimun dans le texte :

Missinak^u : Le Maître des animaux aquatiques. Papakassik : Le Maître du Caribou. Tshishe-Manitu : Dieu ou le grand esprit. Tshishikuhkueu : L'esprit féminin qui veille sur la terre. Uapistanapeu : Le Maître des animaux à fourrures. Ushuapeu : Le Maître des animaux ailés. (Bacon, 2009 : 140)

Une partie entière de ce recueil est d'ailleurs intitulée « les Maîtres, Utshimauat ». On y trouve ce poème qui illustre très clairement cette conception du sacré :

Papakassik^u, Atikuapeu
Celui qu'on espère,
Tu me mènes vers

Missinak^u
Qui offrira la truite frise
De notre terre, et si

J'ai froid,
Uapishtanapeu
Me gardera au chaud
Dans mon sommeil

Ushuapeu
M'emportera
Près de

Tshishikukshkueu,
Celle qui veille
Sur les battements de la terre
Dans mon cœur. (Bacon, 2009 : 38)

Dans ce poème, Joséphine Bacon adopte une démarche quasi didactique dont l'objectif semble être la transmission d'un savoir innu. L'énumération des noms des différents Maîtres des animaux (dont la traduction est proposée dans le glossaire final) ainsi que de

leurs rôles est énoncée avec fluidité et clarté. La construction même du poème respecte l'ordre de la croyance : les divinités intermédiaires mènent à l'esprit de la terre. On rencontre également ici Atikuapeu (l'homme caribou) esprit des chasseurs, à qui la poète fait encore allusion dans la préface de son second recueil *Un thé dans la toundra* (Bacon, 2013 : 9).

Qu'on les trouve chez Bacon, Kanapé Fontaine ou Mestokosho, ces Maîtres des animaux constituent un motif thématique certain. Invoquer ces esprits vénérés dans l'écriture poétique c'est encore une fois ancrer le texte dans un imaginaire spirituel et territorial (ce sont des animaux nordiques, propres aux régions boréales habitées par les Innu). Mais c'est aussi, comme le fait Joséphine Bacon dans le poème cité plus haut, placer au cœur du poème la question de la transmission d'une tradition culturelle.

À mon sens les motifs objets-balises sont autant à destination d'un lectorat autochtone que d'un lectorat blanc. Il s'agit alors moins d'exotisme que d'une démarche pédagogique, semblable à celle que Léonora Miano semble mettre en place dans *La saison de l'ombre*. Car, comme nous le suggère Bacon dans ce poème, les générations contemporaines sont avides de culture traditionnelle :

Aucun festin n'ose
t'inviter sans les Maîtres
qui nourrissent les corps affamés
de savoir ancien ». (Bacon, 2009 : 124).

Le charnel (la nourriture, le festin) et le spirituel (les Maîtres, le savoir) sont ici mis sur un même plan. En effet, lors des festins traditionnels on consomme la chair des animaux tués à la chasse en remerciant les esprits pour ces dons. Ces festins viennent traditionnellement clore une chasse. Ils se nomment *makushan* ou *makusham* chez les Innu et on y mange la graisse et la moelle du caribou, mets très prisés car ils nourrissent à la fois « le corps et l'esprit »¹¹⁵. Avec l'emploi du présent de l'indicatif et le dernier vers¹¹⁶, Joséphine Bacon ancre cette pratique dans un temps présent qui a vocation à se perpétuer. Si des éléments culturels comme les Maîtres des animaux sont particulièrement typiques de la culture innue nomade, ils ne sont pas pour autant réductibles à des objets placés là pour donner un caractère exotique au texte. Par ailleurs, ces festins font toujours partie des événements

¹¹⁵ J'ai très souvent entendu cette expression chez les Innu pour décrire l'expérience particulière de la dégustation de la moelle et de la graisse du caribou. Ces mets sont riches énergétiquement mais permettent également, selon eux, d'entrer en relation avec l'esprit du caribou.

¹¹⁶ À noter ici que cette analyse porte sur la version française du texte, il serait intéressant d'avoir accès à la version innue pour questionner cette interprétation.

culturels tels que les pow wow où encore le festival de musique Innu Nikamu qui invite chaque année ses spectateurs à un *makusham*¹¹⁷. L'ami chez qui je logeais à Mani-utenam - cuisinier pour des événements communautaires - n'organise d'ailleurs jamais un banquet sans qu'y figurent au menu les mets traditionnels : castor, caribou, truite, outarde.

Dans le corpus africain, les esprits - divinités intermédiaires – font partie du paysage de tous les romans de Léonora Miano étudiés ici. Mon étude s'attardera ici sur *La saison de l'ombre*, parce qu'avec sa dimension historicisante – au sens où le roman s'attache à dépeindre une société précoloniale – ce sont des éléments qui y sont particulièrement mis en relief.

Les esprits sont donc évoqués dès la première page du récit dans une description d'hommes inquiets lors de la naissance de leurs enfants et qui pour se calmer murmurent « des suppliques au maloba » (Miano, 2013 : 11).

Une note de bas de page insérée après le terme « maloba » nous enseigne qu'« un glossaire en fin d'ouvrage éclairera le lecteur sur la signification des termes doualas les plus récurrents. Le douala est une langue parlée sur la côte du Cameroun. » (Miano, 2013 : 11). À « Maloba » on peut donc lire : « Maloba (singulier : loba) : divinités secondaires, se manifestant, par exemple, dans les éléments. ». Les Maloba, parce qu'ils font partie du paysage quotidien du village et de ses habitants décrits dans *La saison de l'ombre*, sont omniprésents dans l'ensemble du texte. Ils apparaissent dans la description de pratiques « Deux jours et deux nuits seront consacrés à des rituels de protection, à des prières. » (Miano, 2013 : 109), dans les réflexions des personnages « Intérieurement elle remercie l'esprit des ancêtres. C'est parce qu'ils ont intercédé en sa faveur auprès de Nyambe que ces gens lui ont été envoyés ». (Miano, 2013 : 116). On les rencontre également à travers

¹¹⁷ On peut en effet lire sur le programme d'Innu Nikamu, festival de musique se déroulant chaque été à Mani-Utenam, une activité intitulée « dimanche makusham » [<http://innunikamu.ca/dimanche-makusham>]. Elle est présentée ainsi : « Le Dimanche Makusham est une tradition au festival. Il s'agit du moment précis où nous célébrons nos racines, la base, ce qui fait de nous des Innus. Repas de mets traditionnels, activités et prestations sont au rendez-vous! » Encore une fois, on pourrait soupçonner ici la mise en scène de la culture traditionnelle Innu à des fins exotiques visant à attirer un public allochtone friand de « culture indienne ». Seulement, Innu Nikamu, qui fête en 2016 son 32^{ème} anniversaire, a connu jusqu'à son ouverture en 2014 un public majoritairement autochtone. Et il en est de même pour les Pow Wow à propos desquels l'auteur cherokee Thomas King écrit : « parlons franchement, ce sont des Indiens vivants qui dansent aux pow-wow. Et quand nous dansons, quand nous chantons, quand nous montons des cérémonies, nous ne le faisons pas pour amuser l'Amérique du Nord. Alors que l'Amérique du Nord voit des Indiens morts revenir à la vie, nous voyons nos familles et nos amis. Nous faisons ces choses pour nous rappeler qui nous sommes, pour nous rappeler d'où nous venons, et pour nous souvenir de notre relation avec la terre. Mais surtout, nous faisons tout cela parce que nous aimons ça. Et parce que c'est important. » (King, 2012 : 85).

certains commentaires insérés dans la narration et qui alimentent le tableau d'une société précoloniale avec ses us et coutumes que s'emploie à dépeindre l'auteure : « Elle prend soin de n'écraser aucuns [...] des insectes tapis dans l'herbe. [...] Tout ce qui vit abrite un esprit. Tout ce qui vit manifeste la divinité. » (Miano, 2013 : 112).

Ce sont ces divinités qui tout le long du récit accompagneront les personnages dans leurs différentes pérégrinations. Les deux principales protagonistes du récit en sont particulièrement entourées.

Ebeise et Eyabe occupent des rôles de personnages fortes et solitaires. La première est une ancienne du village, matrone et épouse du guide spirituel, elle détient une sagesse et pose tout au long de l'intrigue un regard critique sur les bouleversements subis par sa communauté. La seconde est celle qui part du village pour lever le mystère sur la disparition des jeunes hommes et donc voyage seule. Toutes deux s'entourent et communiquent avec les esprits, ce qui les ancre dans une généalogie. Ainsi, lorsqu'Eyabe décide d'entreprendre son périple, l'ancienne lui fait don d'une amulette de protection et invoque ainsi l'ancêtre du clan « Emene, fais descendre ton esprit sur ta fille. Intercède en sa faveur auprès d'Inyi. Donne-lui le chemin, qu'elle nous revienne saine et sauve. » (Miano, 2013 : 58). Quelques pages plus loin, alors qu'elle vient d'échapper à un danger, l'aventurière remerciera ces mêmes divinités : « Nyambe et les esprits ne l'ont pas abandonnée à sa solitude. » (Miano, 2013 : 139). C'est également vers ceux-ci qu'elle se tourne lorsque prise de panique elle récite sa cosmogonie pour se rassurer :

Nyambe est le créateur de toute chose. C'est en scindant sa propre force, en la dispersant, qu'Il a enfanté le monde. Il est la totalité au sein de laquelle tout se rassemble, ne fait qu'un. Puisque les humains ne peuvent supporter de Le voir ni même L'imaginer, Il a choisi de se montrer à eux à travers des divinités secondaires appelées maloba. Chaque loba représente une partie de l'énergie vitale. (Miano, 2013 : 157)

Nous pouvons tirer plusieurs interprétations de la présence constante de ce motif dans *La saison de l'ombre*. Tout d'abord, cette citation me semble parfaitement illustrer ce que j'appelle « la démarche didactique » de Léonora Miano. Tout comme Joséphine Bacon concilie écriture poétique et enseignement lorsqu'elle consacre un poème entier à l'énumération des maîtres des animaux, Miano insère dans son texte romanesque des informations permettant de se figurer les pratiques et les croyances qui régulent la société décrite. Pour reprendre les catégories définies par Greimas et déjà sollicitées dans cette

thèse nous sommes là face à la dimension figurative du motif. Il est une balise pour le lecteur parce qu'il permet d'identifier l'intrigue et son contexte mais aussi parce qu'il porte cette fonction d'apprentissage.

Il est ensuite intéressant de constater que la récurrence de ce motif vient également nourrir la galerie de personnages. Bien que n'agissant pas directement dans le récit, ils accompagnent les différents protagonistes. Ainsi, chaque personnage agit tout en étant entouré. Les esprits sont des guides « L'ancienne ajoute : Janea, ne te précipite pas chez les Bwele sans t'en être remis aux ancêtres, aux maloba et à Nyambe. » (Miano : 2013 : 61). On retrouve aussi cette référence aux prières aux ancêtres dans *Al Capone le Malien*, comme par exemple lors de l'épisode de la sortie du balafon sacré : « il s'adressa alors aux esprits, puis versa sur le sol le contenu de la calebasse » (Tchak, 2012 : 92). Il faut dire que cette pratique est extrêmement répandue. Elle relève, de fait, de l'évidence rituelle. Il est à noter que le récit de Miano se déroule à l'époque précoloniale alors que celui de Tchak a lieu dans une Afrique de l'Ouest contemporaine. En outre, remercier, prier et rendre hommage aux ancêtres à des moments clés de la vie (avant un voyage, lors d'une arrivée, avant une épreuve, etc.) est une pratique à laquelle j'ai moi-même participé à plusieurs reprises en compagnie de mes amis togolais. Il faut donc dire que ce que Tchak et Miano mettent ici en scène ne relève absolument pas d'une représentation exotique de croyances subsahariennes mais plutôt de pratiques fondamentales et constituantes d'une relation au monde. Le motif, s'il est imagerie, est alors néanmoins fidèle à une réalité de fait.

Enfin, il est intéressant de constater que, dans *La saison de l'ombre*, le motif des esprits vient également nourrir un discours sur le bouleversement lié à l'irruption coloniale. En effet, le motif lui-même est contredit par l'intrigue. C'est-à-dire que les esprits ne peuvent rien à la violence qui va s'abattre sur le village.

« Avant de quitter le village, il a pris soin de s'adresser aux esprits. Il a lui-même interrogé le ngambi. [...] *Fils de Mulongo*, a dit l'oracle, *rien ne sera plus comme avant. Voici venu le règne de Mwititi.* » (Miano, 2013 : 154). *Mwititi*, signifie l'ombre. C'est, bien évidemment, ce qui représente le moment de la capture, l'ère ouverte par la première attaque du village. « La nuit ramène les cris, la peur, [...] l'instant où un être aimé est tombé pour ne plus se relever. On n'a pas eu le temps de l'enterrer. On n'a pas eu le temps d'invoquer les maloba. Ne pas accomplir les rites est une faute. » (Miano, 2013 : 128). Dans ces deux extraits les esprits intermédiaires sont pris en défaut, que ce soit dans leur puissance ou dans les honneurs qui devraient leur être rendus. Éléments structurants de la

société, ils perdent leurs validité et efficacité lors de ce tournant historique. C'est avec cette irruption de l'autre que l'esprit devient objet, et donc motif.

2.2.5. *Shaman, sorcier, celui qui sait*

Les esprits, entités primordiales dans l'être au monde animiste, sont sollicités par les humains à l'aide de différentes pratiques. Ces pratiques et rituels sont effectués par des personnages possédant des facultés spéciales : shaman, sorcier, guérisseur ou encore guide spirituel, ils composent dans leur ensemble le troisième motif qu'il m'est apparu pertinent de relever dans l'étude des textes de mon corpus.

Je ne me risquerai pas ici à définir l'étendue de leurs pratiques et de rôles sociaux qui varient d'un contexte à l'autre. Je considérerai seulement que la magie et la sorcellerie sont les deux faces d'une même pièce permettant de faire le bien ou le mal même si comme le soulignent Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall dans le préambule des *Cahiers d'Études Africaines* consacrés aux « territoires sorciers » : « la sorcellerie [...] se place hors des dichotomies manichéennes, elle [...] se place dans cet indiscernable. Les termes « religion », « magie », « sorcellerie » rendent mal compte des catégories africaines qu'ils cherchent à traduire.»¹¹⁸.

Pour qualifier l'activité du sorcier, les auteures de cet article emploient le terme de « médiation ». Je conserve cette notion comme une des caractéristiques me permettant d'identifier un ensemble de personnages faisant motifs. Elle est présente autant chez les figures de sorciers rencontrés dans les textes africains que dans celles des shamans que l'on trouve dans la poésie des auteurs Innu. En effet, les théories de Descola ou Viveiros de Castro nous apprennent que ceux-ci « de par leur capacité à changer de perspectives et à se métamorphoser, représentent les interlocuteurs tout désignés pour dialoguer avec les non-humains. » (Leroux-Chartre, 2014 : 110).

Le sorcier c'est également, si on considère que la sorcellerie est « une pensée du pouvoir qui fournit une théorie pratique d'action »¹¹⁹ : celui qui a un pouvoir, une capacité d'agir dans le monde invisible.

La différence notable entre un sorcier et un shaman (ou guide spirituel) tient au fait que sa

¹¹⁸ HENRY, Christine ; KADYA TALL, Emmanuelle. La sorcellerie envers et contre tous. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 11-34

¹¹⁹ HENRY, Christine. Le sorcier, le visionnaire et la guerre des églises au Sud Bénin. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 101-130.

fonction soit assumée ou cachée (Henry, Kadya Tall, 2008 : 11). Ainsi, celui qui détient le titre de « guide spirituel » et « Ministre des cultes » tient, dans *La saison de l'ombre* un rôle social : sa qualité de guide fait de lui un être sollicité par sa communauté. Et sa disparition laisse les villageois démunis : « En l'absence du guide spirituel, lui aussi perdu on ne sait où, le Conseil a pris les décisions qui semblaient s'imposer. » (Miano, 2013 : 11). Son fils prendra alors sa suite, le roman décrivant avec minuties ses différentes fonctions et pratiques : oracle, culte des ancêtres, divination (Miano, 2013 : 17-18).

Au Togo, les guides pratiquant la géomancie Fa (appelés alphas¹²⁰ par la famille de mon ami vivant dans la région centrale du pays) sont reconnus et sollicités pour accompagner différentes étapes de la vie. On ira donc voir un alpha pour lui demander d'intercéder en faveur d'une guérison mais encore effectuer un « travail » qui permettra de débloquer certains obstacles : recherche d'emploi, réussite dans les études etc. Il pourra donner des conseils : « ce que tu veux au fond de toi les esprits te le donneront »¹²¹, effectuer des rituels et prescrire des médications traditionnelles afin d'accompagner positivement le cours de la vie de ses consultants.

Malgré la colonisation et la christianisation qui l'a accompagnée, les guides spirituels continuent à tenir des rôles importants dans les communautés autochtones. Connus et sollicités par la communauté, les guides spirituels peuvent s'incarner dans différentes figures comme des guérisseuses ayant hérité de savoirs traditionnels ou encore des aînés qui oeuvrent à perpétuer la connaissance de la spiritualité innue¹²². Il reste en revanche dans les communautés Innu du Québec très peu de chasseurs shamans jouant du tambour

¹²⁰ Je n'ai pas trouvé, malgré mes recherches, de données renseignant sur l'emploi de ce terme. En revanche, j'ai rencontré cette expression sur différents forums consacrés à « l'ésotérisme africain ».

¹²¹ Cet encouragement donné par l'Alpha à mon ami va ainsi dans le sens d'une croyance performative.

¹²² J'ai eu l'occasion de rencontrer certaines de ces personnes à plusieurs reprises au cours de mes séjours à Mani-utenam. L'une de mes voisines était ainsi, en plus d'occuper un travail administratif à l'institut culturel, guérisseuse traditionnelle. Elle avait appris d'une aînée la médecine traditionnelle et pouvait soigner de nombreux maux en ayant recours aux plantes de la forêt. Reconnue pour son savoir, elle était fortement sollicitée par la communauté qui voyait en elle une alternative à la « médecine moderne » et une façon de perpétuer une facette de la culture Innu. Cette médecine s'accompagnait par ailleurs d'une dimension spirituelle, savoir reconnaître les bonnes plantes revenait en effet à considérer la nature comme une alliée. J'ai également rencontré par hasard - au cours d'un trajet entre la communauté et la ville la plus proche - un homme assez âgé qui m'a alors partagé quelques connaissances sur les maîtres des animaux et la spiritualité Innu. J'ai par la suite appris que cet homme était désigné et reconnu par sa communauté comme guide spirituel. Ces deux rencontres fortuites (je ne cherchais alors pas du tout à obtenir des informations en rapport avec mon sujet de recherche) m'ont permis d'entrevoir la contemporanéité et l'importance que les Innu accordent toujours à la transmission de leur culture. En effet, il s'agissait dans les deux cas d'une culture et spiritualité Innu ancrée dans le territoire de la Côte-Nord et non pas d'une spiritualité panindienne importée de l'Ouest du Canada. Cette dernière est également très présente dans la plupart des communautés autochtones canadienne et joue notamment un rôle important dans les processus de guérison, ce que nous verrons dans la suite du travail.

traditionnel. Pour pouvoir jouer du *tueieikan* chez les Innu¹²³, il faut avoir fait trois rêves de tambour. Ces rêves de tambour enseignent à celui qui les a fait qu'il possède le don de pouvoir communiquer avec les esprits des animaux, et notamment le plus révérend d'entre eux Papakassik^u (Maître du caribou). Cette figure du shaman est néanmoins présente dans les recueils des trois poètes étudiés ici. En effet, d'une très grande importance dans la structure sociale traditionnelle innue, elle conserve sa force d'évocation. Le shaman c'est celui qui guide son peuple et, en consultant les esprits lui enseigne où chasser, lui évite la famine.

Shaman chez les Innu, sorcier ou marabout en Afrique, ce n'est pas la fonction précise en terme de praxis sociale qui m'intéresse mais plutôt la symbolique de ces figures. Le motif étudié sera donc celui de l'homme ou la femme qui possède un pouvoir extraordinaire, un pouvoir qui lui permet d'entrer en relation d'une façon ou d'une autre avec des forces invisibles, le plaçant au-dessus de ses semblables.

Porteurs de savoirs particuliers, ils sont ceux qui « ont la vue », qui ont « le pouvoir de l'esprit » (Bacon, 2009 : 239) tels le *kamanitushit* cité par Joséphine Bacon dans un de ses poèmes. En plus de communiquer avec les esprits, ils sont reconnus par leur communauté comme capables d'avoir une emprise particulière sur les êtres et le cours des choses.

Je relève une double variation de ce motif dans les textes de mon corpus. On rencontre tout d'abord des personnages de marabouts, sorciers, féticheurs, maîtres spirituels ou encore shamans, clairement identifiés et qui sont omniprésents dans les intrigues et poèmes. On trouve ensuite des personnages dont ce n'est pas l'occupation principale mais qui, par leur rôle, endossent cette fonction.

Dans un premier temps, observons ces personnages qui font partie du décor. Le roman de Sami Tchak fourmille de références à ces différents ministres de l'occulte. Ils peuvent ainsi être invoqués au cours d'une conversation comme lorsque Namane Kouyaté explique à René qu'il protège sa femme des membres de sa famille : « qui sont convaincus qu'elle me tient par des philtres et autres gris-gris que lui envoient ses parents ou qu'elle-même va chercher chez des marabouts et féticheurs » (Tchak, 2011 : 42). Ils peuvent aussi tenir le rôle de figurant de second plan dans une scène de réunion au village : « le chef de la confrérie des chasseurs, un vieil aveugle censé avoir des pouvoirs magiques. » (Tchak,

¹²³ NAMETAU INNU. Mémoire et connaissance du Nitassinan. Tambour. [En ligne] Disponible sur <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43> (consulté le 24/08/2016)

2011 : 102). Ils sont également des prétextes à déplacements faisant évoluer l'intrigue : « Il allait [...] retrouver un grand chasseur et féticheur » (Tchak, 2011 : 152).

Il va enfin être le sujet d'une anecdote insérée dans le récit par la bouche d'un personnage et source d'un enseignement à valeur morale :

Un jour, Moussa Ba s'entendit dire par le plus puissant féticheur de son village que lui Moussa Ba, qui allait partir à la pêche à bord de sa pirogue, devait y mourir noyé. Moussa Ba écouta le féticheur, heureux d'avoir échappé à la mort. Mais, le même jour, dans sa case, Moussa Ba, en buvant de l'eau, s'étrangla et mourut. L'eau devait avoir tué Moussa Ba, elle l'a tué chez lui. (Tchak, 2011 : 113)

Dans ce roman à tiroir qu'est *Al Capone le malien*, ces motifs sont des ajouts dans l'intrigue. Le jeu sur différents niveaux de lecture est, selon moi, le nœud gordien de la construction de cette œuvre. J'y retiendrai de façon beaucoup plus approfondie dans la seconde partie de ce travail. Ainsi, lorsque Sami Tchak décide de placer des personnages de ce type comme motifs récurrents dans le déroulement du récit, il me semble que nous nous trouvons précisément face à un emploi de premier degré. Ces personnages, au même titre qu'un dessin reproduit à l'infini dans une tapisserie, sont là pour poser un décor, habituer le lecteur à un paysage culturel. Il me semble que cela participe également à son « endormissement », ce qui va permettre de mieux le tromper ensuite. Comme Felix, le camarade photographe du journaliste personnage principal, qui est persuadé de connaître l'Afrique parce qu'il a beaucoup lu à son propos (Tchak, 2011 : 50), le lecteur du récit peut se prendre à croire qu'il acquiert un savoir sur l'organisation spirituelle des milieux décrits dans l'intrigue, ce qui lui sera ensuite dénié, comme nous le verrons ultérieurement.

La saison de l'ombre fait également intervenir dans son intrigue une grande quantité de personnages aux pouvoirs spirituels spécifiques. La plupart des personnages principaux sont, de près ou de loin, caractérisés par cette fonction. La première page du roman fait immédiatement mention de la disparition du guide spirituel du village, ce qui pose problème puisque son fils devant logiquement le remplacer n'a pas encore été formé. Le bouleversement, sujet principal de ce roman est également incarné par ce motif.

La disparition de son père est inexplicable. Un homme tel que lui ne s'évanouit pas dans la nature. La mort elle-même ne saurait le surprendre. Il doit la deviner de loin. Connaitre le moment exact. Avoir tout laissé en ordre, bien avant le fatal tête à tête. [...] Musima sait que son père a le pouvoir, où qu'il se trouve depuis l'incendie, de se jouer des distances. Un esprit comme le sien ne tarderait pas à se manifester à moins d'un cataclysme. (Miano, 2013 : 18)

On trouve dans cet extrait les différentes caractéristiques du motif mises à mal par l'inexplicable disparition du guide spirituel : don d'ubiquité, mentalisme, divination, tout ceci aurait dû empêcher qu'une telle chose arrive. Le personnage d'Eibeise – autre figure possédant des dons qui la placent au-dessus de ses semblables – fera elle aussi les frais de ce bouleversement. Bien que décrite en sa qualité de matrone comme une « auxiliaire du divin, qui a élu le corps féminin pour en faire la forge dans laquelle Il façonne les humains » (Miano, 2013 : 5, 7), elle ne saura comprendre ni déjouer le mal qui s'abat sur les siens. Tout comme les autres motifs analysés précédemment, ce motif possède une double fonction : tout d'abord planter le décor de la société précoloniale puis construire un discours sur son renversement.

On rencontre également le motif du shaman dans les recueils de Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho et Joséphine Bacon. C'est ainsi que Joséphine Bacon évoque dans *Bâtons à message* les figures du *Kamanitushit* et du *Kakushapatak*, traduits dans le lexique par « celui qui a le pouvoir de l'esprit » et « celui qui accomplit le rituel de la tente tremblante » (Bacon, 2009 : 139). La tente tremblante est le rituel au cours duquel le shaman invoque les esprits des Maîtres des animaux afin que ces derniers lui donnent des informations sur la chasse à venir. C'est plus par les pratiques propres au shamanisme que par la figure du shaman lui-même que ce motif va affleurer dans les textes des poètes Innu. Ce sont le tambour, la tente tremblante, la scapulomancie qui constituent le décor animiste :

chasseur démuni,
je n'ai pas besoin de cartes,
car j'étends ton omoplate
dans un feu de braise (Bacon, 2009, 48)

Le motif du shaman s'incarne dans la figure de celui qui possède un pouvoir. Celle-ci ne correspond pas à une typologie précise de personnage. En effet, la seconde variation de ce motif, et à mon sens la plus intéressante, s'incarne dans des personnages dont être shaman ou sorcier n'est pas la fonction principale mais qui endossent néanmoins le rôle de « passeur » entre le monde visible et le monde invisible. En leur attribuant ces rôles bien souvent subversifs, au regard d'une norme (ils sont là où on ne les attend pas, ni les milieux décrits dans les intrigues, ni les lecteurs), ils concordent alors avec la troisième définition du motif donnée par Greimas à savoir la « relation directe au thème pictural

déployé face au peintre ». Cette relation implique que le peintre du tableau, ici l'auteur du texte, insuffle dans son motif son regard, la façon dont il souhaite le traiter. Autrement dit, si aux yeux de l'auteur le personnage du shaman ou du sorcier doit servir un discours exotique ou au contraire être la représentation fidèle d'une pratique sociale c'est dans cette troisième dimension du motif que cela va s'incarner. Non plus balise pour le lecteur ou éléments d'un décor, le motif est bel et bien le lieu de la construction d'un discours. Lorsqu'il endosse cette fonction, il est le premier support du texte pour s'extraire de la structure, ou pour ainsi dire « sortir de la tapisserie ». Cela diffère de nos analyses du motif de la relation à la nature ou des esprits. D'une part, parce que le sorcier / shaman se définit par sa possession d'un pouvoir particulier : il se positionne à l'inverse du processus de réification. Parce qu'il peut transformer les choses, il possède un capital de subversion. D'autre part, parce qu'avec sa fonction de médiation, c'est un personnage analogue au romancier ou au poète.

2.2.5.1. Le duo Namane Kouyaté / Al Capone : deux faces d'une même pièce.

Dans *Al Capone le Malien*, il s'agit non pas d'un personnage mais d'un duo qui selon moi fonctionne en miroir : Namane Kouyaté et Al Capone, le sage et l'escroc. Namane Kouyaté est le premier personnage que le journaliste René rencontre à sa descente de l'avion, premier personnage donc à être décrit. Dès les cinq premières lignes du roman se met en place la dynamique qui va ensuite se déployer entre les personnages tout le long du récit. À savoir que René se perçoit comme « une personne importante » (Tchak, 2011 :13), ce qui lui vaudra moqueries et remarques acerbes, et que Kouyaté n'est pas celui qu'il lui paraissait être. Il n'est pas aussi fort que le laissait présager sa voix au téléphone. Il se présente comme le maître du balafon, c'est lui qui doit guider le journaliste lors de son reportage sur le Sosso-Balla, balafon sacré de Niagossola. Dès la première nuit, il envoûte René en lui jouant de la musique, puis apparaît à de multiples reprises dans ses rêves pour le conseiller ou le tirer d'un mauvais pas. Il surgit « comme par magie » (Tchak, 2011 : 55) au milieu d'une scène. En plus de posséder ces qualités surnaturelles il va également être le porteur d'un discours de morale / sagesse. C'est toujours lui qui apporte à René des éléments réflexifs. Vieux, toujours vêtu de blanc, mari amoureux, il accumule les descriptions l'assimilant à une certaine idée de la droiture. Lorsqu'il se présente à René il

va d'ailleurs lui conter des éléments de sa vie de diplomate sous les différents gouvernements guinéens. Patriote, il n'a jamais cessé de servir son pays tout en sachant que les dirigeants étaient pourtant de violents dictateurs (comme Sékou Touré) sans pour autant se laisser corrompre (Tchak, 2011 : 33).

Le roman de Sami Tchak est bien trop fin pour qu'on puisse voir dans ce personnage une certaine incarnation du concept suranné de « tradition », mais il me semble que Namane, par son âge, et sa fonction au sein du récit (il est celui qui ouvre la porte de l'Afrique de l'Ouest à René) représente la sagesse. Il est le guide, la conscience de René. Il se fait souvent le critique d'un occident raciste et impérialiste (Tchak, 2011, 70), endossant alors le costume d'un guide spirituel ou philosophique voulant aller à rebours d'une norme imposée. Mais il n'arrivera néanmoins pas à entraîner le jeune journaliste dans son sillage. Lors de la dernière scène du roman, il lui reproche de s'être perdu « Tu m'as trahi, René. Tu as pris l'autre chemin, tu m'as trahi. Je suis allé t'accueillir au pied de l'avion, René. » (Tchak, 2011 : 297).

Si la magie et la sorcellerie sont deux faces d'une même pièce, je propose de lire les personnages de Namane et d'Al Capone selon la même logique. L'un et l'autre s'opposent dans leurs paroles et leurs actes mais ils jouent néanmoins un rôle semblable dans la construction de l'intrigue. Ils entourent René et lui échappent à la fois. Ils représentent tous deux un réel incompréhensible pour le journaliste naïf.

Mais si Namane se situe du côté de la sagesse, Al Capone est un escroc. Ils se moquent et s'affrontent du début à la fin du roman, se disputant sans cesse les faveurs des personnages principaux.

Al Capone est, dès sa première apparition, identifié par son apparence riche et clinquante. Sa beauté et celle de sa compagne, leur limousine, leurs tenues et surtout l'identité princière sous laquelle ces deux là se présentent « Le prince Edmond VII et la princesse Ngousso » du Cameroun (Tchak, 2011 : 104) situent d'emblée ces personnages dans un tout autre registre que celui de Namane Kouyayé. Al Capone tranche avec le décor présenté jusqu'ici dans le roman, celui d'une Afrique « mystérieuse » et sur laquelle René pose un regard plein d'exotisme. Leur première rencontre bouleverse le journaliste qui s'en trouve envouté

Et moi, moi René Cherin, regardant ce prince et sa princesse, que Félix photographiait, moi les regardant, moi René je me sentais comme aspiré par une ventouse magique. J'avais du mal à rester debout au plus profond de moi. Quelque chose chez eux m'appelait avec une voix de sirène, une

voix qui savait chatouiller les intimes fibres de mon enfance. Je me sentais comme arraché du sol, moi, je me voyais en lévitation vers ce prince dont j'ignorais alors tout. [...] Ne pouvaient prétendre rester insensibles à l'aura de cet homme que des gens capables de nous faire croire qu'ils sont les géniteurs de leur propre mère. (Tchak, 2011 : 104)

La fascination éprouvée par René à l'égard du Prince, dont on apprendra par la suite qu'il n'a de princier que le titre, est celle que cet escroc sèmera autour de lui durant tout le roman. Le motif du sorcier est alors investi d'une signification qui dépasse le cadre anthropologique. Il n'est plus celui qui ensorcèle les villageois à la nuit tombée pour que s'abattent sur eux divers maléfices mais illustre d'autres maux.

Il joue d'abord avec le miroir aux alouettes de l'Afrique comme continent magique en se donnant en spectacle lors de son arrivée dans le village : il fait surgir un pigeon blanc de sa bouche pour impressionner une jeune femme à la suite de quoi « Tous les dignitaires se sont levés, les yeux écarquillés. Ce numéro de magie et l'admiration qu'il avait suscitée eurent le don de mettre Namane hors de lui. ». (Tchak, 2011 : 116). Le rapport de force installé à la suite de cet épisode ne cessera jamais, tant dans le déroulé de l'intrigue que dans le regard posé par René sur ces deux personnages. Caractérisé par sa démesure et ses dépenses outrancières Al Capone, est surtout un « sorcier » venant des hautes sphères corrompues. Comme le signale la quatrième de couverture du roman : « Loin de la vision traditionnelle, le Français découvre une tout autre Afrique, celle de la corruption, des affaires de mœurs et des meurtres sanglants... Fasciné [...] René ». Le pouvoir associé à la définition de la sorcellerie évoquée précédemment est donc ici un pouvoir lié à l'argent et à la politique. On observe un dépassement du motif du sorcier qui inscrit *Al Capone le Malien* dans une dimension qui est bien plus large que l'Afrique ou les relations postcoloniales. Avec ce personnage se construit une réflexion sur le grand illusionnisme de la finance. C'est d'ailleurs Al Capone qui tirera son épingle du jeu à la fin du roman, qui va alors à l'encontre d'une morale bien pensante – par ailleurs cliché exotique - qui voudrait que la « sagesse africaine » (ici incarnée par Namane Kouyaté) soit l'issue la plus acceptable.

Ce duo de personnages qui portent en eux, chacun à leur façon, le motif de celui qui possède des savoirs extraordinaires, permet à Sami Tchak de tisser un canevas de contre-discours dans son récit. Ceux-ci suivent donc la dynamique suivante : Namane comme Al Capone possèdent des pouvoirs de type « surnaturels » : ils font des tours, apparaissent et disparaissent comme par magie, visitent René dans ses rêves, peuvent lire dans son esprit.

Ils viennent ensuite l'un contre l'autre heurter René dans sa vision exotique de l'Afrique. Le premier parce qu'il oppose un discours anti-colonial dans lequel il va dénoncer pêle-mêle le système impérialiste (Tchak, 2011 : 70), le trouble identitaire vécu par les immigrés de seconde génération en France (Tchak, 2011 : 98) ou encore l'aspect néocolonial des institutions culturelles internationales (Tchak, 2011 : 98). Et qu'il impose ainsi sa droiture et son esprit critique comme une ligne de conduite à ne pas déroger. Et le second parce qu'il mène un train de vie indécent et qu'avec ses intrigues politiques relevant des grands secrets d'État, il ne correspond pas du tout aux attentes d'un narrateur envoyé par un magazine de voyage français pour faire un reportage sur un ballafon sacré. Namane Kouyaté et Al Capone sont des esprits à contrecourant. Ils vont à rebours d'une idéologie dominante, sont chacun à leur manière des « anti-systèmes », l'un par son esprit critique et sa droiture morale, qui vient donc interroger les rouages de la machine, l'autre au contraire par sa qualité d'arnaqueur de haut vol connaissant et exploitant toutes les failles d'un système misant notamment sur l'apparence et les ascensions personnelles. Enfin, ces chemins à contrecourant qu'indiquent ces deux personnages à René ne seraient rien sans leur qualité de guides. À mon sens, l'un comme l'autre endossent le costume de guide spirituel. Namane guide René au sens premier du terme, il l'accueille à l'aéroport, le conduit au village, l'instruit des récits traditionnels. Le second, présenté comme un personnage complètement mégalomane, construit une sorte de culte de sa personnalité dans lequel René s'engouffre sans ciller, se réjouissant ainsi – alors qu'il est invité dans la suite d'hôtel de l'escroc – d'avoir « été admis dans un temple hédoniste du dieu Capone ». (Tchak, 2011 : 146). Cette analogie entre Al Capone et un guide spirituel, voire une divinité païenne à suivre, grandira tout au long du récit. Dans la troisième partie du roman, lorsqu'Al Capone raconte à René les aventures l'ayant mené à découvrir qui il est, on apprendra qu'il a été « initié » (Tchak, 2011 : 191) à l'escroquerie par un personnage inspiré par un homme ayant réellement existé « Donatien Koagne », un escroc camerounais de très haut vol. L'ensemble du récit de l'apprentissage du jeune Capone mobilise un vocabulaire oscillant entre la terminologie religieuse et la fascination mystique.

C'est à l'âge de vingt-trois ans que je suis né de Donatien Koagne. [...] Je rêvais depuis des années de le rencontrer pour devenir un insecte dans le halo de son aura [...] le chemin qui ferait de moi le serviteur dévoué de Donatien Koagne [...] je serais un des disciples du grand Maître, je lui donnerai jusqu'à mon sang, afin qu'il m'initie à sa religion. (Tchak, 2011 : 187, 188)

Cet éclairage apporté sur la personne d'Al Capone, et qui occupe une bonne partie du livre vient doubler le motif étudié ici : Donatien Koagne forme Capone. L'intrigue de cette troisième partie intitulée *Mon voyage au cœur de leurs ténèbres*, décrit longuement l'intronisation du jeune Capone dans le monde de celui qu'il appelle « son maître ». Comme dans une société secrète, l'univers de Koagne possède ses codes, ses secrets et ses étapes rituelles à franchir. Ce récit regorge de références et de péripéties liées à l'animisme. Les féticheurs, les mauvais sorts et les rituels émaillent le récit d'Al Capone comme lorsqu'il raconte avoir « immolé tellement d'animaux que leur sang aurait pu faire déborder la Sanaga, le plus long fleuve du Cameroun. » (Tchak, 2011 : 201) pour sortir son maître de prison. Ce dernier, grâce à ses protections magiques, aura échappé aux nombreux sortilèges envoyés par ses ennemis mais finira par être arrêté par la police yéménite lui rappelant alors qu'il n'était qu'un homme (Tchak, 2011 : 201). L'intrigue alimente alors l'aller-retour discursif mis en place par l'auteur dans son livre. Pouvoir et contre pouvoir se succèdent selon une logique d'impermanence. Ce motif de puissance, qu'il soit effectif dans l'intrigue ou qu'il rencontre au contraire des résistances, nourrit la même réflexion : l'incapacité humaine à pouvoir tout saisir, et la beauté de ce qui lui échappe.

Bien que ce soit René le personnage principal de ce roman, c'est donc autour du duo Namane / Al Capone que se nouent bon nombres des enjeux de l'intrigue. Ce duo participe à la construction d'un jeu sur l'illusion, on ne sait jamais en effet si leur puissance surnaturelle est avérée ou si c'est un jeu de dupes. Ainsi, lorsque l'auteur, le lecteur et le narrateur leurs attribuent ce rôle, ils acceptent tous trois de leur conférer un pouvoir. Un contrat est passé, et ce pouvoir leur vient alors de cet accord tacite.

Cette question de la validité de la puissance, nous la retrouvons également dans la trilogie africaine de Léonora Miano : *Les aubes écarlate*, *L'intérieur de la nuit* et *Contours du jour qui vient*. Cette trilogie, que nous avons peu évoquée jusqu'ici se déroule dans un pays d'Afrique centrale imaginaire, le Mboasu, dans une période contemporaine. Déchiré par une guerre civile, le pays offre un paysage chaotique aux trois intrigues. Dans ce contexte troublé émergent des personnages secondaires répondant pour la plupart au leitmotiv étudié ici. Tous ont recourt d'une façon ou d'une autre à des pratiques impliquant une médiation avec « l'invisible ». Dans ces romans de Miano, comme chez Tchak, le motif englobe deux typologies de personnages : les escrocs malveillants (bien souvent motivés par l'appât du gain) et les figures de guide spirituels apaisants qui vont apporter des

réponses aux héros perdus.

2.2.5.2. *Les escrocs malveillants*

Dans *Contours du Jour du vient*, qui suit les péripéties d'une jeune adolescente abandonnée par sa mère parce que considérée comme une enfant sorcière, ces escrocs s'incarnent dans différentes figures. Tout d'abord Sésé, « La prétendue voyante, la diseuse de nos mésaventures. » (Miano, 2006 : 18) par qui le malheur arrive : c'est elle qui suggère à la mère de la jeune Musango que sa fille est habitée par un démon et qu'elle lui doit tous ses malheurs, la poussant ainsi à l'abandonner. Avec le personnage de Sésé, Léonora Miano introduit la thématique des enfants sorciers. Véritable phénomène en Afrique centrale, ce fléau touche les couches les plus pauvres des populations : « de plus en plus de familles démunies cherchaient des prétextes pour se défaire de leurs rejetons. [...] La mère faisait une crise de nerfs à l'idée d'affronter une journée de plus sans savoir ce qu'on mangerait à la maison. Soudain, elle trouvait qu'un de ses enfants avait décidément un retard étrange. » (Miano, 2016 : 30). Ce système d'exclusion bâti sur des croyances populaires s'appuie sur des figures adultes de bonimenteurs tels que la vieille Sésé. Ces adultes sont alors les points de cristallisation mensongers d'une violence dirigée contre les éléments les plus faibles du corps social : les enfants. Avec la protagoniste Sésé, Léonora Miano élabore une claire distinction entre les usages justes et injustes d'une puissance de persuasion construite sur des pouvoirs avérés – ou non -. Ce personnage me paraît être l'incarnation littéraire de ce que Joseph Tonda, dans son article « La violence de l'imaginaire des enfants sorciers »¹²⁴, nomme « le travestissement du réel ».

Ce principe de travestissement du réel, à mon sens, est lié à la nature même de la croyance qui ne repose pas sur une « volonté » d'induire en erreur de la part des leaders charismatiques religieux ou de tout autre administrateur spirituel. Il réside dans le paradoxe qui consiste en ce que les discours et pratiques de « vérité » aveuglent à la fois leurs producteurs et leurs destinataires.

Autrement dit, un personnage comme Sésé est elle aussi convaincue du bien fondé de son action. Ce qui compte dans ce motif c'est alors moins la question de la puissance ou non de ce personnage, puisque le phénomène de travestissement du réel est performatif, mais la place qu'il se donne et que les autres lui attribuent. La dimension nocive – puisque

¹²⁴ TONDA, Joseph. La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 325-343

violence adressée – de ce pouvoir traduit selon Tonda « un sentiment de crise profonde » (Tonda, 2008 : 48) d'une société postcoloniale malade. Le motif animiste devient alors ici symbole et symptôme d'une structure défaillante. La croyance s'inscrit elle aussi dans ce contexte sociétal en crise, elle en est un élément constitutif tout autant qu'une économie en déroute ou des conflits interethniques.

Ces figures d'enfant-sorcier et de sorcière / guérisseuse malveillante sont accompagnées de celles des prêtres évangélistes auto-proclamés et qui animent les nombreuses églises d'éveil qui pullulent dans la capitale du Mboasu et à qui l'intrigue de *Contours du jour qui vient* fait une large place. Affublés de surnoms tels que « Vie éternelle », « Don de Dieu » ou « Lumière », ces personnages de gourous basent leurs rhétoriques sur un mélange de croyances animistes traditionnelles et de lecture de la Bible selon « une approche africaine des écritures » (Miano, 2006 : 24). À la différence des figures de Namane Kouyaté ou d'Al Capone, le récit de Miano ne leur confère pas de pouvoir mystique. En revanche, ils bénéficient de ce que Joseph Tonda appelle « l'effet performatif du miroir de la croyance. » (Tonda, 2008 : 331). En effet,

Les gardiens de La Porte Ouverte du Paradis sont des faussaires, comme Lumière et Don de Dieu. Ils professent eux aussi une foi truquée. Ici, on ne croit pas vraiment. On mise. On tente le coup. Papa et Mama Bosangui savent très bien à qui ils ont affaire. Ils connaissent parfaitement les rouages de la mécanique mentale de ce peuple qui ne peut croire en rien, puisqu'il ne croit pas en lui. (Miano, 2006 : 176).

Il n'est nullement question ici de croyances valorisées et considérées comme le cadre structurant d'un ordre social comme celles présentées dans *La saison de l'ombre*, mais au contraire d'escroqueries exploitant les faiblesses morales. On remarque ici que comme chez Tchak les faussaires sont organisés pour profiter d'un système défaillant. En revanche, ce n'est pas ici la naïveté d'un observateur blanc qui est exploitée mais ce que Miano présente comme une société malade, atteinte d'un manque de confiance en elle¹²⁵.

De cette société émergent des figures de faussaires abusifs qui construisent leur rhétorique sur des mensonges montés de toutes pièces et auxquels eux ne croient pas, mais également des personnages qui tout en abusant de la faiblesse d'autrui sont eux-mêmes persuadés de posséder des pouvoirs mystiques. Lors de ses péripéties, la jeune Musango se retrouve vendue à un groupe d'hommes à la tête d'une de ces églises d'éveil servant de couverture à

¹²⁵ C'est par ailleurs une des thématiques récurrentes de l'œuvre romanesque de Léonora Miano : la honte de soi héritée de l'esclavage et de la colonisation.

un réseau de prostitution. Ces hommes se servent donc de leur aura mystique pour couvrir leurs activités illicites et surtout soumettre à leur bon vouloir des femmes rendues vulnérables par des parcours de vie difficile. C'est ainsi qu'un d'entre eux vient régulièrement rendre visite aux victimes retenues captives avant d'être envoyées en Europe et leur fait exécuter un certain nombre de rituels ayant pour objectif de les soumettre à sa volonté : « Puisqu'il détenait des morceaux de leurs corps, où qu'elles soient, il serait à leurs côtés. Il viendrait marcher dans leurs rêves et il leur arriverait malheur si elles tentaient de le trahir. » (Miano, 2006 : 56). Comme pour les enfants-sorciers, l'écrivaine s'inspire ici de faits réels. Les réseaux de prostitutions entre l'Afrique subsaharienne et l'Europe sont légions et utilisent la sorcellerie comme moyen de chantage et d'emprisonnement des jeunes femmes¹²⁶. Cette emprise d'un personnage sur un autre, constitutive du motif, s'ancre dans ce que Joseph Tonda appelle « la violence de l'imaginaire ». Cette expression désigne la « réalité d'un imaginaire qui « fonctionne à l'imaginaire », c'est-à-dire de manière dérégulée, détachée du symbolique coutumier ou traditionnel (sortie des « règles » ou des « codes » traditionnels » Tonda, 2008 : 28). En effet, ce n'est pas ici le système coutumier qui aménage un espace pour qu'existent des phénomènes – par ailleurs récents – comme les enfants sorciers ou les églises d'éveil, mais ils y puisent leur logique performative. Autrement dit, et dans les textes étudiés ici, le leitmotiv du sorcier regroupe une variation de personnages dont le point commun est de créer un accord autour d'un régime de croyances. Peu importe que les pouvoirs de celui-ci soient – ou non – avérés, sa puissance provient de ce qu'un certain nombre acceptent d'adhérer à sa rhétorique fondée sur « l'imaginaire » (ici donc un imaginaire syncrétique entre texte biblique et traditions animistes). Vie éternelle, dans le roman, crée un monde fait de rituels de protection parfois aussi abjects que des viols à répétitions avec récitation de psaumes bibliques, mais ses victimes, et lui-même, y croient.

C'est ici encore la troisième dimension du motif selon Greimas qui est à l'œuvre. C'est dans la façon dont l'auteur décide de présenter ces personnages que se construit leur image d'escroc. Si nous lecteurs les percevons comme tels, l'intrigue fait jouer des personnages qui entre eux ne posent pas nécessairement ce jugement. Il est néanmoins intéressant de constater que, dans *Contours du jour qui vient*, ce sont les personnages présentés comme faibles qui tombent sous le joug des faussaires. Les autres, au contraire, les catégorisent

¹²⁶ SOUQUET, Isabelle. *Interception : Femmes à vendre, les réseaux de traite en France*. [enregistrement audio] [En ligne] Diffusée le 17/04/2016, France Inter. Disponible sur <<https://www.franceinter.fr/emissions/interception/interception-17-avril-2016>> (consulté le 12/08/2016)

comme mauvais. Cette diversité des perspectives, qui complexifie l'intrigue, nous permet donc d'amorcer une première réflexion sur l'animisme comme épistémologie construite à partir de l'entremêlement de différents régimes de vérités.

Enfin, il me semble que le motif, et celui-ci en particulier, permette – en plus d'être une caractéristique identifiable de l'animisme – d'ancrer le texte dans une tradition littéraire. Ainsi, lorsque le roman *L'intérieur de la nuit* mobilise grandement ce motif il fait écho aux textes qui, avant lui ont mis en scène des milices d'enfants soldats. Les jeunes à la tête de l'armée rebelle semant la terreur dans le pays mobilisent un discours mystique fondé sur une idéologie afrocentriste prônant un retour aux « traditions » : « l'union que nous devons former n'est pas seulement physique et émotionnelle mais spirituelle » (Miano, 2006 : 81) explique un des jeunes chefs de milice.

Ils ont également recours à de nombreuses pratiques rituelles censées leur apporter protection. Lors de la scène centrale du roman, et autour de laquelle s'articule toute l'intrigue, les jeunes miliciens attaquent un village et forcent ses habitants à mettre à mort et dévorer un jeune garçon. Le repas macabre est précédé d'une récitation d'une épopée fondatrice « truffée de références historiques et ésotériques » (Miano, 2006, 95) et aux accents afrocentristes, les allusions à l'Égypte y sont légion. Ce rituel de dévoration a pour but de lier les villageois à la milice mais aussi d'incorporer la force du jeune enfant.

Cet extrait est un palimpseste. On peut y lire en même temps une référence anthropologique aux rituels de dévoration cannibale permettant d'incorporer la force des ennemis¹²⁷, mais aussi la métaphore peut-être un peu grossière d'un continent malade, monstre dévorant ses propres enfants. Enfin, le recours à la sorcellerie comme adjuvant guerrier est un motif répandu dans la littérature africaine nouant leurs intrigues autour des guerres des années 90 en Afrique centrale. Des romans cultes comme *Allah n'est pas obligé* (Kourouma, 2000) ou *Johnny Chien Méchant* (Dongala, 2002) font de la figure de l'enfant soldat le ressort principal de leurs intrigues et campent un univers, largement inspiré des drames semblables à ceux de l'armée de libération de Kony¹²⁸. Le rebelle persuadé d'avoir des pouvoirs et se protégeant de la mort par maintes amulettes se muant alors en sinistre pantin farcesque, ce qui interroge ici encore l'importance de la véracité de

¹²⁷ Voir à ce propos l'analyse du cannibalisme chez les Achuars d'Amazonie dans son essai *Métaphysiques Cannibales*, p. 108

¹²⁸ « Malgré la traque, Josph Kony continue d'enlever des enfants, *Le Monde*. [En ligne]. 28/03/2016. Disponible sur : <http://abonnes.lemonde.fr/afrique/article/2016/03/28/en-centrafrique-la-guerre-des-ondes-contre-la-lra_4891177_3212.html?xtmc=joseph_kony&xtr=15> (Consulté le 2/10/2017)

ces pouvoirs tant le « travestissement du réel » dont ils se parent leur donne validité.

Sandra Fancello, dans son article « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », dit à propos de ces personnages de miliciens ou de bonimenteurs évangéliste qu'ils sont des « figures hors-normes et indociles »¹²⁹. Elle ajoute qu'ils tissent un contre-discours insaisissable notamment parce qu'ils s'entourent d'un régime de croyance autonome. Le motif n'est plus alors objet mais se mue, à travers l'action des personnages et de ceux qu'ils entraînent dans leur suite, en sujet discursif.

2.2.5.3. *Les guides bienveillants : le parallèle avec la figure de l'écrivain*

Aux escrocs ou personnages malveillants s'opposent, dans ces romans, les figures de guides bienveillants, souvent des femmes mises en marge de la société.

Un épisode en particulier illustre cette déclinaison de la thématique. Au milieu du roman *Contours du jour qui vient*, la jeune Musango après s'être échappée des griffes de ses geôliers est recueillie par une vieille femme. Ce chapitre, intitulé « résilience », met en scène une rencontre mystique entre l'enfant et cette vieille femme qui n'est autre – on le comprendra – qu'elle-même dans le futur. La vieille a été mise au ban de son village qui l'accuse d'être une « mangeuse d'âme »¹³⁰. À l'occasion de cette scène mystique, un transfert s'effectue entre la vieille femme et la jeune fille. L'ainée permet à la plus jeune de guérir du mal dont elle souffre depuis le début du récit, elle lui permet ainsi d'avancer plus avant dans l'intrigue et de se défaire des angoisses liées à sa mère. La jeune Musango devient alors sujet, actrice du récit et non plus objet ballotté au gré de la malveillance d'autrui. Cet épisode est une métaphore de la résilience. Il raconte également la fonction thérapeutique de la création. La vieille femme dessine des figures au sol avec des cailloux blancs. Lorsqu'elle la quitte, Musango fait de même et pense : « Si j'écrivais des livres je ferais cela avec des mots. [...] Mais je n'écris pas. [...] Alors, je fabrique cette figure sur le sol pour lui confier tous mes jours privés de lumière. » (Miano, 2006 : 132).

Le topos de l'écriture cathartique et transformative mêlé au motif du personnage puissant nous mène à identifier une dernière variation de ce motif : l'écrivain. L'écrivain est un

¹²⁹ FANCELLO, Sandra. Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains. *Cahiers d'études africaines* [En ligne]. 189-190 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2011. Disponible sur <<http://etudesaficaines.revues.org/10382>> (consulté le 05 octobre 2017)

¹³⁰ MARY, André ; LUNEAU, René. Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeurs d'âmes. In : *Archives de sciences sociales des religions*. 2003, n°122, p. 59-157.

médiateur (entre son monde intérieur et celui de ses lecteurs), il est aussi créateur. Comme le shaman il détient le pouvoir de faire surgir d'autres univers. On retrouve ce motif tout particulièrement dans les recueils des poètes Innu. Dans la postface de *Bâtons à message, Tshissinuatshtakana*, la poète Laure Morali écrit à propos du surnom de Joséphine Bacon « bibitte »¹³¹ : « Utsheu, la mouche, est toujours la première à se présenter dans la tente tremblante quand le *kakushapatak* invoque les Maîtres des animaux à le rejoindre. » (Bacon, 2009 : 134). En établissant un parallèle entre le surnom de Joséphine Bacon et la mouche qui s'introduit dans la tente tremblante, Laure Morali nous signifie de façon à peine voilée qu'il est possible de considérer la poète, et sa poésie, comme des intermédiaires avec le sacré.

Je remarque d'ailleurs qu'on ne croise presque pas de figures de shamans à proprement parler dans les recueils de Joséphine Bacon, Rita Mestokosho ou Natasha Kanapé Fontaine. Ce sont les interactions avec les Maîtres des animaux et les différents éléments de la nature qui composent ce motif. Et ce particulièrement lorsque ce sont les poètes qui endossent ces fonctions d'intermédiaires.

Joséphine Bacon écrit ainsi :

dis-moi que je suis ton au-delà,
dis moi que tu es mon au-delà,
toi, l'animal blessé,
tes ancêtres t'ont conduit à moi
pour me raconter les images
de tes rêves. (Bacon, 2009 : 108)

C'est ici la poète qui reçoit et transmet les visions, se faisant alors médiatrice. Les ancêtres, les esprits et les images qui viennent à elle deviennent poème. Natasha Kanapé Fontaine adopte cette posture de poète shaman lorsqu'elle écrit dans les préfaces de ses deux derniers recueils :

« Je parle au vent et à la mer. Je suis cannibale prêtresse. » (Kanapé Fontaine, 2016 : 8).

« Les esprits, eux, dansent. Ils dansent sur le pays. Je reçois leurs visions. Dites-moi, aujourd'hui, qui croit aux prophéties? Je viens de cette lignée. De la lignée des chasseurs et des braves. Je suis la fille de ceux qui marchent dans les rêves. La petite-fille des shamans et des guérisseurs. » (Kanapé Fontaine, 2014 : 6).

Les poètes Innu n'hésitent donc pas à prendre la parole en tant qu'héritières d'une tradition culturelle, et à se situer dans le lignage de cette dernière. Ce motif me semble nourrir la

¹³¹ En langage familier, au Québec, une « bibitte » est un insecte.

portée politique de leur œuvre au sens où cela inscrit la parole poétique dans une démarche d'affirmation en tant que textes autochtones. Cela fait écho à la formule du critique d'art Huron Wendat Guy Sioui Durand, qui qualifie la nouvelle générations d'artistes plasticiens amérindiens de « Chasseurs / Chamans / Guerriers. »¹³². En les appelant ainsi il souhaite souligner que les « rôles et fonctions émancipateurs de ces artistes amérindiens [...] [sont] sans rupture avec l'héritage traditionnel. » (Sioui Durand, 2003 : 23).

Mais aussi que

L'appellation des artistes comme nouveaux « Chasseurs / Chamans / Guerriers » de l'art entend indiquer symboliquement l'interpénétration spirituelle de l'esprit des animaux (chasseurs), du parti-pris pour la Terre-Mère et les besoins interpersonnels de guérisons (chamanes) de même que l'activisme politique (guerriers), qui nourrissent l'imaginaire amérindien. (Sioui Durand, 2003 : 34)

Cette citation, et les trois caractéristiques soulignées par Guy Sioui Durand font écho aux analyses de textes précédentes. En effet, nous avons croisé dans les textes tant les esprits des animaux que la Terre-Mère et l'activisme politique. Comme le critique Wendat, je souhaite donc voir chez les écrivains la continuation d'une figure chamanique, enjeu que j'aurais l'occasion d'explorer bien au delà de ce que l'étude du motif nous a ici permis d'effleurer.

2.3. Conclusion

Saturation du texte, balises, repères, les motifs de l'animisme étudiés ici envahissent les récits et s'imposent à la lecture. Notre première rencontre avec le texte passe par ces leitmotivs. Les auteurs ne laissent pas le choix aux lecteurs, les romans et les poèmes écrits sont des textes ancrés dans des géographies animistes. Je propose de voir dans cet acte de « ne pas laisser le choix » un mouvement allant à l'encontre de la réification de l'animisme telle qu'analysée en introduction. Les structures lues ici sont certes celles décrites par les anthropologies structuralistes, mais elles sont aussi des paysages aux interprétations multiples, et dont nous avons commencé à percevoir l'épaisseur herméneutique.

Je ne prétends pas donner une portée politique à cette volonté thématique. Mais il me semble que cette omniprésence des motifs animistes nous dit néanmoins quelque chose qui

¹³² SIOUI DURAND, Guy. Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre. **In** : *Recherches amérindiennes au Québec. Quand les Autochtones expriment leur dépossession : Arts, lettres, théâtre.* 2003, Vol. 33, n°3, p. 23-35

relève du registre de la souveraineté textuelle. Par souveraineté textuelle, j'entends la possibilité pour l'œuvre littéraire de ménager un espace dans lequel les univers, ici animistes, peuvent se déployer en assumant à la fois leur fonction usuelle – d'objets – et leur performativité discursive. Les quelques extraits étudiés ici nous ont en effet démontré qu'au delà de dérouler un décor imaginaire animiste dans lequel le lecteur allait ensuite évoluer au fil de l'œuvre, ces motifs portent en eux nombres d'enjeux que les auteurs choisiront ou non d'approfondir ensuite. J'avais utilisé l'expression « degré zéro » de l'animisme, en introduction de cette première sous-partie, désignant ainsi la facilité avec laquelle ces motifs affleurent à la surface du texte, se laissant saisir avec simplicité par une première lecture. Il me semble donc qu'il faille voir dans cette répétition de mêmes leitmotifs les points d'entrées de cette pensée relationnelle / stratifiée qu'est l'animisme. Aménageant, par le simple fait d'exister au sein du texte, un contexte qui va permettre à des réflexions et interrogations sur les normes imposées d'émerger, le motif animiste participe donc à ce que j'appelle « la souveraineté textuelle ». L'auteur est souverain sur son texte. Mais il crée également, dans son texte, des territoires structurés par leurs propres règles. L'animisme est une philosophie du territoire nous dit Gaston Paul Effa¹³³. Les motifs, balises qui sont déposées par les romanciers et poètes, viennent esquisser les grandes lignes de ces territoires, eux-mêmes ancrés dans des lieux géographiques précis. N'oublions pas qu'en réfléchissant sur les structures de l'animisme, nous nous interrogeons aussi sur le mode colonial d'imposition d'une pensée qui accompagne les spoliations territoriales et économiques de peuples à qui on a refusé et on refuse encore l'autodétermination. Voilà pourquoi je propose désormais d'étudier les territoires de l'animisme. Il s'agira tout d'abord d'analyser les lieux où se déroulent ces textes, et de m'interroger sur l'illustration dans ces poèmes et roman de l'animisme comme pensée du territoire ; pour ensuite observer comment les auteurs jouent avec les notions de frontières terrestres, et donc de structures coloniales, au sein de ces territoires habités par une pensée animiste.

¹³³ EFFA, Gaston Paul, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Paris : Presses du Chatelet, 2015, 192 p.

Chapitre 3. Territoires de l'animisme

*Le canot camouflé de sable avait des allures fières
Le purifié
Il nous conduira demain dans le nitassinan
Natasha Kanapé Fontaine*

«Moi je vous parle du Nord / [...] / Car je connais le Nord pour l'avoir écouté / Dans des grands moments de froid / [...] / J'entends le saumon qui monte les rivières / J'écoute toujours le chant des arbres / [...] / Moi je vous parle du vrai Nord / Toi qui ne vois pas le Nord » (*Mestokosho*, 2014 : 94) écrit la poète Rita Mestokosho. Ces vers portent en eux à la fois la description d'un territoire et le lien profond qui unit l'Innu à celui-ci. Le « vrai Nord », nous dit Rita Mestokosho, tout le monde ne peut y avoir accès. Il est plus qu'une terre où il fait froid, où l'on rencontre des saumons et des arbres. Le « vrai Nord » c'est celui qui s'écoute, s'appréhende.

Nous savons déjà pour l'avoir évoqué précédemment que l'animisme, en tant qu'ontologie, induit un mode singulier de relation à la nature. Nous verrons de plus qu'il se fonde sur une « relation spirituelle particulière au territoire »¹³⁴. Autrement dit, si les ontologies animistes considèrent que chaque « objet » est habité par un esprit et que les relations entre les différentes personnes humaines et non humaines (Leroux Chartré, 2014 : 19) sont fluides et non limitées aux enveloppes corporelles, chacune des spiritualités qui en relèvent s'ancre dans un territoire précis : le Nord, la forêt équatoriale. Parler de territoires, ce n'est donc pas seulement évoquer un paysage, une « étendue de pays qui ressortit à une autorité, à une juridiction quelconque »¹³⁵ mais également considérer toute la dimension spirituelle liée à cet espace précis.

Dans le premier chapitre de l'essai *Lighting the Eighth Fire, The Liberation Resurgence and Protection of Indigenous Nations*¹³⁶, la chercheuse Handenosaunee Susan M. Hill démontre comment le mythe de création Handenosaunee¹³⁷ apporte un enseignement sur la

¹³⁴ SURRALLÈS, Alexandre. L'animisme dans le droit des autochtones au territoire. In : DESCOLA, Philippe. *Anthropologie de la nature*, Paris, 12 mai 2016, Collège de France. [En ligne]. Disponible sur : <<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-05-12-10h00.htm>>

¹³⁵ Définition du dictionnaire Le Larousse

¹³⁶ SIMPSON, Leanne (dir.). *Lighting the Eighth Fire, The Liberation Resurgence and Protection of Indigenous Nations*. Winnipeg : Arbeiter Ring Publication, 2008, 232 p.

¹³⁷ Pour ce mythe, voir par exemple l'ouvrage jeunesse de l'auteur Huron Wendat Louis-Karl Picard-Siouï : *La femme venue du ciel : mythe Wendat de la création*. (Wendake : Hannenorak, 2011, 83 p.).

façon de prendre soin de leur territoire. Elle écrit ainsi : « our historical consciousness, our land, and our environmental ethics are inextricably connected. » (Smith, 2008 : 24). Nous pouvons tirer deux leçons de ce que nous apprend ici Susan M. Hill. D'une part, et comme souligné par les théories littéraires issues des études autochtones et avec elles bon nombres d'écrits anthropologiques qui s'intéressent aux peuples autochtones et à leur rapport au territoire, Susan M. Hill abonde dans le sens de l'existence d'un lien inextricable entre la conscience d'exister en tant que peuple – ce qu'elle nomme la « conscience historique » et leur territoire. D'autre part, en soulignant le fait que ce rapport au territoire (« environmental ethics ») est également illustré dans leur mythe de création, Susan M. Hill nous dit que les récits et territoires d'une nation sont eux aussi profondément imbriqués. Les romans et poèmes de mon corpus, s'ils ne sont pas des mythes de créations sont néanmoins des récits, et il me semble que l'affirmation de la chercheuse Handenosaunee m'invite à observer également ce que ces textes, et les territoires qui y sont décrits, mettent ainsi en jeu.

Cette sous-partie s'inscrit dans le cadre des « géographies animistes ». Il s'agira donc ici de m'attarder sur les territoires de l'animisme. Ces derniers m'apparaissent tout d'abord en tant que lieux où s'ancrent les intrigues et paroles poétiques. Ils reviennent de façon récurrente dans le corpus : la toundra, la brousse, la côte qui longe le fleuve St Laurent. Tout comme j'ai aisément pu identifier certains motifs répétitifs dans les textes étudiés, il est très facile de reconnaître les paysages géographiques représentés dans les œuvres. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que les poèmes de Rita Mestokosho racontent le nord du Québec tandis que les romans de Léonora Miano prennent place dans une région côtière d'Afrique centrale.

Tout comme il me semblait que les différents motifs étaient pris entre une réalité contextuelle et une certaine injonction exotique, je propose d'étudier ici les territoires de l'animisme en gardant à l'esprit cette tension. Si l'association animisme = grands espaces naturels sauvages peut sembler facile et découler d'une attente exotisante ne concevant pas que des shamans pratiquent des rituels dans un immeuble d'une grande ville nord-américaine, il n'en reste pas moins que c'est cet ancrage territorial que les auteurs choisissent de mettre dans scène dans leurs textes. Cette situation géographique reflète une réalité vécue, et ce toujours en 2016.

Par « territoires de l'animisme », je désigne alors les lieux où celui-ci se pratique, les territoires d'origine des peuples colonisés. Cette étude va donc s'attacher à lire d'abord le reflet dans les textes de ces lieux de pratiques. Côte-nord, brousse, l'animisme se vit dans des endroits particuliers. Ils s'appellent *Nitassinan*¹³⁸ et, plus encore, *Nutshimit*¹³⁹ pour les Innu. Ce sont aussi la toundra du second recueil de Joséphine Bacon, qu'elle nomme par son nom innu-aïmun « Mushuau – Assi » (Bacon, 2013 : 6) comme « les terres éternelles » des ancêtres dans lesquelles voyage l'esprit de Rita Mestokosho (Mestokosho, 2011 : 62). Dans les romans du corpus africain, ce sont les zones de brousse en périphérie des villes et des villages qui abritent le plus souvent les rituels et qu'habitent les esprits.

Les ouvrages étudiés ici aménagent, au sein du texte, des espaces de la pratique animiste. Autrement dit, les romans et poèmes s'attachent à représenter des lieux, territoires, dans lesquels l'animisme est vécu de différentes manières. Si les recueils des poètes Innu imbriquent des discours sur la souveraineté territoriale et l'évocation poétique des territoires ancestraux¹⁴⁰, les textes de Sami Tchak et Léonora Miano vont, eux, s'attacher à mettre en scène une brousse à la fois décor de pratiques animistes, lieu de l'invisible, mais aussi prétexte à la construction d'une réflexion sur la notion de « tradition » projetée par un lectorat occidental.

Écrire les territoires de l'animisme c'est donc considérer

ce mille feuilles de territorialités superposées et entrecroisées, caractéristique des situations postcoloniales [...] la littérature sert ici à dire comment il est toujours possible depuis tel ou tel lieu de faire jouer les unes contre les autres les différentes instances d'accaparement territorial.¹⁴¹ (Albert, Garnier, 2011 : 12)

L'accaparement territorial peut, à mon sens, recouvrir différentes significations : accaparement physique d'une terre mais aussi accaparement d'un imaginaire, dépossédé de sa réalité non colonisée. Figurer la brousse dans un imaginaire menaçant du type *Au cœur des ténèbres*, ou dénier au *Nutshimit* sa qualité de territoire spirituel habité par les Maîtres des Animaux relèveraient ainsi tout autant de l'accaparement territorial que construire un

¹³⁸ Terme innu-aïmun par lequel les Innu désignaient leur territoire de vie avant la colonisation. Signifie « notre terre ».

¹³⁹ Terme utilisé pour désigner les territoires de chasses ancestraux, également territoires sacrés. Cela signifie littéralement « dans le bois, en forêt, à l'intérieur des terres ». C'est dans le *Nutshimit* que se manifestent les Maîtres des animaux.

¹⁴⁰ Les territoires ancestraux sont les territoires sur lesquels les peuples autochtones se déplaçaient avant la sédentarisation (s'ils étaient semi-nomades). Ce sont donc les territoires de chasse et de pêche, reconnus par les droits ancestraux et désignés ainsi dans la constitution canadienne.

¹⁴¹ ALBERT, Christiane ; ABOMO-MAURIN, Marie-Rose ; GARNIER, Xavier ; PRIGNITZ, Gisèle. *Littératures africaines et territoires*. Paris : Editions Karthala, 2011, 278 p. (Collection Lettres du Sud)

barrage et ainsi violer un traité datant des premières vagues de colonisation.

Prolongeant donc la réflexion de Christiane Albert sur le pouvoir de la littérature de se jouer de ces « accaparements », je propose donc de lire comment se crée, dans l'écriture du territoire, une « souveraineté textuelle ». À savoir cette possibilité pour le texte de réagencer des rapports au territoire qui louvoient avec la rigidité d'une structure colonisatrice. Le texte, parce qu'il permet de déployer des discours, et évocations imaginaires transgressives fait territoire. Il décrit des lieux, la brousse, la toundra, et les investit d'une sacralité et d'une fonction sociale constitutives des structures animistes. Le texte encore, parce qu'il est libre des contingences contextuelles, peut inventer, créer, faire exister de nouveaux territoires, ce que Garnier et Albert nomment « la fonction territorialisante » de la littérature et qui « accompagne des territoires en étant partie prenante d'un projet politique. » (Garnier, Albert, 2011 : 14).

Ainsi, lorsque Miano décide de situer le récit de *La saison de l'ombre* dans un temps précolonial et qu'elle s'attache à décrire des décors vierges de l'influence occidentale et réglés par des pratiques animistes, ou lorsque Joséphine Bacon consacre l'entièreté d'un recueil à la toundra en tant que territoire sacré pour les Innu, elles me semblent toutes deux faire un geste politique au sens où elles réinvestissent un territoire avec leurs propres codes et désirs. Ces territoires réels deviennent des lieux « d'investissement affectif, symbolique » (Garnier, 2011 : 14). C'est la façon dont l'animisme est pris en compte comme un élément essentiel de ce territoire, qui m'intéresse alors. L'animisme fait partie de ce qui y est « investi », et participe donc à la faculté des textes d' « unir [...] autour d'un territoire » (Garnier, Albert, 2011 : 14).

Dans une logique d'analyse des structures, il est particulièrement intéressant de constater que la chosification de ce que j'appelle ici « les territoires de l'animisme » entreprise par la colonisation est encore une fois liée au processus colonial tout autant qu'elle lui échappe. La colonisation vise d'abord à conquérir des terres, étendre précisément le territoire d'une nation déjà souveraine. De fait, elle circonscrit et s'approprie les lieux de l'animisme, y impose ses règles, les fait devenir « son territoire », transforme le paysage par la mise en place de ses pratiques sociales, par l'arrivée de son économie. Sans même entrer dans des considérations de possession juridique, le simple fait de construire des routes, d'agrandir les villes, d'exploiter les sous-sols, participe à la profonde modification d'un territoire. Or, l'animisme est une pensée du territoire. Alexandre Surrallès, dans une conférence donnée

au Collège de France intitulée « L'animisme dans le droit des autochtones au territoire », décrit l'animisme comme un « lien affectif¹⁴² dense et complexe entre les humains et les non-humains ». L'expression « non-humains » désigne les esprits – invisibles – mais également tous les éléments naturels avec lesquels les peuples Amérindiens - ici d'Amazonie - entretiennent une relation particulière. Ainsi ce lien affectif est pris dans les mailles d'une colonisation des territoires. C'est là qu'il y a chosification. Car la colonisation territoriale tente de figer un lien affectif alors qu'il est animé. Mais parce que l'animisme est précisément une pensée du mouvement, elle vient contrecarrer cette imposition d'une norme qui relève d'une ontologie qui lui est autre.

Dans cette partie, je n'aurai pas recours à la théorie littéraire qui analyse le paysage comme un motif poétique, mais plutôt à des considérations d'ordre anthropologiques sur la relation entre personnages et leurs territoires en contexte animiste.

Avant d'entamer une analyse des textes, il me semble important de soulever rapidement – pour les approfondir par la suite - trois points saillants du lien entre animisme et rapport au territoire.

3.1. Animisme et droits territoriaux

Avant de m'interroger sur la fonction de l'animisme dans la construction d'une potentielle souveraineté textuelle, il me semble essentiel de parcourir les enjeux de celui-ci dans la revendication d'une souveraineté territoriale. Ma réflexion se fonde ici sur des exemples amérindiens bien qu'il existe également ce type de réflexion dans des situations relatives

¹⁴² À propos de ce rapport affectif, Jean-Paul Lacasse nous dit par ailleurs que « la notion qu'ont les Innus du territoire découle d'un ordre coutumier concret, qui fait référence aux liens affectifs qu'ils entretiennent la terre. » (Lacasse, 1996 : 189). Il faut également lire le mémoire « présenté dans le cadre d'audiences publiques relatif au projet d'ouverture et d'exploitation d'une mine d'apatite » à Sept-îles, mémoire rédigé par la communauté de Uashat Mak Mani-utenam et dans lequel la relation à « [leur] Nitassinan » est décrite en considérant l'attachement affectif qui lie les Innu à leur territoire.

BUREAU D'AUDIENCE PUBLIQUE SUR L'ENVIRONNEMENT QUEBEC. Nitassinan Innu. Mémoire présenté dans le cadre d'audiences publiques relatif au projet d'ouverture et d'exploitation d'une mine d'apatite à Setp-îles [En ligne]. Disponible sur <http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/mine_apatite_sept-iles/documents/DM63P.pdf> (consulté le 20/05/2016)

Toujours en ce sens, Alexandre Surrallès conclue sa conférence sur l'animisme et le droit autochtone du territoire en rappelant que le droit ne peut continuer à opposer le sensible et la raison dès lors que la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones évoque leur « relation spirituelle particulière au territoire » (art. 25).

au continent africain¹⁴³. Dans sa conférence sur l'animisme et le droit autochtone au territoire, fondée sur son travail auprès des peuples Candoshi et Shiwilo en Amazonie, Alexandre Surrallès rappelle que les populations Amérindiennes ont une ontologie différente de celle qui fonde les États-Nations issues d'un modèle eurocentré. Pour cela, la notion de souveraineté leur est également différente. Celle-ci correspond à l'idée d'un État exerçant un pouvoir suprême sur un territoire désigné, comment la considérer lorsqu'une Première Nation se pense reliée ontologiquement à ce territoire? Surrallès témoigne ici d'expériences de terrain en tant que topographe en Amazonie au cours desquelles il a appuyé des peuples autochtones dans des combats de reconnaissance territoriale. Dans ces cas très concrets de lutte juridique, la relation animiste avec le monde (à savoir « l'attribution de subjectivité aux éléments de l'environnement ») a été utilisée comme argument majeur pour justifier les droits territoriaux. Ainsi, l'article 25 de la déclaration des Nations Unies sur les peuples autochtones¹⁴⁴ indique que :

Les peuples autochtones ont le droit de conserver et de renforcer leurs liens spirituels particuliers avec les terres, territoires, eaux et zones maritimes côtières et autres ressources qu'ils possèdent ou occupent et utilisent traditionnellement, et d'assumer leurs responsabilités en la matière à l'égard des générations futures.

Cet argument est par ailleurs repris par les juristes qui s'intéressent et défendent les droits des peuples premiers à occuper et jouir de leur territoires ancestraux. Jean-Paul Lacasse en fait usage à propos de l'usage Innu du Nitassinan. Il rappelle ainsi que l'occupation du territoire innu puise dans une conception traditionnelle de « non propriété » (puisque l'Innu – en tant qu'humain – fait partie du territoire, il est responsable) et qu'elle est pour cela incompatible avec la conception de l'état nation (Lacasse, 1996 : 192).

Par ailleurs, Surrallès explique dans sa conférence qu'en tant que topographe, il a été amené à établir des parallèles entre les mythes des Candoshi et des Shiwilo, la toponymie et les rôles joués par les êtres spirituels dans l'occupation des espaces. Ces informations ont ensuite été reprises comme arguments par des juristes. Et c'est cette articulation entre

¹⁴³ Je vous renvoie à ce propos au travail de Ken Saro-Wiwa, écrivain et militant écologiste aux côtés des Ogonis du Nigéria, exécuté en 1995 par le régime Nigérian. SMITH, Stephen. Ken Sari-Wiwa, Martyr pacifiste de la cause ogoni. *Journal Libération*. [En ligne]. 13/11/1995. Disponible sur : <http://www.liberation.fr/planete/1995/11/13/ken-saro-wiwa-martyr-pacifiste-de-la-cause-ogoni_149960> (consulté le 02/10/2017)

¹⁴⁴ Déclaration des Nations-Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. [En ligne]. 13/09/2007. Disponible sur : <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf> (consulté le 10/08/2016)

les mythes, les noms des lieux, et la spiritualité, abondant dans le sens d'une relation particulière au territoire, qui distingue les amérindiens des autres populations et leur donne gain de cause en cas de conflit territoriaux.

On remarque donc ici que le mythe entre en jeu dans la construction d'une souveraineté territoriale. En effet, c'est avec le mythe qu'est validé le rapport au territorial. C'est parce que telle histoire ancestrale fait mention de tel lieu et que ce lieu porte toujours un nom relié au mythe (par exemple celui d'une divinité mise en scène dans ce mythe) que les juristes peuvent prouver concrètement que ce territoire est investi d'une dimension spirituelle. Ce fait me semble essentiel à retenir dans notre étude des textes. En effet, la poésie de Joséphine Bacon, Rita Mestokosho et Natasha Fontaine est création et non pas transcription écrite d'une mythologie ancestrale. Néanmoins, dans ces textes se mêlent également les descriptions des lieux et d'une mythologie. Je souhaite ici lire la poésie comme mode d'occupation du territoire.

Comme les militants Innu coupent des arbres et barricadent des routes, les poètes se saisissent de la poésie. Avec Garnier et Albert j'affirme que la littérature peut être considérée comme « extension ou [...] défense d'un territoire, elle est un acte d'occupation. [...] Avant d'être défendu par un guerrier, le territoire est constitué par un artiste. » (Garnier, Albert, 2011 : 13).

3.2. La spiritualité, l'artiste, et le territoire

Ce lien entre spiritualité et souveraineté territoriale juridiquement avéré me semble trouver un écho particulier dans le matériel littéraire. Tout d'abord parce que les textes, en tant que récits permettent l'inscription d'un être au monde dans un espace narratif et scriptural. Et ensuite parce que l'idée même de création ouvre de nouveaux territoires. Dans la préface de sa pièce de théâtre *Le porteur des peines du monde*, le dramaturge Huron Wendat Yves Sioui Durand écrit à ce propos que « le territoire est une notion tout à fait différente de celle que traduit le mot « terrain », le territoire est beaucoup plus vaste; il préside à la liberté, il en est la mémoire immédiate. Le territoire est le lieu ultime des énergies non domestiquées; il est lieu et refuge. » (Sioui Durand, 1985 : 14).

L'ancrage à la terre originelle se manifeste par la création de chemins inédits. Le territoire n'est pas qu'un décor sur lequel se promène la voix du poète, sans autre contact qu'une horizontalité parallèle. Il est, au contraire, un agent du récit qui interagit avec les voix des

poètes, au même titre que tout autre personnage. Il entretient avec ces derniers une relation verticale, et semblable à l'enracinement entremêlé. Yves Sioui Durand nous appelle à lire le territoire au delà de l'espace géographique. Il faut selon moi envisager ces textes comme des espaces privilégiés de déploiement de l'épaisseur symbolique entourant ces « énergies non domestiquées ». Cette dernière expression m'invite particulièrement à penser la dimension spirituelle du texte territoire. Je souhaite le lire comme l'espace d'expression et de performativité d'une spiritualité à rebours des structures coloniales.

3.3. Raconter des histoires, faire pays

Enfin, et parce que je l'ai déjà évoqué à plusieurs reprises, il me semble qu'on ne puisse faire ici l'économie de rappeler combien le récit et l'écriture sont indissociables de la notion de repossession territoriale, au sens où, comme le souligne le chercheur Cree Neil McLeod lorsqu'il intitule ainsi un de ses articles, ils permettent de « Com[e] Home through Stories »¹⁴⁵.

Ce lien entre spiritualité et souveraineté territoriale juridiquement avéré me semble en effet trouver un écho particulier dans les textes littéraires.

Revenons à Neil McLeod. Il introduit cet essai en s'appuyant sur une citation de l'anthropologue américain Keith Basso¹⁴⁶. Ce dernier explique que l'espace est plus important que le temps pour comprendre les Apaches. À rebours d'une pensée historiographique, il faut donc envisager une pensée territoriale, géographique, spatiale. Pour les Apaches, la mémoire s'ancre dans le paysage. Et c'est à travers cette mémoire spatialisée que ce peuple se situe dans le monde. Basso nous dit encore que le paysage fait alors sens tout autant que l'acte de parler. L'un comme l'autre « are personalized manifestations of a shared perspective on the human condition. » (Basso, 1996 : 73).

Ce qu'expose ici Basso me semble se rapprocher d'une pensée épistémologique. Il considère le paysage comme un réservoir de mémoire, un lieu à lire. Le paysage contient un savoir. En effet, alors qu'Yves Sioui Durand suggère que le texte littéraire ouvre de nouveaux territoires, Basso, lui, nous invite à penser le territoire comme un texte.

Prolongeant cette réflexion, je propose d'étudier comment cette « perspective partagée »

¹⁴⁵ MC LEOD, Neil. Coming Home Through Stories. In : GARNET RUFFO, Armand (dir.). *(Ad)dressing our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 2001, p 17 – 32

¹⁴⁶ BASSO, Keith. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque : University of New Mexico, 1996, 171 p.

émerge dans les œuvres étudiées ici. Pour cela, il me faudra considérer ce que Neil McLeod appelle la « mémoire narrative » et qui – selon lui – se pense en reliant l’espace, la mémoire et les ancêtres. Ce dernier point m’interpelle particulièrement : écrire les ancêtres, dans le territoire particulier qu’est le texte, c’est avec la littérature revenir à une spiritualité ancrée dans une temporalité passée. Joséphine Bacon l’exprime d’ailleurs dans la préface de *Bâtons à messages* : écrire de la poésie c’est faire « revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner. (Bacon, 2009 : 8).

3.3.1. *Nutshimit et Nitassinan, écrire le territoire ancestral*

Nitassinan est un mot qui, en innu-aimun, signifie territoire. Il désigne un espace s’étendant de la rive nord du fleuve St-Laurent jusqu’aux régions boréales du Labrador. C’est sur ce territoire qu’évoluait le peuple Innu avant la colonisation, c’est ici que sont aujourd’hui concentrées les différentes réserves. C’est avec le mot *Nitassinan* que la plupart des Innu rencontrés au cours de mes différents séjours là-bas désignaient cette région. Ils utilisent également l’expression « aller dans le territoire » pour désigner le fait de se rendre dans le Nord. *Nitassinan* est notamment utilisé dans tous les cas de revendications territoriales¹⁴⁷. Utiliser ce terme et non pas le nom topologique québécois « la côte-nord » c’est, selon moi, affirmer le lien affectif et cosmogonique qui unit les Innu à leur territoire qui est la terre que le créateur leur a donnée et dont ils sont les gardiens (Armitage, 1989 : 119). Les éléments naturels nordiques qui le constituent (toundra, forêts d’épinettes, rive du fleuve, mais aussi la faune et la flore qui peuplent ces lieux) constituent nous l’avons vu des motifs récurrents dans la poésie de Rita Mestokosho, Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon. La toponymie de cette région est également largement sollicitée comme dans le prologue *d’Un thé dans la toundra* dans lequel la poète raconte

Lorsque j’ai vu la toundra pour la première fois, j’étais à Schefferville.
[...] Nous avons quitté la taïga de Schefferville en pick-up. Nous avons traversé la Forêt verte. [...] Nous avons fait de la route, de la route... Il y avait de moins en moins d’arbres. [...] – c’est ça qu’on appelle la Mushuau-Assi, la toundra. [...] Je voyais l’horizon tout autour. Il n’y avait plus de murs, comme si j’étais dans l’espace, suspendue dans le

¹⁴⁷ C’est ce terme que l’on retrouve dans les documents administratifs des réserves pour désigner l’étendue de leur territoire. C’est également ce terme qui va être employé dans les rapports émis dans les cadres des revendications territoriales.

temps. (Bacon, 2013 : 8)

Ce prologue ancre le recueil dans un territoire géographique précis. Ce n'est pas la toundra en tant que paysage polaire en général qui va être évoquée dans les poèmes à suivre, ni celle que l'on peut retrouver ailleurs au Canada, mais bien celle des Innu, située au nord de Schefferville. La description du trajet effectué par la poète, sur une route qui longe le fleuve St-Laurent et qui s'étend pour ensuite déboucher sur la toundra - ici appelée par son nom en innu-aimun- amène le lecteur au territoire. De même, le prologue de *Bâtons à message*, se propose comme une sorte de texte-chemin lorsqu'il nous apprend que les objets donnant leur nom au recueil *Tshissinuatshtakana* « servaient de points de repère à [s]es grands-parents dans le *nutshimit*. » (Bacon, 2009 : 7), filant ensuite la métaphore entre ces objets et la poésie comme mode de transmission. En quelque sorte, on entre dans les recueils de Joséphine Bacon comme on « monte dans le bois »¹⁴⁸.

La toponymie de cette région abonde dans les recueils de chacune des poètes. Les noms de lieux (Anticosti, Ungava, la route 138), de rivières (la romaine, Upessamiu Shipu), de communautés (Mingan, Pessamit, Schefferville, Uashat) reviennent fréquemment dans les textes. Leur puissance d'évocation fonctionne à la fois sur le registre de l'exotisme - pour un lecteur non familier de la Côte-Nord ces mots semblent lointains et portent en eux un imaginaire nordique -, et sur celui de l'identification réelle. Un lecteur qui connaît cette région identifiera immédiatement ces endroits et ancrera alors les images nées des poèmes dans une topographie réelle. Il me semble de surcroît que, même pour un lecteur lointain, cette évocation des noms participe à la transcription et à la revendication d'un univers réel dans les textes. Affirmant, que « nommer, c'est en quelque sorte construire et immédiatement figer ce construit tout en voulant le donner comme un réel, comme un objet du monde »¹⁴⁹, je vois dans cet ancrage du texte dans des lieux l'élaboration de ce que j'appelle la souveraineté textuelle. Nommer le *Nitassinan*, c'est le faire exister dans un espace - ici poétique - dont les règles sont établies par les Innu. À la dépossession territoriale s'oppose l'écriture poétique : « Moi je dis / Toundra / moi je dis / Nutshimit » « Mes descendants diront / Nitassinan / Assi » (Kanapé Fontaine, 2016 : 42, 78).

Lorsque Natasha Kanapé Fontaine scande « le nom de mes montagnes ma rivière / Utshuat Upessamiu Shipu / le nom de mon fleuve mon sable mon lichen / Uinipek^u

¹⁴⁸ « Monter dans le bois » est une expression qui signifie se rendre dans les territoires traditionnels. On « monte » dans les forêts qui se trouvent au nord des réserves.

¹⁴⁹ CANUT, Cécile. À la frontière des langues. Figures de la démarcation. *Cahiers d'études africaines*, 2001/3, n° 163-164, p. 443 - 464.

Nutshimit » (Kanapé Fontaine, 2016 : 14), elle se réapproprie cet espace. Les termes français désignant certains des éléments caractéristiques de la nature nordique sont traduits en innu-aimun : Utshuat signifie « la montagne », « Uinipek^u » : « grand fleuve », « Shipu » : « rivière ». Ce sont également des noms de lieux de vie : Utshuat (Uashat), Upessamiu (Pessamit) sont des communautés de la Côte-Nord. Dans ces vers s'incarne la façon innue d'habiter le territoire, la nature est habitat. Le jeu de traduction, qui crée un écho entre les noms des communautés et l'environnement, mêle inextricablement le « chez-soi » et la nature : il s'agit d'habiter la montagne et le lichen comme de vivre à Pessamit. Ainsi ce qui pourrait paraître un lieu commun (après tout il est courant que la toponymie géographique s'inspire d'un environnement donné) me semble aussi être une façon, pour Natasha Kanapé Fontaine, de transcrire une manière animiste d'habiter le territoire. Comme l'écrit Jean-Paul Lacasse « le territoire, c'est partout où l'Innu se trouve : ce sont les forêts, les rivières, la montagne, les lacs ». (Lacasse, 1996 : 189).

C'est cette même nature qui sature les recueils de Joséphine Bacon, dont le second recueil est entièrement consacré à la toundra. Chaque poème est donc construit autour d'images cueillies dans l'environnement nord-côtier : depuis les aurores boréales jusqu'au plus petit champignon, animaux, éléments du monde végétal et minéral y sont largement évoqués. Encore une fois, il ne s'agit pas seulement de décrire un paysage sur le mode lyrique (à la manière d'un poète romantique par exemple) mais d'exprimer un lien avec celui-ci. « Je suis libre / Sur la terre de Papakassik^u » (Bacon, 2013 : 53) écrit la poète pour évoquer la relation qui se noue entre elle et son « amie toundra » (Bacon, 2013 : 40). La dimension affective soulignée par Surrealés, et que nous avons déjà commencé à explorer en analysant le motif de la relation à la nature, se traduit par exemple par le surnom donné à l'ours « Grand-père »¹⁵⁰. Comme dans ce poème qui illustre parfaitement la vision holiste d'un environnement dans lequel la nature invite la poète à un festin tandis que la couleur rouge des aîlles à l'automne accompagne l'entrée en hibernation de l'ours :

Tu es avec moi [...]
Grand-père ours s'en est allé dormir
Le rouge de ses aîlles accompagne sa retraite
Papakassiku recoit ma prière
Demain caribou se donnera à moi [...]
Je suis ton invitée » (Bacon, 2013 : 42)

¹⁵⁰ Les Innu utilisent d'ailleurs le terme « mask^u » pour désigner l'animal et l'expression « numushum » - qui signifie grand-père- pour s'adresser à celui-ci. « Numushum » est également employé pour saluer les pierres chaudes lors du rituel de la tente de sudation.

Ce même territoire est mis en scène dans le recueil de Rita Mestokosho, lequel est d'ailleurs illustré, dans l'édition de 2011 chez Beijom books, par une série de photographies représentant des paysages nordiques¹⁵¹. L'iconographie vient là soutenir la construction d'un imaginaire géographique. *Comment je perçois la vie, grand-mère* est de fait dédié, entre autres, « à la très belle rivière Romaine qui m'a vu sourire », soulignant ici encore la triangulation qui existe entre le texte, les poètes Innu, et le lien affectif au territoire. Car on remarque en effet que ce lien affectif n'est pas seulement décrit ou mis en scène dans ces textes. La poésie participe à un retour au *nutshimit*.

Edward Chamberlin, dans son essai *If This Is Your Land, Where Are Your Stories?* développe ainsi l'idée selon laquelle les histoires (au sens de récit) sont des espaces permettant de « revenir chez soi ».

aboriginal people around the world will tell you the feel strangers in the languages they have been forced to take up, in the literatures they are given to read. Many have turned back to their own languages and literatures to find ways of recovering the idea of home, and to tell their tales. (Chamberlin, 2003 : 81)

Ce qu'il appelle ici « the idea of home », à savoir l'idée d'un chez-soi, d'un foyer symbolique, me semble aller de pair avec l'idée de souveraineté textuelle¹⁵². Si les récits sont des endroits pour les peuples autochtones où vivre leur propres langues, traditions, codes, ils sont donc des espaces dans lesquels recouvrer une certaine souveraineté. En outre, le texte est, nous l'avons vu à travers différentes citations, un espace où peut se développer la relation affective au territoire propre à l'animisme.

Le texte endosse donc une double fonction : il raconte cette relation affective, la décrit. Mais il permet également de la faire vivre. Parce qu'il agence une zone où peut se vivre cette relation¹⁵³, il la performe. Le texte raconte comment le *nutshimit* et le *Nitassinan* sont le territoire dans lequel se pratique l'animisme, et il devient lui-même le territoire de cette

¹⁵¹ Il est mentionné que ces photos ont été prises au Canada sans plus de précision.

¹⁵² À propos de la question de la souveraineté, il me paraît pertinent de relever ici cette phrase de Thomas King : « la souveraineté a peu à voir avec la faculté qu'a un gouvernement de contrôler les agissements de ses citoyens. [...] Peut-être qu'il conviendrait davantage de s'entendre en termes pratiques et de poser la question : quel est l'élément qui est essentiel pour les nations autochtones d'Amérique du Nord ? [...] Je répondrai qu'il faut se concentrer sur l'appartenance aux tribus et la mise en valeur des ressources naturelles. » (King, 2014 : 231). À mon sens, cette affirmation de l'intellectuel souligne l'ancrage de la question de la souveraineté dans une reconnaissance à la fois culturelle (chaque tribu détient ses propres coutumes) et territoriale. La coutume, la nature, et la reconnaissance en tant que sujet qu'implique l'idée de souveraineté me semblent donc être intrinsèquement liées.

¹⁵³ Les poèmes de Rita Mestokosho, Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine ne sont pas des descriptions de paysages. Elles y interpellent la nature, y évoluent, décrivent la façon dont elles se sentent lui appartenir. Reprenant la citation de Cécile Canut selon laquelle « nommer c'est faire exister », les poètes performant dans leurs textes une relation animiste au territoire, et lui donne ainsi crédit.

pratique. C'est que, comme nous le disent Xavier Garnier et Christiane Albert dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Littératures africaines et territoires*, la littérature par sa fonction référentielle peut fabriquer un territoire « à travers des représentations littéraires qui renvoient à un espace [...] délimité ». Le texte est « aussi un espace discursif qui produit du sens. » (Garnier, Albert, 2011 : 15). Ainsi, ce n'est plus alors la fiction qui copie le réel en vue de la représenter mais au contraire la fiction « qui contribue à faire exister le réel autrement en lui donnant une dimension humaine, affective ou poétique. » (Garnier, Albert, 2011 : 15). Les textes de Bacon, Mestokosho et Kanapé Fontaine en sont des exemples. En faisant de la relation affective au *nutshimit* le moteur d'une grande partie de leur poésie, les poètes contribuent à la création d'un territoire animiste qui existe parce qu'il se trouve à la croisée des lieux réels et de leur évocation. Le territoire textuel « devient alors un lieu d'inscription d'une expérience phénoménologique de l'espace et / ou d'une mémoire (individuelle et collective) » (Garnier, Albert, 2011 : 16). Prenons le recueil *Un thé dans la toundra*, de Joséphine Bacon, qui est certainement le plus évocateur des textes innus étudiés ici à ce propos. Toujours dans le prologue narrant son premier séjour - peut-être devrais-je d'ailleurs dire sa première rencontre - avec la toundra, la poète raconte :

Nous étions assis dans la toundra à déguster, à rendre grâce au Maître du Caribou. Après le repas, Maïna m'a demandé d'aller chercher une pierre que je devrais déposer sur la roche où elle avait tranché le caribou. Ainsi, chaque fois qu'elle reviendrait à cet endroit, cette pierre allait signifier ma présence. (Bacon, 2013 : 9)

Dans cet extrait, la poète se met en scène dans la toundra. Elle fait l'expérience phénoménologique de l'espace. De plus elle y mange du caribou et rend grâce à son Maître, Papakassik¹¹. L'expérience n'est pas donc limitée à sa perception sensorielle mais s'étend au champ de la spiritualité. Puisque la toundra, *mushuau-shipi*, est le lieu où résident les Maîtres des animaux (Lacasse, 2006 : 51), la poète vit pleinement le *nutshimit* : elle s'y trouve, et communique avec celui-ci par le biais de la prière et de la dégustation des fruits de la chasse. C'est ainsi que dans ce territoire s'inscrit également la mémoire individuelle de Joséphine Bacon : c'est un souvenir et qui raconte son passage dans un endroit précis, ainsi que la façon dont elle y a marqué son empreinte, par la pierre.

Arrêtons-nous quelques instants sur ce symbole. Que nous enseigne Joséphine Bacon, sur le rapport au texte (et au territoire textuel), en rapportant cette anecdote ? Le poème, comme la pierre posée sur la roche où a été découpé le caribou, est un point d'ancrage dans

la toundra. Avec cette pierre, la femme du chasseur pourra à chacun de ses retours en ce lieu se rappeler de la présence de la poète. En outre, nous remarquons qu'il ne s'agit pas seulement ici pour Maïna de se souvenir de ce moment passé, mais de continuer à vivre cette présence de la poète, dans un temps continu. « Signifier ma présence » : cette formule peut en effet très bien se comprendre au présent. En adoptant une lecture animiste de cette phrase, il est tout à fait cohérent de considérer que l'esprit de la poète, parce qu'elle a expérimenté ce moment fort, y reste, y reviendra. Cette pierre, comme le poème, ouvre alors une brèche dans le territoire.

Autrement dit, ce n'est pas seulement une description de la toundra, de la chasse et du festin en tant que souvenir lointain et figé¹⁵⁴ dans le temps que décrit Joséphine Bacon dans ce prologue. Il me semble en effet lire ici une invitation de la poète à venir dans le territoire, à en faire l'expérience. Le poème, comme la pierre, est un point d'entrée. En travaillant selon une perspective animiste, nous pourrions dire qu'il permet à notre esprit de lecteur d'investir le texte, et avec lui le *Nutshimit*. Ainsi, notre expérience du territoire textuel est multiple : esthétique bien sûr, mais aussi politique (au contact des revendications territoriales) ou encore affectif. Les émotions traduites par les poètes dans leurs textes se transmettent à la lecture. Dès lors que le lecteur accepte de se laisser emmener dans le texte comme les poètes Innu dans leur territoire – à savoir de façon non distanciée et captive de ce « mille feuilles de territorialités » (Garnier, Albert, 2011 : 14), il me semble que sa lecture devient alors symétrique à ces « territoires représentés [qui] ne sont pas seulement des espaces investis par un projet géopolitique que la littérature contribue à construire, ce sont des espaces habités qui possèdent toute la complexité et la richesse du vécu, qui ne se laissent pas épuiser par des discours univoques. » (Garnier, Albert, 2011 : 16).

Un thé dans la toundra appelle donc à une lecture multiple : promenade dans un paysage nordique, revendication politique, expérience animiste. Allant dans le sens des études autochtones qui appellent à considérer le savoir expérientiel dans les réflexions d'ordre académique (Martin, 2012 : 3) il me semble ici que faire l'expérience du territoire (à travers le texte) et de ses directions réflexives multiples c'est aussi accéder à la « richesse d'un vécu » innu, qui va bien au delà de l'exotisme paysager.

¹⁵⁴ Sur le lien entre le territoire et la mémoire on se référera au chronotope de Bakhtine (Bakhtine, 1978 : 235) et à son ajustement par Xavier Garnier : « Un territoire est toujours mis en tension par des temporalités multiples, il forme un paysage multidirectionnel, profondément travaillé par des strates temporelles. Il réalise l'agencement de la longue durée et du plus éphémère. » (Garnier, 2011 : 13)

À mon sens, le recueil de Joséphine Bacon invite à cette lecture. Pour revenir au titre de cette partie « Géographies animistes » la poète crée, dans l'épaisseur poétique du texte et sa puissance d'évocations et interprétations multiples, une structure – géographie donc – qui lui est propre et s'offre à différentes lectures.

De surcroît, cette expérience phénoménologique s'ancre dans une mémoire collective (Garnier, Albert, 2011 : 15) puisqu'elle a recourt à des éléments qui sont présents à la fois dans une spiritualité et une mythologie¹⁵⁵ : « tu es l'esprit des récits des anciens » (Bacon, 2013 : 28) écrit-elle en s'adressant à la toundra. « J'attends ta visite pour te raconter / une histoire qui demeure dans les mémoires » (Bacon, 2013 : 30), « J'amène mon bâton de parole / et m'adresse aux étoiles » (Bacon, 2013 : 32), peut on également lire dans ces vers qui lient l'expérience du territoire, les récits traditionnels qui se racontent de génération en génération et la parole de la poète.

La toundra – en tant que lieu sacré – est un territoire qui porte en lui le «mythe ou la légende [...] qui lui donnent ainsi « un supplément d'âme ou de sens » (Garnier, Albert, 2011 : 16). On en revient ici à ce qu'énonce Edward Chamberlin sur le récit comme lieu, espace dans lequel déployer un « chez-soi ». Le *Nitassinan* a beau être un territoire spolié, et l'animisme une spiritualité qu'on a voulu réifier, ils s'épanouissent tout deux dans ce recueil avec une sorte d'évidence. En effet, on ne trouve pas chez Bacon de trace de lutte ouverte contre la structure coloniale¹⁵⁶. La poète y traduit au contraire un attachement à sa terre, et à sa culture qui dépasse la chosification territoriale. La poésie est un territoire de liberté :

Tu me promets une terre pure
où tu existes
Missinak^u m'abreuve
Papakassik^u court avec moi
Le lichen me nourrit

La mousse soigne mes larmes
Je reviens à la grande étoile
Mon guide

¹⁵⁵ En effet, des animaux comme le caribou ou le castor, s'ils sont des divinités intermédiaires dans la spiritualité algonquienne, figurent également dans toute la mythologie Innu. Comme en témoigne par exemple le conte traditionnel « Les oiseaux de l'été », aussi appelé « L'origine de l'été » par Rémy Savard lorsqu'il le rapporte dans son ouvrage *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple Innu*. (Montréal : Boréal, 2004, p. 77 – 87)

¹⁵⁶ Au contraire d'une Natasha Kanapé Fontaine qui se pose en militante et écrit des poèmes manifestes, Joséphine Bacon offre une expérience vécue et contemplative du territoire de la toundra, comme l'indique et le « vend » par ailleurs la quatrième de couverture de ce recueil : « L'horizon nous est offert avec tant de grâce et de naturel que nous lui sommes à jamais redevables de nous rappeler à l'essentiel : beauté, simplicité et volupté. »

C'est ici que je danse
Avec les aurores boréales
Étendue, je n'agonise pas (Bacon, 2013 : 16)

Parce que le nord – *nutshimit* - est le territoire de l'animisme (les esprits de la nature y résident), il s'oppose à la ville dans les textes des poètes. Cette dichotomie ne se construit pas sur un manichéisme exotisant qui affirmerait que la ville est « mauvaise pour l'indien » alors que la nature lui est « profitable » mais plutôt que le « home » évoqué par Chamberlin se situe, non pas à Montréal (où résident Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon) mais dans leur région d'origine (toutes deux sont des Innu de Pessamit, rappelons le).¹⁵⁷ C'est ainsi que pour évoquer le besoin de retour aux sources, Kanapé Fontaine écrit par exemple : « trop longtemps / j'ai porté mon canot / en des forêts citadines / mon pays m'appelle » (Kanapé Fontaine, 2006 : 44) tandis que Joséphine Bacon illustre le sentiment d'inadaptation qu'elle éprouve en ville par ces vers : « J'ai enlevé mes souliers de ville / Pieds nus / Je sais que je suis chez moi » (Bacon, 2013 : 24), « ce soir je n'ai plus mal / La ville ne m'enivre plus » (Bacon, 2013 : 26).

Reprenant l'idée de « Home » formulée par Edward Chamberlin, j'en conclus donc que les territoires mis en mot par les poètes Innu, *nutshimit* et *Nitassinan*, sont également ceux où peuvent se vivre une relation non chosifiée à l'animisme. La toundra est aussi textuelle, et le poème porte en lui les caractéristiques permettant d'entrer pleinement en relation avec un territoire sacré.

3.3.2. *Écrire la brousse*

Pour des raisons qui me semblent relever tout simplement des lieux d'origine et de résidence des auteurs, les territoires parcourus dans les poèmes de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho, ne sont pas les mêmes que ceux des romans de Sami Tchak et Léonora Miano. Les ouvrages que j'ai choisis pour composer le corpus africain situent leurs intrigues en Afrique Subsaharienne. Presque tous les romans, excepté *La saison de l'ombre*, se déroulent entre ville et brousse. On remarque néanmoins que

¹⁵⁷ Ce mythe essentialiste de l'Indien dans la nature est déconstruit, de fait, par la vie urbaine et mondialisée de poètes comme Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon qui vivent à Montréal et courent les festivals et conférences de par le monde pour partager leur poésie.

lorsqu'il s'agit de mettre en scène des péripéties liées à des pratiques animistes, les récits ont tendance à choisir la brousse comme décor privilégié.

« La brousse » : cette expression recouvre plus qu'un écosystème précis. Si ce terme désigne, de facto, « une formation végétale constituée d'arbrisseaux, d'arbustes ou de petits arbres, dans les pays tropicaux »¹⁵⁸, il est utilisé bien plus largement pour évoquer toute « contrée sauvage, à l'écart de tout centre civilisé »¹⁵⁹. C'est ainsi qu'on pourra tout autant dire au Cameroun qu'au Togo, dont les paysages diffèrent pourtant qu'on « se rend en brousse. »

La brousse c'est donc l'intérieur des terres, un espace sauvage qui s'oppose à la ville. Lieu de résidence des esprits, des « génies de la brousse », c'est aussi le lieu où se retrouvent les sorciers la nuit, où sont fomentés les sorts. La brousse est l'espace de l'occulte, de l'indompté. Elle entoure les villages où vivent guérisseurs, sorciers, guides spirituels qui savent comment intercéder auprès des énergies non domestiquées qui s'y abritent. Ce qui pourrait s'apparenter à une mythologie se traduit dans les pratiques sociales d'Afrique subsaharienne par des considérations territoriales précises. Les bois sacrés (aussi appelés forêts sacrées)¹⁶⁰ sont des lieux de culte qui possèdent aussi des fonctions sociales. Ils se trouvent aux abords des villages. Prenant parfois l'apparence d'un bosquet d'arbres ou d'un petit buisson (Juhé-Beaulaton, 2010 : 14), ces bois font offices de lieux de cultes, les arbres qui s'y trouvent abritent les divinités tutélaires du territoire, c'est aussi là que se situent les sanctuaires des ancêtres, et que certaines sociétés secrètes accomplissent des rituels garantissant l'équilibre de la communauté (Juhé-Beaulaton, 2010 : 23). Ces bois sacrés sont, en quelque sorte, la traduction concrète et concentrée d'une considération de la brousse comme un territoire incarné.

Cette brousse est territoire de l'animisme au sens où elle est à la fois le lieu de pratiques rituelles et spirituelles mais aussi parce que, comme au *nutshimit*, c'est ici que vivent les esprits de toutes sortes. Birago Diop, dans son poème bien connu *Le souffle des ancêtres* - souvent cité comme l'exemple même de la pensée animiste en Afrique Subsaharienne - écrivait d'ailleurs :

Les Morts ne sont pas sous la Terre :
Ils sont dans le Feu qui s'éteint,
Ils sont dans les Herbes qui pleurent,

¹⁵⁸ Définition du dictionnaire Le Larousse

¹⁵⁹ *idem*

¹⁶⁰ JUHÉ-BEAULATON, Dominique (dir.). *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris : Karthala, 2010, 280 p.

Ils sont dans le Rocher qui geint,
Ils sont dans la Forêt, ils sont dans la Demeure,
Les Morts ne sont pas morts.¹⁶¹

Ici, comme chez Bacon, la nature est vivante et habitée par l'esprit des ancêtres. En revanche, si dans l'introduction de ce chapitre j'ai pu évoquer les liens entre les territoires de l'animisme et la souveraineté territoriale, il me semble que cette question n'est pas aussi importante que dans les textes des poètes Innu. Moins que des enjeux coloniaux de territoire, il s'agit selon moi d'observer ici comment la brousse et sa mise en scène dans les différents romans servent à organiser l'action. Autrement dit, la brousse - et ses différentes fonctions liées à son statut de territoire de l'animisme – abritent des moments bien définis. On relève chacun de ces épisodes dans les différents textes étudiés ici. Ce sont les caractéristiques animistes de ce lieu particulier qui permettent systématiquement de développer certains types de discours et orientations narratives. La brousse est cet espace animiste à partir duquel émergent différentes questions. Les territoires animistes dans le texte, en tant que lieux du mouvant et de l'invisible, vont permettre le surgissement de situations jusqu'ici absentes de l'intrigues.

Selon moi, ces surgissements recouvrent de fait des entreprises de négociation avec une structure narrative de premier plan. Les scènes qui se passent en brousse (ou dans les villages de brousse) vont d'abord correspondre à différents topoï narratifs récurrents (route dangereuse, rencontre inquiétante, perte de contrôle sur les éléments, etc.) mais vont également construire des lieux autonomes - car détachés des caractéristiques du monde visible. Afin d'explicitier ma pensée, je propose d'examiner trois types de topoï territoriaux associés à la brousse et identifiés dans les romans de Sami tchak et Léonora Miano : le village d'abord, lieu de la présence humaine en brousse, puis la brousse comme chemin à emprunter – physiquement ou métaphoriquement -, et enfin le cœur de la brousse – espace mystique et autonome.

3.3.2.1. Le village à l'intérieur de la brousse

Si la brousse s'oppose à la ville, le village est un espace hybride, un monde en soi. On ne peut évoquer la brousse sans livrer une rapide analyse du village dans les textes car, si les esprits habitent la première, les hommes capables de les invoquer vivent eux dans le second. Le village va donc être à la fois le lieu d'expression d'une sacralité (parce qu'il est

¹⁶¹ DIOP, Birago. *Le souffle des ancêtres*. In : *Leurres et leurs*. Paris : Présence Africaine, 1960, 86 p.

proche de la brousse où vivent les divinités) et d'une tradition rituelle (parce qu'il est un lieu de pratique).

Dans le roman *Al Capone le Malien*, le village de Niagassola tient une place de premier ordre. Il est le prétexte de départ de l'intrigue puisque c'est là que se trouve le Sosso Balla, un balafon sacré sur lequel René doit faire son reportage. La première partie du roman intitulée *Au cœur du Manding* se déroule en grande partie dans ce village de la famille de Namane, les Kouyaté. C'est certainement dans ces différents chapitres, plus que partout ailleurs dans le roman, que l'auteur s'emploie à décrire les décors et péripéties secondaires par le prisme du regard exotique de son narrateur. Les deux personnages français, René et Félix (le photographe qui l'accompagne), arrivent donc à Niagassola pétris de préjugés : « Je connais beaucoup de villages africains et je sais ce que c'est, j'ai déjà dormi à même le sol, sur des seccos ou des nattes. » (Tchak, 2013 : 50). Le photographe qui parle ainsi et le journaliste incarnent lorsqu'ils sont au village les rôles que leur fonction leur alloue : des observateurs étrangers. Ce filtre s'interpose dans la narration et la description des lieux et actions. Les deux personnages attendent de la sortie du Sosso Balla un spectacle et se montrent incapable de saisir la sacralité du moment : « Je me retrouvais dans une case et une case est une case. La banalité des lieux me faisait prendre davantage conscience de l'insanité des croyances et du culte autour de cet instrument de musique. » (Tchak, 2013 : 93).

Niagassola représente selon moi la projection des attentes du narrateur blanc quant à une image d'Épinal d'un village de brousse africain. Cette vision exotique est héritée d'une vision de l'Afrique figée et passéiste, prise dans les structures chosifiantes analysées en introduction de ce chapitre. René et Félix attendent de la cérémonie qu'elle soit spectaculaire et mette en scène des attributs permettant de leur fournir un « bon » reportage. C'est donc d'abord le territoire de l'animisme tel que fantasmé par René qui est projeté dans la description de ce village. Ainsi, lorsque le narrateur imagine croiser des « mangeuses et mangeurs d'âmes [...] métamorphosés en oiseaux de proie » (Tchak, 2013 : 83), c'est parce qu'il s'est « nourri des croyances de la localité grâce à des articles qu'[il a] lus dans le cadre de la préparation de [son] reportage. » (Tchak, 2013 : 83). Niagassola est la représentation d'une « tradition » qui n'existe que dans l'esprit des blancs. C'est, comme toujours chez Sami Tchak, l'anti essentialisme, l'anti structure qui émerge du roman. Si le village nous est d'abord présenté comme territoire de l'animisme,

c'est ensuite à Bamako, véritable « monde d'Al Capone »¹⁶², que le narrateur se retrouvera pris dans les filets d'une sorcellerie à laquelle il ne sait échapper, et qui le fascine bien plus que la sortie d'un vieux balafon d'une case. Les chapitres suivants qui se déroulent en ville ne comportent plus d'apartés exotisants. Ce changement de ton semble indiquer que tout discours objectifiant est circonscrit à la brousse.

Si la question du binôme tradition modernité est complètement évacuée de mon travail de thèse, parce qu'à mon sens tout à fait dépassée et peu pertinente quant au sujet qui nous intéresse, elle semble ici émerger, non pas dans mon approche critique mais à travers ce que les écrivains eux-mêmes mettent en scène dans leurs textes. Cette mise en scène est celle d'un narrateur avide d'exotisme et qui est déçu parce qu'il ne rencontre pas dans un rituel la sacralité telle qu'il l'avait fantasmée. La tradition et la modernité sont donc ici des catégories construites par le narrateur dans son appréhension de « l'Afrique ». La territorialisation qui voudrait que le village soit le lieu de la tradition et la ville celui de la modernité – telles que considérées par le narrateur – n'existe donc que dans le discours de celui-ci. En effet, René sera déçu, et son appréhension du « territoire de l'animisme » sera différente de celle de Namane Kouyaté, par exemple, pour qui le Sosso Balla et Niagassola représentent des « sacralités valables ». En quelque sorte, Sami Tchak répond ici parfaitement à ce que nous avons évoqué en introduction : l'animisme, comme le colonisé, est pris dans une structure réifiante qui lui assigne lieu et fonction. Le tour de force de l'écrivain est ici de mettre en scène cette structure dans le regard du narrateur sans pour autant la valider par l'intrigue.

Les attentes de René ne correspondent ni au déroulé de l'intrigue, ni à la façon dont celle-ci est appréhendée par les différents personnages en présence. Alors que René et les jeunes Français noirs en visite à ce moment-là au village ne perçoivent pas la sortie du Sosso Balla comme extraordinaire, les habitants de Niagassola s'attachent, eux, à vivre ce moment avec solennité. Ce kaléidoscope de regards permet à l'écrivain de jouer avec les différentes représentations d'un territoire et d'un événement « traditionnel ». Ajoutons ici qu'à plusieurs reprises le narrateur René comparera en son for intérieur Niagassola à son village natal de Normandie abolissant alors, par ce mouvement contraire, ses propres projections exotiques.

¹⁶² La seconde partie du roman, qui décrit les moments passés par René auprès d'Al Capone et sa découverte de ce personnage intrigant, se déroule à Bamako, principalement dans un grand hôtel et s'intitule « Le monde d'Al Capone ».

Cette mise en scène du village comme territoire d'une « tradition » me semble également présente dans les textes de Léonora Miano. Elle ne la situe pas non plus dans le débat qui opposerait une « Afrique traditionnelle » à une « Afrique moderne » mais s'attache, là encore, à recréer et questionner un contexte précolonial, vierge de toute influence occidentale. Ainsi, les représentations romanesques du village comme territoire de l'animisme vont être précises. Ce territoire, c'est alors un espace social structuré par des pratiques notamment spirituelles. Le village de *La saison de l'Ombre* paraît ainsi avoir été construit à l'image des villages précoloniaux bamiléké¹⁶³ avec des descriptions extrêmement nettes de là où se situent le sanctuaire, le bois sacré. Le village est ici le lieu de pratique d'un animisme évident et non remis en question par l'intrusion de l'altérité. Pour le personnage pourtant savant d'Eibeise, « le monde se limite aux terres de son peuple » (Miano, 2013 : 41).

La brousse qui entoure le village est menaçante et peu de personnages s'aventurent au dehors de ce vase clos.

Le village est le lieu de la pratique de l'animisme, lequel y joue un rôle de régulateur social. La structure ici sollicitée n'est donc pas celle imposée ni projetée par une altérité dominante mais au contraire celle d'une organisation sociale. Lieu protégé, c'est d'ailleurs en son dehors (dans la brousse et sur les côtes) que les forces de « l'ombre » qui entourent la traite négrière opèrent. Sortir du village c'est donc se confronter à un lieu inconnu, étranger.

3.3.2.2. *La brousse, moment de basculement*

La seconde représentation d'un territoire animiste « de brousse » que l'on trouve dans les romans étudiés ici est celle d'une brousse-chemin, brousse comme lieu transitif, de basculement. La brousse se fait chemin à emprunter, mais aussi lieu dans lequel des changements s'opèrent. Ces changements peuvent concerner l'intrigue générale, mais aussi le parcours ou l'été d'un personnage.

Dans chacun des romans étudiés ici, dès lors qu'ils sortent du village, les différents personnages se retrouvent dans une brousse généralement inquiétante. Par ailleurs, les scènes se déroulant de nuit, et en brousse, y sont récurrentes. À un territoire qui, selon les

¹⁶³ Voir à ce sujet la description qui faite de la structure sociale des villages bamilékés de l'ouest du Cameroun dans l'article de SALPETEUR, Matthieu. Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun. In : *Autrepart*. 2010/3, n° 55, p. 19 - 38

caractéristiques animistes évoquées précédemment, abrite des énergies non domestiquées et donc potentiellement menaçantes s'ajoute alors le temps nocturne, et dans lequel la vision est réduite, ce qui augmente l'effroi. C'est la nuit que les esprits sortent en brousse, que les sorciers jettent leur sort et que les mangeurs d'âmes opèrent¹⁶⁴.

La scène de nuit dans la brousse me semble donc être un élément du récit animiste. Elle est doublement territorialisée : elle se situe dans l'espace de la brousse, et le temps de la nuit. Elle correspond généralement à un moment de trouble, de perte de repères pour les personnages. Lorsqu'il fait nuit, la brousse devient un territoire de l'animisme exacerbé. Les esprits, et avec eux ce qui est insaisissable, envahissent les lieux, y règnent.

Alors qu'ils sont à Niagassola, Namane Kouyaté emmène René marcher la nuit « affronter la brousse », au cours d'une étrange scène dans laquelle les personnages sont environnés d'une végétation inquiétante avec le « vaste concert de la nature. Des hiboux qui ululaient. Des stridulations lancinantes. Un animal qui détalait, effrayé par nos pas et la lumière de la torche de Namane. » (Tchak, 2013 : 82). C'est parce que les personnages sortent du village que cette scène prend une tournure effrayante. René perd tout repères et ne peut que s'en remettre à Namane Kouyaté qui, lui maîtrise l'environnement. Simulacre de chasse au cours de laquelle le narrateur et avec lui les lecteurs croiront un moment que c'est René qui en est la proie, cette séquence nocturne répond cette fois aux attentes du journaliste quant à une Afrique « mystique ». Si l'écrivain choisit d'insérer une scène de chasse nocturne dans son récit, ce n'est pas pour développer le stéréotype de l'excursion inquiétante au milieu des animaux sauvages mais pour inverser encore plus le rapport de force entre René – le français - et Namane – l'Africain. René perd ici tous ses repères et c'est son hôte qui mène la danse.

Inquiétante et dangereuse la nuit, la brousse l'est aussi dans *La saison de l'ombre* ou encore *Contours du jour du vient*. C'est en elle que disparaissent les fils lors du grand incendie (Miano, 2013 : 55) et c'est là aussi que la jeune Musango assiste à un rituel sacrificiel effrayant mettant en scène une « tête de chèvre attachée au tronc d'un arbre » et une paire d'yeux lumineux (Miano, 2006 : 73).

La brousse comme territoire de l'animisme vécu, territoire de pratiques et d'expériences de

¹⁶⁴ TEIXEIRA, Maria. Sorcellerie et contre-sorcellerie. Un réajustement permanent au monde. Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 59-79

cette ontologie est également un espace transitif. C'est à dire qu'on retrouve, dans l'ensemble des textes du corpus, une récurrence de la brousse comme lieu *à traverser*, lieu de chemins et de routes d'une part mais aussi de lieu *qui fait traverser*, lieu d'initiation et de transformation des personnages.

3.3.2.3. *Le cœur de la brousse, là où d'autres règles valent*

Parfois transformatif, cet espace mystique peut être bienveillant comme menaçant. Dans l'ensemble des textes étudiés ici, il représente avant tout un territoire dans lequel les personnages humains sont soumis à des puissances extérieures à leur volonté.

Le cœur de la brousse peut donc être représenté comme un espace de négociation avec les forces occultes. Dans *La saison de l'ombre*, c'est notamment là que se déroulent les enlèvements, « au cœur d'une brousse de plus en plus épaisse, obscure, même en plein jour » (Miano, 2013 : 121) Mais c'est aussi le lieu de tractations entre Mutango, un personnage mal intentionné du village, et un chasseur bwele ennemi. Dans ce chapitre intitulé « dire de l'ombre » (l'ombre qui représente donc à la fois l'ombre métaphorique qui s'abat sur le clan Mulongo avec la traite et l'ombre du cœur de la brousse) sont évoqués pour la première fois les razzias et surtout les blancs, surnommés « les hommes aux pieds de poule » (Miano, 2013 : 75). C'est donc dans ce lieu de l'entre deux, territoire où les personnages viennent « traiter avec l'invisible » (Miano, 2013 : 70) que peut surgir l'existence d'une présence étrangère qui va venir bouleverser l'ordre établi. Au cours de cet épisode qui se déroule au cœur de la nature « hostile », Mutango livrera également bataille à une ombre, présence mystique qui lui révèle un des enjeux de l'intrigue : « ne sais-tu pas que les bwele ont jeté sur nous leurs filets. » (Miano, 2013 : 85). Avec cette ombre, dont on comprend qu'elle est l'incarnation des esprits des disparus, le récit progresse considérablement. La brousse parle. Elle est à la fois territoire qui répond à un topos (lieu menaçant, indompté), mais permet également de déployer des stratégies littéraires basées sur une considération animiste. Si c'est dans la brousse que peuvent s'exprimer ces énergies indomptées, c'est alors le décor qu'il faudra planter pour permettre à l'intrigue de progresser au travers de voix venant de l'au-delà.

On voit bien ici comment Léonora Miano construit son récit en s'appuyant sur cette

« géographie animiste ».

De même, dans le roman *Les aubes écarlates « Sankofa cry »*, c'est lorsqu'ils se rendent au plus profond d'une brousse décrite comme un monstre vivant et menaçant¹⁶⁵ que les milices commenceront à voir leur pouvoir diminuer. Celles-ci ne réussissent pas à soumettre Ilondi, un village pygmée au peuple mystérieux et en accord avec la nature. Leurs habitants sont dépeints comme des esprits des bois, vivants nus, et dont les filles échappent aux rebelles et disparaissent « comme si elles s'étaient fondues dans la végétation » (Miano, 2009 : 107). Cette brousse là, c'est donc celle qui ne se laisse pas domestiquer, qui résiste mais emploie d'autres armes que la violence adoubee par les milices. Ce récit d'une dizaine de pages est placé au cœur du roman tout comme Ilondi l'est au cœur de la brousse. Il faut progresser dans l'intrigue comme dans le territoire pour accéder à un espace où les règles en vigueur au départ perdent toute valabilité. Il me semble là que Léonora Miano choisit de montrer l'animisme comme une force d'inversion, les territoires de l'animisme sont des espaces de subversion et de transgression.

Les intrigues mettent d'abord en scènes diverses transgressions d'un ordre social auparavant présenté dans l'intrigue. Dans *Contours du jour qui vient*, ce sont des milices rebelles qui attaquent et pillent les villages, ou encore des malfrats qui s'adonnent au trafic d'êtres humains. Ces transgressions sont effrayantes, dangereuses et dérangeantes. À l'inverse d'un Sami Tchak qui joue avec la morale et s'attache à construire des personnages ambivalents comme Al Capone, Léonora Miano, elle, suit dans ces romans une rhétorique plutôt manichéenne. Les transgressions y sont moralement condamnables, et relèvent souvent de l'horreur. Comme lorsque des enfants soldats forcent tout un village à dévorer un de leur enfant, lors d'un rituel de sorcellerie visant à posséder les esprits de ceux qui en sont victimes.

La brousse représente donc à la fois un territoire incontrôlé et qui laisse place à la transgression, mais elle est aussi, à mon sens, l'illustration d'un territoire fictif. Les forces invisibles qui y ont cours - et sur lesquelles les personnages humains n'ont pas ou peu de prises - forment selon moi des outils qui permettent aux auteurs de jouer avec des structures établies.

La brousse – territoire animiste – est un lieu brèche. Le territoire animiste se caractérise

¹⁶⁵ On peut lire à son propos des descriptions telles que : « des pieuvres géantes tendaient vers nous des tentacules couverts de chlorophylle. » (Miano, 2009 : 102)

alors par sa plasticité. Forêt, buisson ou même fleuve, ce qui compte avant tout c'est que ces espaces permettent aux personnages, et avec eux aux lecteurs, de modifier leur perception de l'intrigue première. Ainsi, avec Léonora Miano ou Sami Tchak, nous ne faisons pas face à des questions de souveraineté territoriale, mais leurs « géographies animistes » et tout ce qu'elles ont en elles de mouvant, d'animé et d'autonome nous amènent à réfléchir à la notion de regard situé. En effet, nos lectures de la brousse ne nous apprennent pas que ce territoire appartient –ou n'appartient pas- à tel ou tel peuple mais qu'il est un espace permettant le déplacement de soi. L'auteur, le lecteur et le personnage entrent dans la brousse et y changent de perspective. Ce territoire animiste et avec lui le texte nous invitent à nous déplacer : déplacer le prisme de l'exotisme, déplacer le prisme du récit historique. Si la question de la souveraineté se pose ici, ce n'est pas tant en terme d'occupation d'un territoire que de regard sur ce territoire¹⁶⁶.

Le travail de l'anthropologue Klaus Hamberger vient nourrir ma réflexion à ce propos. Dans un article intitulé « Perspectives de la brousse : La fonction symbolique des forêts sacrées en pays ouatchi (Sud-Est Togo) »¹⁶⁷ et écrit d'après une étude des traditions vodous du Sud Togo, il construit tout comme le faisait Surrallès un parallèle entre mythe cosmologique et façon d'habiter le territoire (Hamberger, 2010 : 142). Il décrit ensuite avec précision un rituel vodou pratiqué dans cet espace et conclue ainsi :

De même qu'il faut enterrer des plantes dans le sol du village afin d'installer les vodous (vodun) parmi les hommes, il faut envelopper les villages de plantes pour installer les hommes parmi les vodous. Si les tertres d'argile érigés sur les feuilles enterrées sont une manière de représenter les autres, les forêts sacrées sont une manière d'adopter la perspective des autres pour se représenter soi-même (Hamberger, 2010 : 154).

L'équilibre qui se crée dans le fait de mettre des plantes dans le village repose sur la possibilité d'adopter une autre perspective que la sienne. De même, la brousse représentée dans les textes, permet selon moi de créer des perspectives nouvelles et d'y initier le

¹⁶⁶ À propos de la souveraineté du regard, lire l'analyse de Michelle Raheja. La chercheuse questionne le cinéma comme lieu de regard posé : qui est en droit de « regarder » les Premières Nations? Comment? RAHEJA Michelle. « Reading Nanook's Smile: Visual Sovereignty, Indigenous Revisions of Ethnography, and Atanarjuat (The Fast Runner) » in *American Quarterly*, Volume 59, Number 4, December 2007, pp. 1159-1185

¹⁶⁷ HAMBERGER, Klaus. Perspectives de la brousse : La fonction symbolique des forêts sacrées en pays ouatchi (Sud-Est Togo). In : JUHÉ-BEAULATON, Dominique (dir.). *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris : Karthala, 2010, p. 125 - 157.

lecteur. Si l'écrivain est démiurge, le lecteur accepte de se laisser entraîner dans cet univers.

Dans les territoires de l'animisme peut alors se jouer une rencontre entre l'écrivain et le lecteur. Ce dernier, en acceptant l'investissement symbolique et affectif des territoires mis en scènes dans les textes, envisage l'existence d'une territorialité autre. Celle-ci est réglée non pas par des enjeux géographiques, nationaux ou topographiques mais aussi mythologiques et relevant de la croyance. C'est parce qu'on croit que la brousse est terrifiante qu'elle le devient. En tant que lecteur, nous croyons à l'existence de ce territoire, la fiction devient mode d'existence.

Chamberlin nous invite à *croire* en cette dimension performative du récit, laquelle fait donc exister des territoires à habiter :

We need to go back to the beginning. We all want to believe. We all *need* to believe. Every parent, every farmer, every builder, every cooks knows this. We have to believe that the child will grow, or spring will come, or that the house will take shape, or the bread will rise. Stories and songs give us a way to believe, and ceremonies sustain our faith. They also give us things to believe, which is a mixed blessing (Chamberlin, 2003 : 2).

Les histoires sont des guides, nous dit-il. Elles contribuent au processus de croyance. Un jeu entre le lecteur et l'écrivain s'établit alors. En acceptant de « croire » le récit, le lecteur se met à son tour à habiter le texte. Il accepte également de donner à l'auteur un statut souverain sur son œuvre.

Surralès, dans sa communication, lie la souveraineté territoriale à la notion de sujet. En effet, c'est avec cette notion sujet / personne que se définit l'animisme. Les non-humains, puisqu'ils sont des personnes dans un être au monde animiste, doivent être respectés au même titre que les individus. Ce qui permet donc de revendiquer la souveraineté territoriale auprès d'instances supranationales (Surralès, 2016).

Dans une perspective animiste, la souveraineté territoriale engage alors la notion du sujet. Ce que nous allons désormais nous efforcer de questionner.

PARTIE 2. VOIX ANIMISTES

La femme quitte le village. S'engouffrant dans l'interstice qui sépare la nuit de l'aurore, elle les précède, marche sans crainte sur des sentiers qui n'en sont pas, qui se forment sous la plante de ses pieds, dessinant une voie qui n'appartient qu'à elle, comme un chemin de vie. Elle est sur sa route. Rien ni personne n'a le pouvoir de l'arrêter.

Léonora Miano

Chapitre 4. Devenir sujet

La femme dit que l'on ne peut dépouiller les êtres de ce qu'ils ont reçu, appris, vécu. Eux-mêmes ne le pourraient pas, s'ils en avaient le désir. Les humains ne sont pas des Calebasses vides. Les ancêtres sont là.

Léonora Miano

« Clore la parenthèse d'un monde composé de deux catégories d'hommes : d'un côté, les sujets qui agissent, de l'autre, les objets sur lesquels on intervient. [...] Les anciens colonisés créeraient désormais leur temps propre, tout en construisant le temps du monde. » (Mbembe, 2010 : 16). Voilà ce qui, selon Achille Mbembe dans *Sortir de la grande nuit*, constituerait le cœur de l'entreprise décoloniale. L'abolition de la dichotomie sujet / objet, telle que théorisée par exemple par Memmi dans son *Portrait du colonisé*, est donc une question centrale dans le processus réflexif qui nous intéresse ici.

Dans cette première partie du travail, je m'attache à explorer les différents enjeux politiques liés à la construction d'un imaginaire animiste. Il s'agit, je le rappelle, d'observer comment se traduisent au sein des textes les questions relatives aux dynamiques politiques entourant leur production, diffusion et réception. La représentation de l'animisme, mais aussi la fonction que lui attribuent les auteurs dans leurs textes, n'échappe pas selon moi à cette historicité.

C'est ainsi que, comme nous l'avons étudié précédemment, réduit à la fonction d'objet, l'animisme se traduit d'abord par la présence de motifs, de paysages. Ces géographies animistes, desquelles la notion de sujet est absente, se construisent en miroir du processus colonial. Les territoires de l'animiste précèdent la colonisation, l'ont subie et s'y sont adaptés tout autant qu'ils y ont réagi. C'est ce que j'ai souhaité explorer précédemment. Il

me semble maintenant qu'il faille revenir à ce qu'expose Achille Mbembe à propos de l'entreprise décoloniale. Nos différentes analyses de textes nous ont montré que des voix se « décollaient » des récits. Par voix, j'entends ici l'expression d'une subjectivité. Une voix ce peut donc être le discours, l'opinion d'un auteur qui transparait dans ses livres, mais encore la conscience d'un personnage complexe et nuancé. Ainsi, dès lors qu'une choséification de l'animisme semble mise en scène dans un texte, elle est immédiatement contrée par un discours, une opinion, ou un ressenti subjectif qui casse alors le prisme superficiel de l'animisme comme objet manipulable à merci.

L'impossibilité d'analyser un motif pour sa seule fonction d'objet, la résistance du texte à l'analyse unique, notamment dans le cas du roman *d'Al Capone le Malien*, nous prouvent en effet qu'il serait réducteur de ne voir la question de l'animisme dans l'œuvre littéraire qu'au prisme de sa chosification. Il s'agira donc désormais d'étudier comment ces voix animistes se manifestent dans les romans et poèmes de Tchak, Miano, Mestokosho, Bacon et Kanapé Fontaine; et ce toujours en ancrant notre réflexion dans la tension féconde d'un dialogue entre le texte et le contexte.

Je souhaite, dans ce chapitre, examiner de quelle façon l'animisme opère un changement de statut. Revenant à ma problématique de départ, qui propose d'explorer comment et pourquoi l'animisme constitue une épistémologie s'appuyant sur un schéma réflexif décolonial, il s'agit désormais de se saisir de la notion non plus comme objet mais comme sujet, sujet résistant et qui veut ou du moins tente d'échapper au piège de l'imposition. L'animisme, par le truchement des auteurs, devient donc à la fois un sujet et une voix. Les voix animistes naissent dans les textes et explorent la réhabilitation d'un sujet souverain. Avec la mise en exergue de la notion de sujet, c'est ici la souveraineté intellectuelle qui est en jeu. Les livres sont, entre autres, des expressions de l'intellect. Récits, mise en discours, porteurs de concepts et d'imaginaires, ils sont des objets réflexifs. Dans l'optique qui nous intéresse, il s'agit donc d'observer l'expression d'une subjectivité au delà d'une structure imposée.

4.1. Le sujet animiste

La Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones¹⁶⁸, adoptée en 2007, et qui permit une avancée considérable dans bon nombre de luttes autochtones parce qu'elle leur reconnaissait le statut de sujet de droit, accorde d'ailleurs une large place aux enjeux culturels dans la constitution de cette souveraineté. En témoigne par exemple l'article 31.1. selon lequel

Les peuples autochtones ont le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur patrimoine culturel, leur savoir traditionnel et leurs expressions culturelles traditionnelles ainsi que les manifestations de leurs sciences, techniques et cultures, y compris [...] leurs traditions orales, leur littérature, leur esthétique, leurs sports et leurs jeux traditionnels et leurs arts visuels et du spectacle. Ils ont également le droit de préserver, de contrôler, de protéger et de développer leur propriété intellectuelle collective de ce patrimoine culturel, de ce savoir traditionnel et de ces expressions culturelles traditionnelles.

La mention de la littérature dans une déclaration officielle sur les droits des Peuples Autochtones, qui plus est émanant d'une autorité supranationale comme les Nations Unies, appuie l'idée suivante : dans les textes romanesques se joue l'affirmation du sujet en tant qu'individu, auteur et acteur, doué d'une conscience de soi.

Léonora Miano, dans son dernier essai, *L'impératif transgressif*, le formule ainsi : « L'impératif est de tracer soi-même la voie, de définir ses propres finalités. Quelle parole souhaitons-nous énoncer ? Quels discours voulons-nous propager pour donner du sens à nos expériences? » (Miano, 2016). Les mots, la voix sont au cœur de l'affirmation de soi. Mais comment l'animisme travaille-t-il cette question d'affirmation du sujet? Il me semble d'abord que l'idée de faire entendre sa voix s'accompagne de celle de l'affirmation d'une vision du monde. Il faut ensuite s'attarder sur la notion de sujet dans l'animisme. Parce que le concept de personne, dans les ontologies animistes telles que définies par l'anthropologie contemporaine, ne se limite pas aux humains (Leroux-Chartré, 2014 : iv), la notion de sujet en est complexifiée et enrichie. Mise en scène dans les textes comme telle, cette notion non limitée à un corps pensant et agissant fait selon moi écho à la pensée décoloniale d'Achille Mbembe voulant abolir les catégories d'objet et de sujet. Cette fluidité, Viveiros de Castro la commente ainsi :

un complexe conceptuel très répandu en Amérique, axé sur l'idée que le

¹⁶⁸ [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf]

monde est peuplé par différentes sortes de personnes ou sujets, humains et non-humains, ayant chacun une vision propre de la réalité. Les nombreuses connexions et implications de ce perspectivisme amérindien ont été esquissées : son rapport au chamanisme et à la mythologie; les notions d'âmes et de corps qui le soutiennent; l'image de l'être qui s'y trouve inscrite; et la reconsidération radicale des catégories de « nature » et de « culture » qu'il impose.¹⁶⁹

Il me semble donc que le concept de perspectivisme décrit ici par Viveiros de Castro résonne singulièrement avec la pensée de Mbembe. Impliquant une reconsidération radicale des catégories de « nature » et de « culture » qui s'appuie sur le fait que chaque acteur des relations interpersonnelles possède sa vision propre et ne tente de l'imposer à l'autre, le perspectivisme peut alors nous aider à penser l'abolition de la séparation entre les objets dominés et les sujets agissants. L'animisme, parce que porté par la multiplicité des perspectives (Viveiros de Castro, 2009 : 13-29) et une philosophie relationnelle (Hallowell, 1960) me paraît particulièrement pertinent pour questionner la notion de sujet selon une approche décoloniale.

Mais que signifie se saisir de la notion d'animisme comme sujet et non plus objet? Qui est représenté.e par ces voix animistes?

L'objectif de l'analyse littéraire sera ici de questionner le rôle de l'animisme dans l'émergence d'un sujet. J'étudierai ainsi la façon dont la poète Natasha Kanapé Fontaine se revendique elle-même animiste comme lorsqu'elle écrit : « je suis la fille de ceux qui marchent dans les rêves. La petite-fille des shamans et des guérisseurs. » (Kanapé Fontaine, 2012 : 6). J'analyserai également comment Léonora Miano met en scène l'animisme dans ses textes comme pratique et être au monde.

Il faudra alors me demander de quelle manière ces voix (celles qui écrivent, celles qui sont écrites) se sortent de la position d'objet, de voix étouffées, dans laquelle la colonisation les a enfermées? Ces voix là sont à comprendre comme des voix allant contre « la réduction » coloniale (Simard). Mais, il faut également, pour éviter ce que la chercheuse Métis Cree Emma Larocque appelle la « romanticization »¹⁷⁰, considérer l'ancrage contextuel de ces

¹⁶⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Annuaire, tome 107. **In** : *Conférence de M. Eduardo Viveiros de Castro, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. 1998-1999, 1998, p. 105 - 108

¹⁷⁰ Avec ce terme, Emma Larocque désigne la romantisation des voix autochtones. Autrement dit, elle dénonce une vision romantique des amérindiens qui seraient proches de la nature. Cette vision a notamment été véhiculée par les non-autochtones dans leurs productions artistiques depuis la conquête. Nous pouvons lire à ce sujet l'essai de Gilles Therien intitulé *Les figures de l'Indien*. (Montréal : Typo, 1996).

voix. En effet, Emma LaRocque met en garde contre une approche des cultures autochtones qui viendrait les couper de toute contemporanéité, les figeant dans une position d'objet hors du temps : « While it is true that Native Cultures are based on an ethical and practical relationship to the land, romanticization also reflects the infantilization and naturalization of Native Cultures (which in turn confuses stereotypic and real cultural differences.) »¹⁷¹.

Elles sont en effet prises dans un cadre marchand. Car, comme le rappelle Stuart Hall, à propos du marché libéral contemporain de production et de circulation des productions culturelles :

Seules une définition étroite de la culture et une notion très atténuée des droits collectifs sont compatibles avec l'accent individualiste qui est au cœur de la conception libérale du marché. Celle-ci ne reconnaît pas la mesure dans laquelle l'individu est devenu ce que Charles Taylor appelle « dialogique – non dans le sens binaire d'un dialogue entre deux sujets déjà constitués, mais au sens où sa relation à l'autre est fondamentalement constitutive d'un sujet qui ne peut se situer comme « identité » seulement en relation à ce dont il manque, à son autre, à son « dehors constitutif ». La vie individuelle est toujours ancrée dans des contextes culturels à l'intérieur desquels seuls ses « libres choix » ont un sens¹⁷².

Ces voix se construisent à l'intérieur d'un écheveau complexe. Le contexte marchand peut lui aussi être compris comme une altérité avec laquelle négocier, comme un interlocuteur à part entière, englobant un autre interlocuteur : le lectorat. Ce cadre soulève des enjeux énonciatifs. C'est au sein de ce cadre institutionnel que se jouent entre autres la construction de ce que Graham Huggan appelle « the postcolonial exotic »¹⁷³. La question de l'exotisme était, dans notre premier chapitre, sous-tendue par des paramètres relevant des structures et de l'aliénation mentale¹⁷⁴ et idéologiques propres à la doctrine coloniale. Huggan réfléchit à la façon dont les logiques exotiques s'inscrivent dans un contexte marchand. Le corpus de la littérature dite postcoloniale s'inscrit dans ce que ce chercheur nomme « Alterity industry ». À savoir une mise en scène de l'altérité, et de la figure de l'étranger, dans des oeuvres culturelles, à dessein de « faire vendre ».

Si cela n'est pas mon sujet et mériterait une thèse entière il me semble néanmoins que la

¹⁷¹ LAROCQUE, Emma. *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1859-1990)*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2010, p 118

¹⁷² HALL, Stuart. *Identités et Cultures : politique des cultural studies*. Paris : éditions Amsterdam, 2007, p. 318

¹⁷³ HUGGAN, Graham. *The Postcolonial Exotic : Marketing the Margins*. London : Routledge, 2001, 352 p

¹⁷⁴ Je fais ici référence aux logiques étudiées dans le chapitre 1 de cette thèse, *Politiques de l'animisme*.

question du contexte institutionnel de l'énonciation de ces voix animistes mérite d'être posée, et ce, au moins afin de la soulever et de poursuivre ma réflexion.

À l'interrogation « d'où parlent-elles ? », je pourrais répondre de bien des façons : elles parlent depuis la réserve, depuis l'Afrique ou la diaspora, ou tout simplement depuis leurs auteurs quel que soit l'endroit où ils se trouvent sur le globe sans que ce dernier n'ait au fond une réelle importance. La dimension institutionnelle de cette réponse est à souligner. Bien que mon travail ne s'inscrive pas dans la sociologie de la littérature, il me semble qu'il serait angélique d'ignorer le fait que ces textes répondent à des dynamiques mercantiles, « alterity industry » nous dit Huggan, et de reconnaissances institutionnelles qui influent sur leurs modes de production.

Ces voix, toutes singulières soient-elles, émanent toutes de situations d'énonciations porteuses de contraintes. Le chercheur Pierre Halen, dans son article « Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone »¹⁷⁵, expose très clairement ce mécanisme. À propos des littératures francophones, il explique préférer le concept de système plutôt que celui de « champ littéraire » formulé par Bourdieu. En effet, pour Halen les textes de la littérature francophone composent un ensemble trop éclaté pour correspondre à la notion de champs : « d'une zone périphérique à l'autre, les textes et les écrivains circulent peu, n'interfèrent guère l'un avec l'autre » (Halen, 2001 : 55). Cette affirmation n'est à mon sens plus valable aujourd'hui, les écrivains et les textes étudiés dans cette thèse circulent en effet aux quatre coins du globe¹⁷⁶.

J'ajouterai également que le corpus de la littérature autochtone au Québec est aujourd'hui trop récent pour qu'on puisse identifier clairement quelles en sont les dynamiques institutionnelles.

La reconnaissance de l'institution tout comme l'arrivée sur le marché de l'édition¹⁷⁷ sont

¹⁷⁵ HALEN, Pierre. Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone. In : DIOP, Papa Samba ; LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. *Littératures et sociétés africaines. Regards comparatistes et perspectives interculturelles. Mélanges offerts à János Riesz à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2001, p. 55 - 68

¹⁷⁶ Notons ici que cet article a été publié en 2001, avant l'essor de la reconnaissance par les prix et les festivals. Avant aussi – et même s'il a été par la suite attaqué par la critique – le manifeste pour une littérature monde. Publié en 2007 dans *Le Monde des Livres* puis en version augmentée chez Gallimard, ce manifeste proclamait la mort de la francophonie en tant que concept néo-colonial et revendiquait, dans la lignée d'Édouard Glissant, une littérature débarrassée des cases institutionnelles au profit d'une circulation des auteurs et des textes dans un tout-monde créolisé. Ce manifeste et la publication d'anthologies littéraires telles que *L'Afrique qui vient* (Hoëbeke, 2013. regroupe différents écrivains d'Afrique, de la diaspora mais aussi des Caraïbes), sont la preuve que des croisements s'opèrent par delà les lieux géographiques.

¹⁷⁷ Sur le marché éditorial québécois, deux maisons d'éditions se distinguent dans la publication d'œuvres autochtones : Mémoire d'encrier, et les éditions Hannenorak qui sont situées sur la réserve de Wendake et

récentes. Il me semble qu'il faille encore attendre quelques années avant de pouvoir en produire une recherche pertinente. De plus, à propos de la notion de champ ou de système nous pouvons ajouter ceci : si les littératures autochtones sont un ensemble, la littérature autochtone québécoise y a une place particulière. Si elles partagent avec les peuples autochtones du Canada une histoire politique et culturelle, elles s'inscrivent dans l'espace particulier qu'est le Québec, lui-même minoritaire dans l'ensemble canadien. Les auteurs des Premières Nations du Québec sont donc soumis à une double containte : la francophonie héritée de la colonisation complique les échanges avec les littératures autochtones anglophones d'Amérique du Nord, et l'exiguïté du marché francophone diminue les canaux de production, de diffusion ainsi que la réception et l'analyse critique (St Amand, 2010 : 31).

En revanche, je crois pouvoir dire que les textes sur lesquels je travaille ont tous été confrontés à « la différence comme condition de possibilité » d'existence (Halen, 2001 : 65). Selon Pierre Halen, on trouve à l'intérieur du système littéraire francophone de nombreuses « positions inégalitaires », une « diversité [institutionnelle et économique] réelle », cachée derrière l'étiquette d'une « diversité culturelle » politiquement correcte. Ce qui est donc présenté par le système littéraire comme lui étant différent ne s'y oppose cependant pas. Au contraire, affirme Pierre Halen, c'est ce « costume » de la diversité culturelle qui permet à ces textes de se situer à l'intérieur de celui-ci. Ces positions inégalitaires - certains textes sont taxés de « différents » alors que d'autres constituent une « norme » centrée - « parce qu'elles constituent des conditions de possibilité pour l'énonciation littéraire, ne sauraient être sans conséquence sur les poétiques et les stylistiques » nous dit-il encore. Il suggère par ailleurs que ces conditions d'énonciations ont des effets sur « l'ordre global des écritures, y compris dans la composition des postures [...] « scénographies », des modes d'inscription de l'énonciation littéraire elle-même, à l'extérieur comme à l'intérieur des œuvres. » (Halen, 2001 : 65, 66) Les auteurs répondent donc à des attentes émanant de l'institution dans laquelle ils s'inscrivent. Celles-ci se traduisent dans les modes de production et d'exploitation des textes de façons diverses mais dont la plus courante est, toujours selon Halen de « type exotique » (Halen, 2001 : 66). Il rejoint là Graham Huggan qui, dans son ouvrage *The Postcolonial Exotic*, propose d'étudier les dynamiques propres aux textes dits postcoloniaux. Huggan y analyse deux types de discours exotisants. Tout d'abord celui qui est présent dans les textes

dont l'ambition assumée est de promouvoir la culture et les littératures autochtones.

postcoloniaux eux-mêmes : « L'exotisme sous ses formes anthropologiques, touristiques et multiculturelles » [ma traduction, Huggan, 2001 : xi]. Huggan voit là une conséquence du regard ethnographique porté par les premiers écrivains occidentaux sur les espaces colonisés, lequel s'est aussi illustré sous la forme de la littérature de voyage.

Il s'intéresse ensuite à l'exotisme interne au champ académique des études postcoloniales, à savoir à l'exotisme implicite du postcolonialisme qui, bien qu'il se présente comme un champ discursif contradictoire, n'échappe pas à la production de stéréotypes. Il cite ainsi la sortie d'une anthologie à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'indépendance de l'Inde qui, plutôt que de souligner les conséquences politiques, dépeint l'Inde avec des considérations esthétiques, la positionnant alors comme un produit à consommer (Huggan, 2001 : xi).

Un autre aspect relatif à la condition d'énonciation, et que je souhaitais ici souligner, concerne la temporalité de cette énonciation. Les voix contenues dans les textes traversent le temps et peuvent donc être reçues par une grande diversité d'interlocuteurs. Or, j'ai fait le choix critique, dans cette thèse, de travailler à partir d'un corpus contemporain. Je souhaitais en effet étudier des textes émanant d'auteurs vivants et toujours actifs¹⁷⁸ et être ainsi attentive à la façon dont leurs productions s'adaptent –ou non– aux circonvolutions contemporaines. Il a d'ailleurs été intéressant de constater que durant ces dernières années des branchements se sont opérés entre les différents éléments de mon domaine de recherche : Léonora Miano a publié deux ouvrages chez Mémoire d'encrier, venant pour l'occasion à Montréal¹⁷⁹, tandis que les poètes Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine ont été invitées plusieurs fois en France à l'occasion de festivals et de salons du livre, augurant des ponts nouveaux au sein du corpus francophone. L'étude de la littérature autochtone du Québec a pris son envol avec la création d'écoles d'été consacrées à littérature autochtone du Canada et du Québec, en 2013, à l'Université de Montréal ainsi que d'un DESS en récits et médias autochtones¹⁸⁰.

L'essor de ces questions à l'université modifie les conditions d'énonciations (on repense là à ce que Graham Huggan disait sur l'exotisme produit par le champ des études

¹⁷⁸ Ils ont, pour la plupart, publié de nouveaux textes pendant mon doctorat (2012 – 2016).

¹⁷⁹ Par ailleurs, au cours d'une interview qu'elle m'a accordée lors de sa venue à Montréal en avril 2014, Léonora Miano a évoqué les auteurs Innu sans même que je lui aie fait part de mon sujet de recherche. Les parallèles coloniaux sont fréquents dans son œuvre, comme dans cette citation d'*Écrits pour la parole* : « C'est comme jouer aux Indiens après les avoir effacés » (Miano, 2012 : 16)

¹⁸⁰ Disponible à : <http://llm.umontreal.ca/programmes-cours/recits-et-medias-autochtones/nouveau-dess-en-recits-et-medias-autochtones/>

postcoloniales lui-même). Ainsi, la création à l'automne 2016 d'un collectif universitaire, basé à la Sorbonne Nouvelle, intitulé « penser d'ailleurs » et qui a pour ambition de « rechercher dans la littérature une façon de changer notre rapport au monde et à voir dans les textes littéraires des points d'appui pour décentrer notre regard et ouvrir de nouvelles perspectives à la pensée », en mettant au programme de son premier séminaire d'échange des textes comme Eduardo Viveiros de Castro, ou Linda Tuhiwai Smith, témoigne là encore d'une volonté de mise en lumière des approches décoloniales.

Il était donc pour moi très important que mon travail puisse témoigner de cette triple interaction contemporaine : les auteurs entre eux, les auteurs avec l'institution et les théories critiques, et enfin mon travail évoluant au gré de ces mouvements. J'y vois une façon de rejeter l'écueil de la mise à distance figée, celle qui se nourrit du trope colonialiste du *bon sauvage*¹⁸¹.

De même, rencontrer les auteurs et échanger avec eux à propos de mon travail m'a permis d'ancrer mon approche dans un temps contemporain. Travailler à partir de l'animisme ne signifie pas, bien au contraire, adopter une approche « traditionnaliste » laquelle, nous dit l'intellectuel Mohawk Gerald Taiaiake Alfred, est nécessairement caduque :

there is fundamental problem with the traditionalist approach as well.
The problem with traditionnalism is that our people are not the same as they were two hundred years ago, when our ancestral systems were functioning at their full capacity¹⁸².

Au delà d'une posture critique, il me semble nécessaire de considérer dans ma réflexion théorique ce que Taiaiake souligne ici : les sujets dont émanent les voix – dites ici voix animistes – sont contemporains. S'ils se revendiquent héritiers de systèmes ancestraux, ils s'ancrent néanmoins dans un présent qu'on pourrait qualifier, en empruntant le mot à Glissant, de créolisé. Penser ce rapport temporel dans l'articulation entre l'idée du sujet et celle de l'animisme, va de pair avec la pensée de cette articulation dans la relation entre les différents interlocuteurs.

La mise à distance dans un temps lointain, stratégie de l'essentialisme, coupe la relation entre soi et l'autre, la hiérarchise de fait. Situer l'échange dans une contemporanéité d'énonciation, c'est participer à « clore la parenthèse d'un monde composé de deux

¹⁸¹ Voir à ce sujet l'ouvrage de GAGNON François-Marc, *L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal : Libre Expression, 1984, 190 p.

¹⁸² ALFRED, Gérald Taiaiake. *Peace, Power, righteousness : an indigenous manifesto*. Don Mills, Ontario : Oxford University Press, 1999, p. 5.

catégories » (Mbembe, 2010 : 16), chercher à abolir la séparation entre objet et sujet. À ce propos, il me paraît pertinent de m'attarder quelques instants sur un ouvrage qui fit date en anthropologie et qui se saisit de cette question : *Le temps et les autres*¹⁸³ de l'anthropologue américain Johannes Fabian.

Ainsi, tout comme il semblait intéressant de commencer par étudier l'impact des théories structuralistes sur les textes (et la constitution du motif animiste), je souhaite désormais me pencher sur des critiques ayant déconstruit ces pensées. Je traverse ainsi différentes étapes de la pensée critique. Fabian, en critiquant la pensée structuraliste par le biais de son concept de co-temporalité, apporte une pierre significative à mon travail. En effet, sa théorie accompagne les réflexions propres aux études postcoloniales et aux études autochtones. À propos du structuralisme, Fabian écrit que

loin de traduire la stabilisation d'une discipline inquiète, sur une base scientifique solide et sur une logique infaillible, le structuralisme indique (a contrario) qu'il doit y avoir quelque chose de fondamentalement erroné dans les conceptions occidentales du rationalisme scientifique. Sur le plan politique, le succès de Lévi-Strauss et l'explosion quantitative de l'anthropologie aux États-Unis coïncident avec la période de la « décolonisation », c'est-à-dire l'abandon de la colonisation directe qui exigeait une implication personnelle et directe dans l'œuvre civilisatrice. L'anthropologie américaine et le structuralisme français se sont employés l'un et l'autre à concevoir des manières de circonvenir ou de préempter la co-temporalité : ils contribuent ainsi, potentiellement et de fait, à des idéologies capables de soutenir le nouveau régime, - immense, anonyme, mais terriblement efficace - de colonialisme à distance. (Fabian, 2006 : 217, 128)

Le structuralisme, en créant des architectures culturelles, perpétue donc une organisation des pratiques qui fige l'*autre* dans sa posture d'*Autre*. Selon Fabian, la pensée structuraliste est un continuum colonial au sens où elle instaure, intellectuellement, un régime de différenciation. Ce dernier dénie alors à celui considéré comme Autre¹⁸⁴ toute possibilité de changer de catégorie, il le prive de facto du statut de personne fluide et contemporaine. Fabian analyse, en effet, la construction par l'anthropologie de son objet. Il avance l'idée selon laquelle cette discipline s'est établie « en tant que discours allochronique » (Fabian, 2006 : 233), se constituant comme « une science portant sur d'autres hommes, dans un autre Temps » (Fabian, 2006 : 233). Selon lui, l'anthropologie est un discours qui prend

¹⁸³ FABIAN, Johannes. *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse : Anarchasis, 2006, 313 p.

¹⁸⁴ Notons par ailleurs que la plupart des populations étudiées par l'anthropologie lorsqu'elle se constitua en tant que discipline étaient alors des peuples colonisés.

forme dans un temps non contemporain, « son référent a été retiré du présent du sujet orateur / auteur » (Fabian, 2006 : 234), ce qui génère une « relation pétrifiée » (Fabian, 2006 : 234). Nous retrouvons là les arguments anti-essentialistes qui dénoncent dans cette doctrine sa propension à renvoyer celui qu'elle considère comme Autre dans un temps éloigné, lui refusant ainsi toute agentivité. « L'Autre de l'anthropologie, en définitive, ce sont d'autres gens qui sont nos contemporains. » (Fabian, 2006 : 234) affirme Fabian, ajoutant ensuite que « le déni de co-temporalité est un acte politique, et pas seulement un fait discursif. C'est l'absence de l'Autre dans notre Temps qui a constitué son mode de présence dans notre discours, en tant qu'objet et victime. » (Fabian, 2006 : 250)

L'argument de Fabian m'intéresse ici tout particulièrement. J'y vois en effet un pont évident avec la pensée animiste. La co-temporalité comme l'animisme permettent de penser une multiplicité des points de vues, de façon contemporaine. L'un comme l'autre considèrent que peuvent coexister, sans nécessairement s'affronter ni s'annihiler, deux visions du monde.

Les voix animistes auxquelles je m'intéresse ici émergent dans un contexte de lecture contemporain. Elles s'expriment au présent, se produisent de nos jours. Dans le cas précis des littératures autochtones du Québec, les premiers critiques qui s'y sont intéressés travaillent de pair avec leurs auteurs¹⁸⁵.

Il se trouve, par ailleurs, qu'on peut lire cette préoccupation de l'inscription de la voix dans le temps présent dans les textes mêmes des auteurs étudiés ici. La poète Natasha Kanapé Fontaine écrit ainsi :

ils m'écrivent des mots
que je n'ai pas su parler
Il est difficile
de *manuscire* le présent
dans la pierre
Il est où le son de ta voix quand l'univers flambe
sous mes yeux
quand l'univers tremble
quand les universités
semblent oublier les pas de la terre? » (NKF, 2014 : 81)

Il me semble que Kanapé Fontaine poétise ici la question de la distance établie entre le

¹⁸⁵ Les colloques, publications théoriques et anthologies, ou encore les festivals consacrés à la littérature des Premières Nations au Québec depuis ces dernières années, se construisent tous dans un dialogue entre les chercheurs et écrivains. Ainsi, Kwahiatonk ! le salon du livre des Premières Nations de Wendake, les colloques Regards autochtones sur les Amériques organisés dans le cadre du festival Présence Autochtone à Montréal, ou encore l'anthologie de littérature amérindienne de Maurizio Gatti, pour ne citer qu'eux, sont tous des événements intellectuels rassemblant universitaires, critiques et auteurs.

passé et le présent. Ce poème met l'accent sur la difficile énonciation d'une voix contemporaine. Différents obstacles y sont évoqués. J'y lis une mise en scène de la distance entre la réception du texte et ce que l'auteur souhaite y mettre, ces mots dont elle n'a « pas su parler », et qui lui sont pourtant prêtés. L'emploi du verbe inventé « *manuscire* », adjoint au terme « le présent » peut alors symboliser le fossé temporel entre les histoires « d'avant » (celle qui appartient à la pierre et au passé) et celles qu'elle écrit désormais. Enfin, l'adresse au lecteur « le son de ta voix » ainsi que l'évocation de la fracture qui peut exister entre le discours universitaire et les réalités de terrain (« les pas de la terre ») achèvent cette courte réflexion sur le décalage existant entre les mots émis et ceux reçus. La poète souligne ici, selon moi, l'indescriptible qui se construit dans cette relation tout en provoquant le lecteur.

Pour revenir au concept de coterporalité de Fabian, il s'agit là d'une mise en scène d'un dialogue contemporain. En relevant la possible attente passéiste de son lectorat, et en la contrant par le contenu de son poème, Kanapé Fontaine affirme sa présence au monde actuel. Ce faisant, elle inscrit sa voix dans un paysage littéraire.

Je souhaite étudier, dans ce chapitre, la façon dont les auteurs, eux-mêmes se saisissent de l'animisme dans leur texte (mais aussi dans leurs postures et activités militantes ou théoriques¹⁸⁶) comme sujet. Autrement dit, je vais ici m'intéresser à la manière dont Kanapé Fontaine, Miano ou Tchak font émerger différentes voix et subjectivités, allant alors au delà d'une manipulation de l'animisme comme objet d'un décor littéraire. Mais, auparavant, il me paraît important de revenir sur quelques présupposés théoriques propres à la question du sujet en contexte postcolonial, ce qui me permettra ensuite de préciser l'apport des approches coloniales à ce propos.

4.2. Spivak, Fanon, Larocque : questionner l'expression d'une subjectivité

Sujet, voix, ces termes renvoient à l'idée d'une individualité agissante. La notion de sujet est au cœur des études postcoloniales, théories dans lesquelles les corpus étudiés ici s'inscrivent. Abondamment pensée, cette question joue un rôle fondamental dans mes

¹⁸⁶ Tous les auteurs étudiés ici produisent des discours en dehors de leurs œuvres littéraires (activisme, écriture théorique pour approfondir leur pensée conceptuelle, cours, conférences). Si ceux-ci se font à différentes échelles, ils abritent néanmoins des préoccupations politiques (au sens d'interaction avec la vie de la cité), reflets d'une subjectivité assumée.

intuitions de recherches et réflexions à venir. Mon travail s'inscrit à la suite de ces études, quand je manipulerai les notions de voix et de sujets, elles seront donc porteuses de présupposés théoriques. Voilà pourquoi il me semble nécessaire de revenir rapidement sur quelques idées clefs.

Dans le champ des études postcoloniales, la notion de voix est indissociable de celle du sujet depuis que la chercheuse indienne Gayatri Spivak pensa les fondamentaux de cette théorie en posant la question « Can Subaltern speak? ». Partant du fait que l'impérialisme occidental, porté par une mission civilisatrice, est poussé par le désir de « perpétuer le sujet occidental, mais aussi par le désir de perpétuer l'Occident comme sujet. »¹⁸⁷, Spivak propose de « saisir la « violence épistémique » au cœur du projet occidental, de ce projet impérialiste qui vise à « la constitution du sujet colonial comme Autre. ». Critiquant les *subaltern studies*, elle nous met également en garde contre le danger qu'il y a à prétendre établir la « vraie connaissance du subalterne et de sa conscience » (Spivak, 2002 : 132). En effet, qu'elle soit une parole directe ou rapportée, la voix de la subalterne ne peut être considérée comme « pure ». Dans le premier cas, la structure d'énonciation fait écran, tandis que dans le second, c'est la voix de celui qui rapporte qui brouille le discours. Spivak nous incite donc à nous méfier de la vision essentialiste d'un sujet postcolonial débarrassé des mécanismes discursifs. (Spivak, 2002 : 11). La voix du sujet postcolonial n'existe que prise dans des dynamiques héritées du colonialisme. Ainsi, selon Spivak, le sujet subalterne n'émerge qu'au travers des voix des autres, qui règlent les conditions de son existence. À noter ici que les arguments de Spivak ont pu être contrés par une critique nourrie contre les études postcoloniales, notamment par le chercheur Jean-Loup Amselle qui, dans son essai *L'occident décroché*¹⁸⁸ lui reproche d'essentialiser « les subalternes » et de faire le lit des intégrismes culturalistes (Amselle, 2008 : 147).

Avec Fanon, nous voyons cependant qu'une démarche émancipatrice est possible, le sujet dominé pouvant accéder au statut « d'être homme, rien qu'un homme », par le biais de l'intellect : « J'aurais voulu arriver lisse et jeune dans un monde nôtre et ensemble édifier. Mais je refusai toute tétanisation affective. Je voulais être homme, rien qu'un homme. D'aucuns me reliaient aux ancêtres minés, esclavagisés lynchés : je décidai d'assumer.

¹⁸⁷ FISTETTI, Francesco. Le subalterne peut-il parler? (G. Spivak sur Foucault et Deleuze). In : *Théories du multiculturalisme*. Paris : La découverte, TAP / Bibliothèque du Mauss, 2009, p. 50 - 58

¹⁸⁸ AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008, 330 p.

C'est à travers le plan universel de l'intellect que je comprenais cette parenté interne. »
(Fanon, 1952 : 111)

Le psychiatre entreprend, lui, de déconstruire les mécanismes coloniaux internes et intériorisés. Il démonte, avec la raison, les habitus structurels et décide d'ériger son propre discours. Bien que publié près de 30 ans avant l'essai de Spivak, Fanon propose, il me semble, une vision moins figée du sujet postcolonial dans la mesure où il considère que la voix postcoloniale peut s'extraire du système qui l'a façonnée, à condition d'en comprendre et d'en défaire les dynamiques.

Le sujet postcolonial n'existe qu'en miroir du sujet occidental. C'est là un des arguments majeurs des théories postcoloniales. Mais alors que ce dernier se construit dans une logique d'imposition de sa norme à l'autre, la critique postcoloniale opère « sa déconstruction ». Dans la revue *Multitudes* consacrée aux narrations postcoloniales¹⁸⁹, les chercheurs Antonella Corsani, Christophe Degoutin, François Matheron et Giovanna Zapperi proposent de voir dans les textes littéraires donc, un lieu où peut se déployer le sujet postcolonial dans toute sa complexité. Non plus « autre », « figé dans le stéréotype » mais « hybride, déplacé, déterritorialisé », le sujet postcolonial mis en scène, et qui parle par et dans les textes littéraires dits postcoloniaux, viendrait abolir une représentation de l'altérité comme « atemporelle, en dehors de l'histoire du « progrès », dans une dimension originaire et authentique, qui précède la civilisation, par définition occidentale. » (Corsani, 2007 : 17). Si avec Spivak les subalternes font face à une impossibilité discursive, tandis que Fanon suggère que la déconstruction intellectuelle est une voie d'émancipation et d'accès au statut d'homme et non pas d'Autre, ces chercheurs suggèrent eux que l'expression artistique – ici la littérature – permet de créer des « voix dissonantes ». Elles aident à questionner les représentations dominantes. Autrement dit, la force de la création serait de contourner, au sein des espaces narratifs du moins, les dynamiques à l'œuvre dans le contexte sociopolitique postcolonial et de faire naître des voix qui viennent bousculer la domination discursive.

C'est donc sur le triple postulat suivant que je m'appuierai pour penser ce que j'appelle les « voix animistes » : l'appareil systémique (notamment colonial) empêche les subalternes de parler par eux-mêmes et pour eux-mêmes, cependant le discours critique et le fait de raisonner permettent de s'extraire du statut d'Autre, enfin l'écriture littéraire est un lieu

¹⁸⁹ CORSANI, Antonella ; DEGOUTIN, Christophe ; MATHERON, François ; ZAPPERI Giovanna. Narrations postcoloniales. In : *Multitudes*. 2007/2, n° 29, p. 15 - 22

d'émergence de voix dissonantes venant interroger et perturber ces structures imposées. Si ces réflexions sont propres au contexte postcolonial, elles méritent d'être approfondies à la lumière de la situation particulière des Premières Nations qui subissent toujours une situation de colonialisme d'état.

Lorsqu'elle est relative à la littérature des Premières Nations, la question du sujet, tout comme celles des territoires explorée plus haut, renvoie d'une part à celle de la souveraineté, d'autre part à celle d'autodétermination. Si les deux sont liées, elles ne s'équivalent pas cependant. La souveraineté désigne avant tout le champ de la compétence d'un peuple sur son territoire. De la souveraineté territoriale découle la souveraineté intellectuelle (exclusivité de la compétence d'un peuple sur sa culture, ses productions artistiques, ses savoirs). L'autodétermination désigne l'action de décider par soi-même et librement son statut économique et politique. Elle figure dans l'article 1 de la Charte des Nations Unies comme le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et ainsi à choisir leur état, leur forme de gouvernement. Mais qu'en est-il pour les peuples autochtones vivant en territoire colonisé? La déclaration des Nations Unies sur les droits des Peuples Autochtones, proclamée en 2007, réaffirme ainsi le droit à l'autodétermination :

Article 3

Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

Article 4

Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes.¹⁹⁰

Cette déclaration réaffirme la liste des droits individuels et collectifs dont jouissent les différents peuples autochtones sur la planète et atteste la reconnaissance internationale des

¹⁹⁰ NATIONS UNIES. Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. [En ligne] Disponible sur <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf> (consulté le 14/08/2016)

individus autochtones en tant que sujet de droit. Alors que la perspective postcoloniale pose la question du sujet en la reliant à celles des structures de discours et de représentation dominante, le chercheur Cherokee Jeff Corntassel nous invite à penser l'autodétermination en la reliant aux « narratives and worldviews »¹⁹¹. Tandis que Spivak travaille la notion de discours (parler en son nom, ou à la place de), il me semble que Corntassel propose de s'attarder sur la notion de récits.

Ainsi, l'autodétermination des Premières Nations se penserait dans un dialogue avec les récits, ces *stories* longuement évoquées chez Chamberlin (*If This Is your Land, Where Are your Stories?*). Tout comme le suggère l'article *Narrations postcoloniales*, il s'agit donc de traquer ce qui, dans les productions créatives, participe à l'élaboration d'une voix dissonante, et ici souveraine¹⁹².

Lorsqu'il fait référence à la vision du monde – *worldviews* –, Corntassel manipule des concepts proches de l'idée d'une structure au sens d'organisation des pratiques (telle que décrite par Memmi dans *L'homme dominé* à propos de la société coloniale). C'est plutôt l'idée de *worldviews* comme d'un être au monde qui nous intéresse. Cette remarque de Corntassel nous pousse en effet à envisager l'animisme en tant qu'être au monde comme enjeu d'autodétermination. Il y aurait donc d'une part les voix, celles qui disent et sont dites dans les récits, et d'autre part les visions du monde racontées, traduites par ces mêmes voix. Ainsi dans ce poème

Mes sœurs
les quatre vents
caressent une terre
de lichens et de mousses
de rivières et de lacs,
là où les épinettes blanches
ont parlé à mon père. Bacon, 2009 : 14

s'entremêlent trois voix celle de la poète et narratrice, Joséphine, celles des épinettes, et celle qui est ici invoquée : une nature pouvant s'adresser à l'humain.

Cela nous amène donc à nous interroger autrement : ces voix émanent de sujets évoluant selon des conditions contextuelles préalables (postcoloniale, coloniale). Mais dès lors que la notion de personne, et sa porosité, se trouvent à l'origine de la caractérisation de l'animisme comme ontologie, comment le prendre en compte dans notre étude des voix

¹⁹¹ CORNTASSEL, Jeff. Préface. In : *Restoring Indigenous Self Determination, Theoretical and Practical Approaches*. Bristol : Marc Wood, E-International Relations, 2014, p. 1-3

¹⁹² À propos des récits, voir l'essai de KING, Thomas. *Histoire(s) et vérité(s). Récits autochtones*. Montréal : éditions XYZ, 2015, 180 p.

animistes? En effet, comme nous le rappelle Aude Leroux-Chartré, la notion de personne, dans l'ontologie animiste, ne se limite pas aux humains. À propos du sujet elle écrit qu'

il s'agit d'une position au sein d'une relation ; le sujet cosmologique se voit comme un humain, à la position pronominale de la première personne du singulier «I», tandis qu'il perçoit l'Autre comme un non-humain à la position pronominale de la troisième personne du singulier «it». Ainsi, les relations que les humains entretiennent avec le non-humain reflètent un peu ce qu'ils sont. (Leroux-Chartré, 2014 : 1)

Ce sont donc les relations entretenues entre ces différentes personnes qui contribuent à l'élaboration de leur subjectivité. Dans le statut de personne, au sein de l'ontologie telle que présentée par Leroux-Chartré, on retrouve « les notions d'animation, d'agence, de responsabilités et de rôles. » (Leroux-Chartré, 2014 : 16).

De fait, le sujet duquel émanent ces voix, s'il est un sujet de droit, et qui tend vers l'autodétermination, est avant un sujet hybride, fluide. Hybride car né et évoluant dans des contextes complexes et pluriels et fluide au sens où il ne se laisse pas enfermer dans une identité unique. Comme le chasseur décrit par Eduardo Viveiros de Castro est à la fois chasseur et guépard (Viveiros de Castro, 2009 : 136), le sujet animiste ne se fige pas sous une étiquette. Il habite d'un même mouvement différentes postures, rétif à l'immobilisme et empreint de perspectivisme.

Cela nous amène à penser le sujet dans sa singularité. Les voix dont il est ici question ici, si elles sont politiques (et ce parfois malgré elles) car porteuses de sens et répondant à un horizon d'attente, s'extraient néanmoins d'un ensemble. La singularité émerge d'un canevas, à rebours des clichés, elle s'émancipe des catégories systémiques. Ainsi, tout comme l'écrivain Huron Wendat Louis-Karl Picard-Siouï se plaît à affirmer dans la préface de son premier recueil qu'il ne souhaite pas faire le jeu de l'exotisme¹⁹³, Emma Larocque, souligne que :

the overemphasis on the supposed cultural differences between the « Indian » and the « white man » - as if those are real - has contributed to our extreme marginalization and has created new stereotypes. [...] Once again, Natives are generalised as a mass, and « massness » is a « sore subject », one may say, to Natives peoples ». « Limiting treatment of Native literature as a « voice » of culture or even if resistance obviously makes it difficult, if not impossible, to see Aboriginal persons beyond the stereotypes. These are noting the

¹⁹³ PICARD SIOUÏ, Louis-Karl. *Au pied de mon orgueil*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2011, 78 p

only options available to us as writers and critics¹⁹⁴.

Il faut manipuler avec prudence les particularismes culturels qui sépareront avec netteté « l'indien » de « l'homme blanc ». Cela, nous dit Emma Larocque, ne mène qu'à nier les singularités des uns et des autres. Une séparation basée sur des uniques particularismes culturels réduirait les autochtones et allochtones à des ensembles vagues et ne reflétant pas la complexité de chaque individu. Cela reviendrait donc à produire une vision tout compte fait tout aussi éloignée d'une réalité que celle assimilant les enjeux relatifs aux Premières Nations à ceux des allochtones. De plus, avec Marie-Hélène Jeannotte, je considère que « la reconnaissance des singularités permet d'échapper au couple antithétique colonisé / colonisateur formulé par les premiers penseurs du postcolonialisme »¹⁹⁵.

Les *voix animistes* ne sont pas donc seulement les voix d'une culture mais celles d'une somme de singularités qui interagissent et s'expriment depuis une multiplicité de lieux animistes eux même inscrits dans des canevas postcoloniaux et coloniaux. La reconnaissance de la singularité permet de dépasser les représentations figées, lesquelles enferment les subjectivités.

Achille Mbembe, réfléchissant sur la francophonie et la politique du monde dans une interview accordée au blog d'Alain Mabanckou, prédit que « le Monde à venir sera fondé non seulement sur une éthique de la rencontre, mais également sur le partage des singularités »¹⁹⁶. C'est d'ailleurs vers ce partage des singularités que tend ma démarche réflexive. Croiser les textes de Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho, Joséphine Bacon, Sami Tchak et Léonora Miano, auxquels s'ajoute le filtre de mon regard de chercheuse française, un temps déplacée à Montréal, revient selon moi à créer une chambre d'échos où se confrontent différentes subjectivités. Cette chambre d'échos est à la fois le produit d'un système – discursif, politique, institutionnel – et celui d'une rencontre de voix isolées.

Circonscrire ces voix animistes, les identifier, passe aussi par des jeux de mise en scène et de regards. Elles se composent - se disent - d'une certaine façon et selon certains

¹⁹⁴ LAROCQUE, Emma. "Writing 'For the Love of Words': A Cultural Transmutation". An Opening Address at the 'For Love of Words'. **In** : *Aboriginal Writers of Canada Conference. Winnipeg : Manitoba, Sept 30 to Octobre 2, 2004.*

¹⁹⁵ JEANNOTTE, Marie-Hélène. L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme. **In** : *La saga des Béothuks, de Bernard Assiniwi, et Ourse bleue, de Virginia Pésémapéo Bordeleau.* Revue internationale d'études canadiennes, 2010, Numéro 41, p. 297 - 312

¹⁹⁶ MABANCKOU ALAIN. Le blog d'Alain Mabanckou. Achille Mbembe : « Francophonie et politique du Monde ». [En ligne] Disponible sur <<http://www.congopage.com/Achille-MBEMBE-Francophonie-et/>> (consulté le 04/06/2015)

paradigmes propres à leur condition d'hybride, en négociation avec les différents ensembles auxquelles elles appartiennent. Elles revendiquent également des identités individuelles libres de toutes contraintes. La poète Joséphine Bacon écrit alors :

Je me suis faite belle
Pour qu'on remarque
La moelle de mes os,
Survivante d'un récit
Qu'on ne raconte pas. » (Bacon, 2009, 82)

Ce poème, matière littéraire travaillée par une sensibilité innue (la moelle est celle du caribou, nourriture sacrée et porteuse d'une charge énergétique spirituelle), me semble être une réponse mouvante aux tentatives menaçantes de catégorisation. C'est la poète qui choisit de se faire belle : constitution d'une agentivité par son acte, par sa parole. Elle se fait belle dans le poème et par lui. Sa voix (« mes os ») existe et avec elle un récit plus large, celui « qu'on ne raconte pas » : récit d'un génocide, d'une colonisation, des pensionnats peut-être aussi. On lit là la rencontre de la singularité et du collectif, du dedans (la moelle) et du dehors (la beauté qu'on remarque).

Au delà des logiques institutionnelles subsistent donc des prises de paroles dont la critique ne peut, à mon sens, supprimer le libre arbitre. Lorsque Pierre Halen – comme l'avons vu – dénonce le système de marchandisation qui entoure la circulation de ces textes, il produit une critique émanant de l'université française, elle-même institution réglée par ses propres règles de légitimation. Il me semble nécessaire de mettre en lumière les volontés d'affirmation d'une parole subjective dans les textes étudiés et les théories qui les accompagnent. Par voix animistes j'entends alors, subjectivité, paroles et idées. Ce qui, pour reprendre la définition du dictionnaire Le Larousse : « en nous même nous enseigne, nous inspire, nous avertit ».

4.3. Dire je : Quand la voix se fait belle

Le poème de Joséphine Bacon, placé en exergue de son premier recueil *Bâtons à message Tshissinuatshitakana*, ouvre la voie/x, présage l'apparition d'une auteure. Il me semble qu'en choisissant de placer ce texte en ouverture du livre, l'éditeur annonce que cet ouvrage participe à l'émergence, si ce n'est la naissance (du moins ici éditoriale), d'une auteure jusqu'ici ignorée. Et ce non pas uniquement parce que son talent n'a pas encore été reconnu, mais parce qu'elle appartient à un ensemble de voix dont on a tu l'existence.

Les deux premiers vers, qui opposent dans un mouvement de regards le « je » et le « on », soulignent l'action de démonstration inhérente au poème : il s'agit de se montrer, se faire belle pour qu'un autre, un « on » flou et généralisé, le remarque. Mais cette beauté, si elle est associée à l'apparence, est néanmoins tournée vers l'intériorité de la poète. Ainsi, c'est « la moelle de [ses] os » qu'elle souhaite exposer. C'est donc ce qui est enfoui au plus profond d'elle-même, sa subjectivité cachée qui n'a pas vocation à être vue (ni la peau, ni le visage), que la poète veut « qu'on remarque ». Mais nous savons également que la moelle est un élément important dans la culture innue. Ainsi, faire remarquer « la moelle de [ses] os », c'est à la fois s'affirmer en tant que subjectivité et Innu. L'un et l'autre sont intimement mêlés. De même, lorsqu'elle se présente comme « survivante », Bacon s'inscrit dans une histoire génocidaire. À la fois rescapée et témoin de ce « récit / qu'on ne raconte pas », elle en est la trace vivante. Montrer, avec le poème, sa moelle résiliente, c'est passer au delà d'une violence d'assimilation et aller contre un procédé d'invisibilisation, produits de la colonisation. Les récits non racontés peuvent ainsi faire référence aux pensionnats, par lesquels la poète est passée, mais plus largement à l'histoire coloniale et son lot de violences. Les termes « récits » et « raconte » évoquent à la fois la notion d'Histoire¹⁹⁸, et celle de littérature, d'histoire au sens de narration. Dans le texte de Joséphine Bacon se rejoue donc une façon de raconter les choses. Sa voix d'écrivaine, de femme Innu, amène une parole sur le devant de la scène littéraire.

À mon sens ce poème est révélateur de ce que je souhaite étudier désormais. Nous voyons bien, à sa lecture, qu'il met en scène et exprime la question de la représentation d'une intériorité subjective. Ce court texte inscrit le « je » de la poète dans un récit qui la dépasse. Mais dans quelle mesure ce « je » est-il l'expression d'une voix animiste? Selon moi, le

¹⁹⁸ Je pense ici à ce que Nathan Wachtel a nommé « l'histoire des vainqueurs », à savoir le récit des dominants, qui sera ensuite enseigné et transmis.

réfèrent culturel – la moelle – donne à ce poème une dimension spirituelle qui n'est pas nécessairement perceptible par un lecteur non familier de la culture Innu. L'allusion à la moelle est donc implicitement chargée d'une lecture à connotation animiste. Si la poète avait écrit « moelle de caribou », le recours clair et assumé à ce symbole animal aurait pu servir à ancrer le texte dans un imaginaire fléché. C'est ici le sous-jacent, le voilé qui m'intéresse. L'accès à la subjectivité de la poète ne se fait qu'à condition d'y être attentif, et d'observer une lecture interprétative, tout comme les oracles et visions sont toujours voilés et à interpréter.

Revenons à l'animisme comme être au monde réglé par des présupposés relationnels¹⁹⁹. La voix qui s'exprime dans ce poème est multiple. C'est à la fois celle de la poète, subjectivité créatrice et porteuse d'une histoire personnelle (Innu, auteure, survivante des pensionnats), mais aussi celle de son peuple (le récit qu'on ne raconte pas). J'y lis l'incarnation d'une conscience multiple. Parce que la notion de personne est éclatée et non limitée à l'humain (Viveiros de Castro, 2009 : 20), la voix qui s'exprime dans le poème peut à la fois endosser l'expression d'une conscience subjective et multiple. En outre, elle revendique la reconnaissance d'une histoire tue, et s'inscrit dans un temps présent. C'est désormais avec la beauté performative de la poésie qu'il faut mettre à jour ce récit non transmis. Tout comme nous avons vu que les voix qui nous intéressaient ici s'énoncent dans une situation de co-temporalité²⁰⁰, le poème s'inscrit dans un agenda politique et militant contemporain. Je souhaite étudier, dans les chapitres suivants, la façon dont les dialogues entre les subjectivités et les dynamiques de revendication politique nourrissent le texte poétique. Avec l'usage du « je », les auteurs produisent à la fois des récits et des discours. C'est à dire qu'ils écrivent leurs propres textes fictifs, poétiques, et les accompagnent également de discours critiques énoncés au sein de ces textes-mêmes ou dans des essais plus théoriques et manifestations politiques²⁰¹. Cet ensemble de paroles constitue l'affirmation d'une subjectivité par-delà les dynamiques liées aux conditions d'énonciation étudiées

¹⁹⁹ CF introduction, « Théories de l'animisme : définition d'un concept »

²⁰⁰ CF p. 132

²⁰¹ La plupart des auteurs des textes du corpus écrivent des essais en plus de leurs œuvres de fiction. Ces essais explorent des questions artistiques, identitaires, politiques. On compte parmi ces textes *L'impératif transgressif* (Miano, L'Arche, 2016), *La couleur de l'écrivain* (Tchak, La Cheminante, 2014) ou encore *Kuei, je te salue, conversation sur le racisme* (Kanapé Fontaine. Béchar, Éco société, 2016). À ces essais s'ajoutent des activités militantes – participation à des collectifs, manifestations, conférences - qui nourrissent les productions discursives des auteurs en dehors de leurs textes littéraires. Par ailleurs, il n'est pas rare que ces prises de paroles publiques s'inspirent des œuvres poétiques et romanesques, les commentant, et les approfondissant alors.

dans le chapitre précédent.

« As writers we are impelled to disturb any people who are sleeping. » (Larocque, 2010 : 95) écrit avec malice Emma Larocque. Les écrivains désignés par Emma Larocque sont donc des portes-voix, ils sont appelés – par leur fonction – à exprimer leur opinion vigoureusement quitte à bousculer ceux qui souhaiteraient ne pas voir le problème colonial.

Dans l'article de la revue *Multitudes* consacré au « Narrations postcoloniales », on peut lire que ces auteurs ont des « voix dissonantes ». Avec cette expression se dessine clairement l'idée énoncée par Emma Larocque. Il s'agit pour ces auteurs de déranger, de faire entendre « un autre son de cloche ». Les voix dissonantes s'immiscent dans le discours dominant et y créent des brèches, se positionnent à rebours d'un récit des vainqueurs.

Ainsi, une voix animiste « dissonante » pourrait mettre en scène un être au monde différent de celui imposé par la colonisation. Mais elle pourrait également exprimer ce qui, dans cet être au monde, n'est pas fidèle aux représentations qu'en ont faites les premiers anthropologues. Les voix dissonantes, parce qu'elles émanent de sujets hybrides et déplacés (Corsani, 2007 : 15) interrogent elles aussi les notions d'hybridité et de déplacement. Elles se construisent dans la nuance et portent les représentations de subjectivités multiples.

Chapitre 5. Dire je en allant contre : résistance

*La jouissance est
résistance
la résistance est
jouissance
en ta main
rouge sang
rouge charpente.
Nathasha Kanapé
Fontaine*

5.1. Le texte au cœur d'un rapport de force

« Most if, not all, Native writers have in some way protested their deshumanization, refuting in particular the charge of savagery, which is at the heart of the colonial discourse. This discourse is a power struggle. » (Larocque, 2010 : 96). En rappelant ainsi que le rapport de force est une préoccupation de la plupart des écrivains Amérindiens, Emma Larocque souligne la place accordée dans leurs textes à la notion de résistance. Il s'agit d'aller contre un discours dominant, le discours colonial, qui vise à déshumaniser l'Autre et dans ce cas-ci les Premières Nations. En insistant sur la notion de protestation, particulièrement à l'encontre de la notion de « sauvagerie »²⁰⁵, la chercheuse Cri nous invite à lire les œuvres littéraires comme support d'un discours de lutte. En effet, aller à l'encontre de la sauvagerie, c'est contrer l'idée du colonisé comme un objet dépourvu d'agentivité. Ce que dit ici Emma Larocque, c'est donc que les écrivains autochtones, en tant que créateurs, producteurs de fictions, participent au combat décolonial. « Native writers also suffer [...] our footnotes serve as reminders that colonial writing is about power and legitimization. » (Larocque, 2010 : 95) ajoute-t-elle encore, replaçant le rôle des intellectuels dans le militantisme décolonial. « To be a native intellectual is to wrestle with ideas, images, and words that attack our humanity. Textual debasement is a powerful weapon of colonialism and, much like material invasion, it has many faces, front and forms, so does resistance to it. » (Larocque, 2010 : 95-96).

Emma Larocque met le texte littéraire au cœur du combat. Elle rappelle que les armes des intellectuels sont les mots. Ce qui peut sembler facile mérite cependant d'être resitué dans

²⁰⁵ Voir à ce propos le chapitre 1 *Politiques de l'animisme* dans laquelle j'examine le processus d'objectification du colonisé par le système colonial.

le contexte particulier de l'activisme autochtone. En effet, ce lieu commun (les mots-armes) vient contrer un autre poncif, cette fois stéréotypé et raciste, celui de l'autochtone pétri de culture orale et à qui l'accès à un savoir écrit est limité. Ainsi, être un écrivain autochtone, et choisir de se servir de son œuvre comme un élément de lutte, c'est s'inscrire dans le cadre d'un combat décolonial qui dépasse le champ littéraire. Ce que nous dit Larocque, en somme, c'est que les écrivains ne sont pas des militants à part, mais des activistes comme les autres, avec tout autant de poids que ceux qui luttent concrètement contre l'accaparement colonial. On revient ici à l'idée déjà formulée dans le chapitre précédent de « souveraineté textuelle » : parce que le processus colonial envahit tout autant les esprits que les terres, le texte est un champ de bataille.

Le vocabulaire de lutte employé par Larocque - « struggle », « wrestle », « resistance » - alimente un discours de résistance active. Les voix incarnées dans et par les textes font le choix de brandir une subjectivité s'opposant de fait à la chosification coloniale. Prenons l'exemple de la poésie de Natasha Kanapé Fontaine. Nous savons déjà que l'activisme occupe une part importante de la démarche de la jeune poète. C'est d'ailleurs à la suite du blocus sur la route 138 qu'elle a ressenti l'urgence de s'exprimer et en est venue au slam²⁰⁶. *Manifeste Assi* est, nous l'avons déjà dit, un recueil porté par un discours militant. Publié en 2014, il a été écrit peu après l'émergence du mouvement de revendication autochtone *Idle No More*²⁰⁷ dans lequel son auteure s'est largement impliquée²⁰⁸. Nous avons donc, avec ce texte, l'exemple précis d'une œuvre s'inscrivant dans un moment d'activisme politique, dans un mouvement de résistance. Lors de sa participation aux manifestations et autres événements liés à *Idle No More*, Natasha Kanapé Fontaine n'hésitait pas à prendre la parole en tant que poète et à slammer. Certains des poèmes de *Manifeste Assi* ont été performés à ce moment-là. La portée de ces textes est double : lors d'*Idle No More*, ils étaient un élément même de la lutte. Le slam portait alors des revendications auprès d'un public manifestant. Rassemblés dans le recueil, ils témoignent de cette lutte, et la continuent en l'inscrivant dans une temporalité non événementielle.

²⁰⁶ Entrevue avec Natasha Kanapé Fontaine. In : *Littoral*. L'écriture Innue, 2015, vol.10, 200 p.

²⁰⁷ *Idle No More* est un mouvement de contestation autochtone né à Calgary en décembre 2012 en réaction à la promulgation de la loi C-45 promulguée par le gouvernement Harper. Cette loi, portant sur les cours d'eau et rivières navigables viole les traités ancestraux. *Idle No More* a rapidement pris de l'ampleur et est devenu un mouvement de contestation en faveur des droits autochtones au Canada et partout dans le monde. Cf Annexe 2. *Idle No more*.

²⁰⁸ Natasha Kanapé Fontaine est porte parole du mouvement *Idle No More* Québec. Elle y a participé activement, se rendant à diverses manifestations, prenant la parole dans différents médias, se positionnant publiquement en faveur du mouvement.

Le long poème *Amalgame de terre noire ma terre Assi* est éloquent. Il a été écrit juste après l’explosion de Lac Mégantic²⁰⁹ et suite au Healing walk qui se tient chaque année à Fort Mc Murray²¹⁰.

J’ai noir éclaté dans l’herbe
l’herbe des champs anciens en tonne sur les blés
les prés
Wounded Knee mon cœur Athabaska mon âme Romaine
Oka
[...]
oui j’irai manger Enbridge
et tous les autres sales carboneux [...]
tournons en round dance ensemble
tiens fort ma main
[...]
Oka
j’ai rouge écrit ma peur rouge
hurlé ma rage avalée. (Kanapé Fontaine, 2014 : 80 - 84)

Le poème débute avec une première personne tonitruante : « J’ai noir éclaté dans l’herbe ». La poète mêle son éclatement aux chants des anciens qui, on peut l’imaginer en la lisant, résonnent encore sur les champs de bataille. Le jeu de langage et d’homophonie sur les mots « chants » « en tonne », puis l’énumération de lieux de contestations autochtones : Wounded Knee, Athabasca, La Romaine, Oka²¹¹, confèrent d’emblée à ce texte des allures

²⁰⁹ Le 6 juillet 2013, à Lac Mégantic (municipalité du sud du Québec) s’est produit un accident ferroviaire dramatique. Un train transportant des barils de pétrole a déraillé, provoquant alors un gigantesque incendie qui entraîna la destruction du centre ville et la mort de 47 personnes. Cet accident avait alors été pointé du doigt comme symbole des dangers de l’exploitation pétrolière à outrance, laquelle figure parmi les ressources financières principales du pays.

²¹⁰ Fort Mc Murray est un haut lieu de l’exploitation pétrolière dans le nord de l’Alberta. Les *healing walks* sont des marches de guérison en faveur de la terre abimée, mais aussi des peuples premiers, premières victimes des exploitations (les conséquences sur leur santé sont réelles, leurs droits territoriaux sont bafoués). Ils sont très usités dans la spiritualité paninidienne, laquelle sera explicitée dans les pages suivantes.

²¹¹ Dernière bataille de la conquête de l’Ouest, Wounded Knee s’est déroulée en 1890, plusieurs centaines de Lakota y ont été massacrés par l’armée des Etats-Unis. C’est sur ce haut lieu que près d’un siècle plus tard - en hiver 1973 - se sont affrontés les militants de l’American Indian Movement et les autorités fédérales au cours d’un siège qui dura 71 jours.

Athabasca est le nom Cri de la région où sont massivement exploités les sables bitumineux de l’Alberta. La rivière La Romaine est située au Nitassinan, large rivière à saumon et cours d’eau sacré, elle est menacée par la construction de plusieurs barrage par Hydro-Québec, société d’état québécoise productrice et fournisseuse d’électricité. Ce chantier en cours depuis 2009 est le lieu de nombreuses contestations autochtones (auxquelles prennent part des militants écologiques allochtones). Constitué de quatre retenues d’eau successives, le complexe hydro-électrique devrait être achevé en 2020. Il devrait pouvoir fournir l’ensemble du Québec ainsi que des provinces extérieures en électricité. Voir à ce propos l’article de DUCHESNE, Émile. Les Innus se mobilisent contre le projet de la Romaine, journal Ricochet. [En ligne]. 16/07/2015. Disponible sur : <<https://ricochet.media/fr/520/les-innus-se-mobilisent-contre-le-projet-de-la-romaine>> (consulté le 14/09/2016).

Oka fait ici référence à la crise d’Oka dont j’ai déjà fait mention.

de chants contestataires. La locutrice se représente en prédatrice ; sa proie est le pipeline Enbridge²¹² et plus largement toutes les filières exploitantes d'hydrocarbures. Il ne fait aucun doute que c'est ici l'activiste qui s'exprime. Le poème est parsemé de références directes aux protestations autochtones au Canada comme celle faite au « round dance », une danse en rond largement utilisée comme un mode de protestation pacifique²¹³ au sein du mouvement Idle No More²¹⁴. La poète place sa voix au cœur du texte : « je chanterai jusqu'au lever souffre / du jour ténébreux [...] Ici le ciel est si bleu / mon cœur si noir si brut si explosion dedans » (2014 : 82, 83). Elle se met en scène dans ce combat. Et ce combat est à l'origine du texte. Le poème suivant fait d'ailleurs clairement référence au mouvement puisqu'il commence avec ces mots « Idle no more / sous un soleil de neige. » (2014 : 85).

Si *Amalgame de terre noire ma terre Assi* illustre le mouvement de résistance qui anime la poète dans l'écriture de ce recueil, il participe également à l'émergence de ce que j'ai appelé une voix animiste. L'emploi assumé de la première personne, ainsi que la mise en scène en tant que militante s'érigeant contre les industries pétrolières, construisent un discours subjectif et politique. L'écriture incarnée lie la poète et la Terre en des vers

²¹² Enbridge est une entreprise canadienne spécialisée dans la construction d'oléoduc, transport de pétroles. Elle gère la majorité des pipelines du territoire. Les oléoducs soulèvent des enjeux environnementaux, économiques et politiques très prononcés au Canada. L'extraction des hydrocarbures dans le nord de l'Alberta est une ressource financière immense pour le gouvernement canadien (6^e producteur mondial de pétrole en 2016. Chiffres BP), qui doit ensuite pouvoir l'exporter vers le reste du pays et les Etats-Unis. L'Alberta est une province sans accès à la mer. Il s'agit alors de construire des oléoducs, nécessaires au transport. Projets pharaoniques et souvent controversés, ils cristallisent les luttes environnementales, politiques et autochtones. Deux constructions sont actuellement en cours (TransMountain du groupe Kinder Morgan ainsi que la ligne 3 d'Enbridge) alors que le projet énergie est Transcanada vient d'être abandonné.

²¹³ Ces danses en rond, semblables aux *Makusham* décrits dans le chapitre précédent, furent utilisées comme mode de contestation surprise pendant Idle No More. (CF Annexe 2) Les manifestants se rassemblaient sans préavis pour jouer du tambour, danser, chanter en rond afin de lutter contre l'invisibilité de leurs revendications. Soulignant combien ces modes de revendications sont cohérentes avec l'être au monde prôné et transmis au sein des Premières nations, l'artiste Ojibwey / métis Ryan McMahon écrit dans un billet en ligne :

« As kids, we were told that the drum beat represents the heartbeat of Mother Earth. We were told our songs come from Mother Earth. We were told that our communities are only as strong as the sound of our drums. [...] Then “they” came. And many of our drums went silent. Completely silent. Our songs were banned. Torn from our lives. Forcefully. Violently. [...] Then, slowly, the sound of our drums re-emerged. They started to spread through our communities again. They signalled hope. They signalled our return. [...] The act of the “flash mob” can be called “Political/Guerilla Theatre” but it's not politics in and of itself. It's a glimpse into who we are. It is perfect. » « The round dance revolution : Idle No More », Indigenous Music Culture. [En ligne]. 20/12/2012. Disponible sur : <<http://rpm.fm/news/the-round-dance-revolution-idle-no-more/>>

Voir aussi à ce propos, le chapitre « The Round Dance revolution » de l'ouvrage de COATES, Kenneth. *#IdleNoMore : and the remaking of Canada*. Regina, Saskatchewan : University of Regina Press, 2015, 231 p.

²¹⁴ Voir annexe 2

semblables : « J'ai mal / j'ai mal au ventre / j'ai mal au ventre de la terre » (2014 : 81), « le cœur dans les mains les mains dans la terre » (2014 : 83). Résister contre les dégâts écologiques, c'est aussi résister contre les dommages causés par la colonisation aux Innu. Natasha Kanapé Fontaine se représente en tant que figure de son peuple, mais aussi continuité de la Terre elle-même, appartenant à la nature. « On s'appellera « bois de pétrole » / « vagin de javel » « tu veux mon / pipeline dans ta bouche? » diraient les autres » (2014 : 82) écrit-elle, assimilant alors la Terre à une femme violentée. Il est difficile, à la lecture de ces vers, de ne pas penser aux violences dont sont particulièrement victimes les femmes autochtones au Canada²¹⁵.

L'animisme appuie la résistance au sens où la voix de la poète, en habitant la Terre, en habitant d'autres combats, lutte contre tout cela à la fois. Dans ces vers s'expriment plusieurs discours, Kanapé Fontaine porte différentes luttes et les mêle à son expression poétique sans pour autant les aligner en un « catalogue de combat ». Elle habite différents lieux de bataille à la fois, est multiple tout en conservant son unicité subjective. Les deux derniers vers du poème « J'ai rouge écrit ma peur rouge / hurlé ma rage ravalée » (2014 : 84) me semblent également aller en ce sens. L'écriture cathartique permet de remettre l'amérindianité au centre. Écrire rouge c'est écrire sa colère – sa rage - et aussi, on l'imagine, écrire l'identité amérindienne. Mais ce signifiant stéréotypé peut également être compris d'une façon plus subtile. Le rouge, chez les Innu, est une couleur très chargée spirituellement. Symbole de clairvoyance, elle aide à percevoir les messages des esprits. C'est pour cela qu'un liseré rouge est tracé sur le tambour traditionnel des shamans (qui va servir à appeler les esprits) ou que des pompons rouges sont fixés sur les raquettes (pour être certain de trouver son chemin). Ainsi, lorsque la poète « rouge écrit sa peur rouge », elle trace une voie hors du texte. Elle inscrit son combat dans une sphère autre que le prisme littéraire ou même le mouvement concret qu'est Idle No More. Comme elle l'écrit dans la préface : « je dirai à tout l'univers, ce monde, « cessez le massacre! » Je regarde autour. Je ne vois pas mes enfants. Ils ne sont pas encore nés. Mes grands-parents sont tous partis sans rien me dire. Ils n'ont pas prévu ce qui suivrait. La lutte. La résistance. » (2014 :

²¹⁵ La question des violences faites aux femmes autochtones au Canada est majeure et complexe. Le premier ministre canadien Justin Trudeau a annoncé en 2016 la création d'une commission d'enquête nationale pour se pencher sur les milliers de disparitions et de meurtres non résolus de femmes autochtones au cours des trente dernières années. À ce sujet, lire le livre enquête d'Emmanuelle Walter, *Sœurs volées, enquête sur un féminicide* (2014, Lux éditeur) et le rapport du comité permanent de la condition féminine (2011, Ottawa), *Rapport provisoire, un cri dans la nuit : un aperçu de la violence faite aux femmes autochtones*.

6). Sa parole est ancrée dans « l'univers » et elle s'inscrit également dans une généalogie. Elle vient dire ce qui a été tu par les grands-parents et qui précède la venue des générations suivantes. Chez les Premières Nations, il est coutume de dire qu'il ne faut pas prendre une décision sans penser à sa conséquence sur les générations suivantes²¹⁶.

Comme dans la préface de *Bleuets et abricots* où elle écrit : « Un cri s'élève en moi et me transfigure. Le monde attend que la femme revienne comme elle née : femme debout » (7), la poète arrime sa voix à un récit à revendication universaliste : le récit de son peuple, qui est aussi celui d'*Assi*, la Terre, puisqu'elle multiplie les poèmes dans lesquels son corps physique et celui de la Terre semblent liés par la même enveloppe. En inscrivant ainsi son texte dans une temporalité intergénérationnelle, et en l'ancrant dans des préoccupations écologiques, voire cosmologiques, il me semble que Natasha Kanapé Fontaine insuffle à sa poésie une puissance qui brise les tentatives de chosification dont elle pourrait être victime. En effet, la façon qu'elle a d'incarner la Terre, et d'y appuyer ses revendications de militantisme écologiques et autochtones, me semble empêcher la tentation d'une lecture en surplomb. Par « lecture en surplomb », j'entends le regard d'un lecteur qui prendrait « de haut » la représentation d'une Terre-Mère, ne prenant pas au sérieux la représentation du rapport à la nature dans ce poème. Le « surplomb » du lecteur se situerait alors dans le champ du savoir : un être au monde animisme valant moins qu'un être au monde cartésien.

5.2. Prendre la place de l'ennemi pour mieux lui résister

Regardons ce texte comme la mise en scène d'une colère, dévorante. « Je suis cannibale prêtresse » (Kanapé Fontaine, 2016 : 8) réaffirme la poète dans la préface de son recueil suivant. Cela m'évoque alors la lecture des rites de cannibalisme faite par Viveiros de Castro dans son ouvrage *Métaphysique Cannibale*. S'appuyant sur la dévoration comme support d'un équilibre relationnel parmi certaines communautés amérindiennes, l'anthropologue brésilien démontre que le perspectivisme²¹⁷ – et donc l'idée de la multiplicité des points de vue –, permet de briser les rapports d'objectification. Attention, il

²¹⁶ En témoigne par exemple la création de l'institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, qui, dans la rubrique « à propos » de son site web, introduit sa présentation ainsi : « Considérant que les fondements du développement durable sont en réalité inspirés des modes de vie ancestraux et afin d'ancrer les valeurs traditionnelles dans le contexte actuel, les Premières Nations du Québec et du Labrador ont élaboré leur propre Stratégie de développement durable. » Disponible en ligne : <http://iddpnql.ca/a-propos-de-nous/historique/> (consulté le 02/10/17)

²¹⁷ Je renvoie ici le lecteur à la présentation de la notion de perspectivisme en introduction.

ne s'agit pas ici de tracer un parallèle grossier entre les Innu et les peuples autochtones d'Amazonie, lesquels ne pratiquent pas le cannibalisme, mais d'attirer l'attention sur les enjeux propres au déplacement des perspectives. Dans le chapitre « Métaphysiques de la prédation », de son essai *Métaphysiques cannibales*, Viveiros de Castro rappelle que, selon lui, la pratique du cannibalisme chez le peuple Tupi ne consiste moins en l'incorporation d'une « matière » puisqu'il « s'agissait d'un cannibalisme rituel, où la consommation de la chair de la victime, en termes quantitatifs, était insignifiante » (Viveiros de Castro, 2009 : 111), que d'assimiler « la relation de l'ennemi à ses dévoreurs, autrement dit, sa condition d'ennemi. Ce qu'on assimilait de la victime, c'était les signes de son altérité comme point de vue sur le soi » (*ibid*). Ce processus de glissement de l'altérité nous aspire. Il s'agit d'établir une relation harmonieuse entre l'ennemi et soi et d'alors rétablir une balance relationnelle.

Cette recherche d'une continuité entre les différents individus, semblables alors à la logique animiste qui veut que les différentes physicalités soient traversées par des esprits en relation, transcende les positions de surplomb et de domination.

De plus, les rapports de prédateurs décrits par Viveiros de Castro ne sont pas basés sur les notions de prédateur ni de victime. Empruntant le concept à Deleuze et Guattari, il évoque au contraire un devenir jaguar, ou devenir chasseur. Le devenir exprime la simultanéité de deux états. Autrement dit, lors de la chasse, la bête et l'homme se muent l'un en l'autre afin d'anticiper et ainsi déjouer leurs actions (Viveiros de Castro, 2009 : 132). À l'opposé d'un statut figé, le devenir jaguar semble nous inviter à abolir les statuts d'objet et de sujet : « Ni métaphore, ni métamorphose, un devenir est un mouvement qui déterritorialise les deux termes de la relation qu'il crée, en les extrayant des relations qui les définissaient pour les associer par le biais d'une nouvelle « connexion partielle ». » (Viveiros de Castro, 2009 : 132). Cette « nouvelle connexion » nous invite, dans notre lecture, à transcender les catégories d'objet et de sujet, définies par Mbembe comme fondements d'un mécanisme colonial. On pourrait lire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine une volonté d'exprimer un devenir Terre. Parce qu'elle mange « les carboneux » et, avec sa parole poétique, entremêle sa voix et l'entité Terre, la poète décrit une relation physique ininterrompue avec la planète. De même, il me paraît intéressant de noter ici que les méthodes de protestations privilégiées par les Premières Nations au Canada sont les marches ou encore les occupations de territoire. Ainsi, lors de mon séjour au Labrador en

février 2015, j'ai pu accompagner certains Innu de Pakua Shipi sur leur territoire ancestral : ils y organisaient une barricade routière pour protester contre un chantier de l'entreprise de production hydro-électrique Nalcor²¹⁸. Pour eux, barricader la route à cet endroit témoignait à la fois d'une volonté politique et d'un rapport particulier au territoire. Il s'agissait de réinvestir un lieu mais aussi un type de relation, de reprendre leur place, s'ancrer. Habiter le territoire, devenir le territoire (en campant, chassant, trappant, et donc en pratiquant l'innu-aïtun – mode de vie traditionnel des Innu – qui est intrinsèquement lié aux forêts) c'était, pour eux, s'affranchir du statut de victime et revendiquer leur primauté d'occupant.

Tout comme Natasha Kanapé Fontaine fait, dans une certaine mesure, violence au lecteur en se revendiquant Terre et en proclamant son statut cannibale, les chasseurs de Pakua Shipi, lorsqu'ils empêchent des engins de chantier de circuler librement, font violence à un système qui les délégitime. En cela, l'une comme les autres, passent du statut de proie à celui de prédateur, sans pour autant annihiler l'existence de ce qu'ils affrontent. Au contraire, ils y répondent par une positivité : celle de leur appartenance, de leur devenir territoire. Il s'agit d'une part de revendiquer une position mais également une façon d'être ensemble, en communauté.

Viveiros de Castro écrit ainsi que

l'humanité est la position du congénère, le mode réflexif du collectif, et comme tel, elle est dérivée par rapport aux positions primaires de prédateur ou de proie, qui engagent nécessairement d'autres collectifs, d'autres multiplicités personnelles dans une situation d'altérité perspective. [...] La ressemblance ou la congénérarité surgissent par suspension délibérée, socialement produite, d'une différence prédatrice donnée; elle ne la précède pas. C'est en cela précisément que consiste le processus de la parenté amérindienne : la « reproduction » comme stabilisation intensive de la prédation, son inachèvement délibéré. (Viveiros de Castro, 2009 : 22)

Ces idées du congénère, de l'engagement dans le collectif, et de l'altérité mise en perspective trouvent, selon moi, leurs traductions concrètes dans la pratique militante de la barricade ou de l'occupation territoriale. Lors du blocus de la TransLabrador Highway,

²¹⁸ Lire à propos de cette action les articles de presse :

BALASS, Leah. Quebec Innu protesting Muskrat Falls projet, CBCNews Newfoundland & Labrador. [En ligne]. 04/03/2015. Disponible sur : <<http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/quebec-innu-protesting-muskrat-falls-project-1.2981762>> (consulté le 02/10/2017)

MONTAGUE, Derek ; LEARNING, Bonnie. Quebec Innu barricade highway, The Telegram (St. John's). [En ligne]. 04/03/2015. Disponible sur : <<https://www.pressreader.com/canada/the-telegram-st-johns/20150304/281526519516634>> (consulté le 02/10/2017)

pour protester contre l'entreprise Nalcor, Innu manifestants et travailleurs autochtones se trouvaient dans une situation d'altérité respectueuse. En effet, bloquer la route, et réinvestir le territoire par une présence campée, rétablit un équilibre entre les deux forces en présence. En outre, cette occupation contestataire souligne la multiplicité des perspectives dans le rapport au territoire. Pour les Innu qui considèrent qu'ils occupaient ce territoire bien avant la venue des colons, l'autre est celui qui vient y entreprendre des chantiers. Pour Nalcor, entreprise publique de la province de Terre-Neuve et Labrador, l'autre est celui qui les empêche de mener à bien leur projet.

Par ailleurs, nous dit Viveiros de Castro, cette relation de congénérisme précède le rapport de prédation. En l'appliquant à la situation que nous étudions, à savoir le blocus innu sur une route du Labrador²¹⁹, nous pouvons donc avec l'anthropologue brésilien remarquer que la relation de « connexion » précède celle de la colonisation. La colonisation étant un système, elle crée un contexte valable à un instant T (ici par exemple, le moment de construction du chantier). Notons cependant que la colonisation a ceci de particulier qu'elle est un moment T qui dure depuis plus de quatre siècles. La pensée perspectiviste, telle que problématisée par Viveiros de Castro, permettrait alors de contrebalancer la structure hiérarchique héritée d'un état de fait politique. Le blocus est une interruption, une remise en cause de cet état de fait parce qu'il brandit une autre vision du territoire. On peut rapprocher cela de ce que Viveiros de Castro nomme « l'inachèvement délibéré de la relation ». Dans ce mouvement d'abolition des catégories d'objet et de sujet les devenir sont constants et aucun statut (chasseur, jaguar) n'est figé. L'absence de victime et de prédateurs induite par la relation perspectiviste nous aide à penser le processus décolonial voulu par Mbembe.

Il me semble néanmoins ici important de rappeler que cette réflexion théorique à propos de l'abolition du statut de dominant et de dominé (d'objet et de sujet, de contestataire et de policier) est bien loin de la réalité vécue sur le terrain par les manifestants. Les Innu de Pakua Shipi, ou encore les Sioux de Standing Rock ne peuvent compter uniquement sur des théories pour remporter leur bataille. Le rapport de force se joue, avant tout, dans

²¹⁹ Je peux d'ailleurs ici rapporter une précision. Lors des conversations, et adresses à la presse, le terme employé pour décrire le territoire était son nom Innu « Nitassinan ». Nommer ainsi l'enjeu de la contestation permet aussi d'inscrire l'occupation Innu dans une temporalité non-coloniale, de revendiquer la permanence de cette occupation, depuis l'époque pré-coloniale jusqu'à aujourd'hui.

l'occupation réelle du territoire, ainsi que dans la résistance aux coups et aux gaz lacrymogènes. Cela, Emma Larocque l'avait en tête lorsqu'elle soulignait l'importance de prendre en considération la force des discours produits par les écrivains autochtones. En rappelant que la théorie et la littérature regorgent de potentialités militantes, et même plus, de renouveau puisque pouvant « réveiller ceux qui dorment » (Larocque, 2010 : 95), Emma Larocque propose une relation effective entre les luttes. Le lien qui se crée entre le texte et l'activisme lorsqu'une poète comme Natasha Kanapé Fontaine performe, est un cercle vertueux : le texte participe à la manifestation, qui elle-même nourrit l'inspiration d'écriture. Ce passage par la performance, l'action directe poétique en quelque sorte, permet d'assurer un ancrage dans la lutte. J'y vois également une passerelle pour la théorie littéraire, qui alors peut s'immiscer à travers le poème dans un espace activiste.

5.3. Déjouer les stéréotypes

Le perspectivisme, et plus largement l'animisme tels que nous les avons définis ultérieurement, se caractérisent par un glissement des intériorités entre différentes physicalités. La résistance exprimée dans les œuvres étudiées jusqu'ici témoignent de cette notion de mouvement. En refusant de faire le jeu de l'objectification, les écrivains et les sujets mis en scènes dans leur texte, passent « de l'autre côté du miroir ». Ils se revendiquent comme énonciateurs, en position de maîtrise des discours.

De même, dans le poème *Amalgame de terre noire ma terre Assi*, la voix portée par la poète – voix de la Terre et voix de la jeune femme Innu – ne se positionne pas en victime. Refusant d'endosser le rôle de la dominée muette, Natasha Kanapé Fontaine met en mot l'expression d'une subjectivité résistante. L'animisme nous aide ici à penser l'opposition dans la mesure où il abat les murs. Il devient possible d'aller voir « from the enemies point of view »²²⁰ et d'ainsi mettre à mal ses attaques.

Ces attaques, nous dit Emma Larocque, peuvent se situer au sein du texte tout autant que les stratégies de réponses. « Images, mots et idées blessent », écrit-elle. Cette violence du stéréotype, qui s'incarne dans la relation entre les écrivains et leur lectorat, est également dénoncée par Léonora Miano :

²²⁰ Cette expression est le titre d'un ouvrage d'Eduardo Viveiros de Castro consacré au rapport de prédation chez deux peuples Amérindiens du Brésil, les Araweté et les Tupi.
From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. The University of Chicago Press, London, Chicago, 1992, 407 p

de nombreux lecteurs occidentaux – ou négativement occidentalisés – viennent aux écrits des Subsahariens dans le but de s’offrir une promenade exotique à moindre coût. [...] Ces lecteurs-là sont attachés à une certaine idée de l’Afrique et approchent ses textes les yeux couverts d’un voile qui ne leur permettra pas d’accéder à la profondeur de l’écrit, c’est-à-dire à la dimension qui transcende les appartenances. (Miano, 2016 : 60)

Je pense qu’il faut ici être attentif à ce que cette romancière nous apprend sur sa propre démarche d’écriture. Miano revendique écrire en ayant en tête les attentes exotiques de ce qu’elle appelle un lectorat occidental ou « négativement occidentalisé ». Elle réaffirme sans cesse, par son œuvre et ses prises de positions, souhaiter contourner ces attentes en plaçant la subjectivité individuelle –humaine- au cœur de son écriture. Contrer ces attentes dans l’écriture est une forme de résistance. Jeff Corntassel relie ce débat à la condition même d’autochtone en rappelant que « being indigenous today means struggling to reclaim and regenerate one’s relational, place-based existence by challenging the ongoing, destructive forces of colonization. »²²¹ (Corntassel, 2012 : 88).

Si le poème de Natasha Kanapé Fontaine étudié précédemment nous présentait une voix combative, allant frontalement au combat et devenant prédatrice, sa démarche paraît ici légèrement différente. Lorsque Corntassel parle de « challenging » (au sens, il me semble, de provoquer, défier) les forces destructrices de la colonisation, il invite à dépasser et déconstruire les mécanismes qui véhiculent ces mêmes forces.

Miano et Corntassel soulignent la façon dont s’opère une mise en scène des mécanismes, des représentations, au sein des textes. Démanteler les stéréotypes et les processus mentaux qui entretiennent les clichés, c’est donc également résister. Tout comme la thèse défendue par Valentin Mudimbe dans son fameux essai *The Invention of Africa*²²², il a été largement démontré que ce qu’on nomme l’amérindianité (Lamy Beaupré, 2013) est une construction des colonisateurs entamée avec le « mythe de la découverte » et qui perdure encore aujourd’hui. C’est cette construction qui parcourt le cinéma, la littérature et la culture populaire. Indien imaginaire²²³ ou inventé (Simard, 2004), cette figure perpétue le mythe du Sauvage, cette même « savagerie » que Larocque appelle à combattre.

De façon moins frontale et directement performative que Natasha Kanapé Fontaine dans

²²¹ CORNTASSEL, Jeff. Re-envisioning resurgence : Indigenous pathways to decolonization and sustainable self determination. In : *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. 2012, Vol.1, n°1, p. 86-101.

²²² MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana Press University, 1988, 241 p.

²²³ THERIEN, Gilles (dir.). *Figures de l’Indien*. Montréal : typo, 1996, 394 p. (Collection Histoire).

Manifeste Assi, certains textes mettent donc en œuvre des dynamiques de résistance allant à rebours d'une imposition stéréotypée. Autrement dit, si la jeune poète activiste entremêle dans ses textes un je poétique et militant, et que de cet entremêlement émerge une subjectivité, c'est aussi la variété des voix proposées qui font imploser les stéréotypes. Cette implosion des clichés doublée d'une affirmation de la poète en tant que sujet, construisent des voix animistes à rebours de la chosification étudiée dans le premier chapitre de ce travail.

Revenons au perspectivisme amazonien décrit par Eduardo Viveiros de Castro. Cette ontologie repose sur l'idée que « le monde est composé d'une multiplicité de points de vue : tous les existants sont des centres d'intentionnalité, qui appréhendent les autres existants selon leurs caractéristiques et puissances respectives. » (Viveiros de Castro, 2009 : 19). En quoi nous aide-t-il à penser la lutte contre le stéréotype? Parce qu'il annihile l'idée même de stéréotype. Nous ne pensons plus en termes de norme et de marge (ou encore de centre et de périphérie pour parler en termes postcoloniaux), ni de réalité et de projection stéréotypée, mais selon le principe de multiplicité des réalités. Cela va à l'encontre du stéréotype en tant que caractérisation symbolique ou systématique. L'écran sur lequel sont projetés les clichés et représentations imaginaires est donc brisé.

Les textes de Miano en sont une bonne illustration. Sa volonté affirmée précédemment, et qui nous l'avons vu est mise en œuvre dans ses romans, me permet de considérer que Léonora Miano se pense en auteure. Elle assume sa volonté auctoriale, ce sont ses subjectivités, idées, opinions et jugements qu'elle va insuffler dans son œuvre littéraire.²²⁴

Contre les stéréotypes c'est, dans *La saison de l'ombre*, ne pas questionner la pratique de l'animisme. Elle est ici la norme, puisque l'intrigue se déroule dans une société animiste. Nous savons déjà, par la partie précédente soulignant l'analyse des motifs, que ce roman est minutieusement documenté. En posant avec précision un cadre animiste, porté par les

²²⁴ J'aimerais souligner ici un paradoxe (néanmoins fécond et qui colle à la définition d'une voix postcoloniale comme « dissonante, hybride, complexe ») : de quelle façon articuler la pensée d'une subjectivité auctoriale et d'un combat qui est, de fait, décolonial? Affirmer sa subjectivité étouffée par la colonisation et donc être considérée comme une voix unique et non pas une subsaharienne, c'est tout de même se situer dans un contexte : celui de l'espace décolonial. Cette question peut trouver sa résolution dans la pensée frontalière de Mignolo, pensée qui navigue entre différents espaces épistémologiques. Miano justifie d'ailleurs ce partage entre plusieurs espaces en commentant ainsi son activité d'écrivaine subsaharienne : « Les auteurs subsahariens, comme les autres, livrent avant tout ce qui les habite, les questionne en tant qu'êtres, ce qui produit une esthétique propre à ces écrivains qu'on ne pourra donc valablement analyser en se bornant à leur chercher des filiations subsahariennes. » (Miano, 2012 : 44).

actions, paroles et pensées des personnages, l'auteure semble vouloir abolir la prise en compte de l'animisme comme altérité. Ce roman, jusqu'à sa moitié, se déroule dans l'espace clos du village des Mulongo. L'absence de personnages et de regards extérieurs ne ménage pas d'espace discursif pouvant pointer la pratique animiste comme une pratique « de l'altérité ». Qui plus est, la grande minutie informative avec laquelle est nourrie l'intrigue me paraît aller à rebours de tout usage du stéréotype. Miano ne laisse rien au hasard, ce qui évite la superficialité. Les références à des croyances ou pratiques particulières sont ainsi intégrées au sein même du texte, comme dans cet extrait : « L'accoucheuse se raisonne. Les humains ne décident pas qui doit vivre ou mourir. Seul Nyambe, l'Incréé, l'entité qui est à la fois Mère et Père de ce qui vit, connaît le moment et la manière. » (Miano, 2013 : 51), ou celui-ci : « L'ancienne hoche la tête, s'assied à terre, ne fait aucune remarque concernant le fait que la femme se soit coupé les cheveux à la manière des endeuillées. Les mèches ont été rassemblées dans un pot de terre, attendant d'être brûlées, afin que nul ne s'en serve à des fins occultes. » (Miano, 2013 : 53).

Publiée chez Grasset, l'écrivaine ne peut ignorer qu'une partie de son lectorat sera composé de ceux mêmes dont elle fustige les attentes exotiques : les occidentaux francophones. Lorsqu'elle choisit de faire d'un système précolonial (avec une pratique animiste omniprésente) la norme, elle construit délibérément une inversion du système des valeurs de ce lectorat là. À mon sens, cela participe à sa volonté de résistance.

Prenons cette citation, dans laquelle le fils du guide spirituel commente la disparition de son père au cours du grand incendie à la suite duquel démarre l'intrigue du roman :

La disparition de son père est inexplicable. Un homme tel que lui ne s'évanouit pas dans la nature. La mort elle-même ne saurait le surprendre. Il doit la deviner de loin. Connaitre le moment exact. Avoir tout laissé en ordre, bien avant le fatal tête à tête. (Miano, 2013 : 18)

L'étrangeté vient ici de la disparition non anticipée du guide spirituel. C'est l'irruption du trafic d'esclave dans la vie quotidienne de Mulongo qui bouleverse son système de valeur. Cette démarche de décentrement intervient dès la troisième page du roman. *La saison de l'ombre* s'appuie tout entier sur l'acceptation d'une lecture perspectiviste. Le récit pousse le lecteur à abandonner son mode de lecture ethnocentré pour adopter celui des personnages. La résistance aux stéréotypes s'impose de fait : dans le texte et dans la lecture qu'il appelle.

La première voix - la première subjectivité - à s'exprimer à travers ce texte, est celle de l'écrivaine elle-même puisqu'elle inscrit son récit romanesque dans un discours intellectuel qui le dépasse et qui concerne l'ensemble de son œuvre. Léonora Miano ouvre ainsi les remerciements de *La saison de l'ombre* en faisant référence à un rapport de mission de l'ONU évoquant la mémoire de la traite transatlantique. Le roman s'inscrit dans cette démarche de réhabilitation d'une mémoire pré-coloniale. L'animisme y a sa place en tant qu'ontologie différenciée de l'Occident d'une part et support d'une pensée perspectiviste – et qui donc appelle à concevoir le décentrement épistémologique, première étape vers la décolonisation intellectuelle d'autre part. C'est ensuite au sein du récit même, dans l'univers créé par l'auteure, que se construisent les subjectivités résistantes. En tant que romancière, elle crée un univers autonome qui, dans sa structure, permet l'émergence de personnages nuancés, et non stéréotypés (figés dans une posture d'altérité). J'observe trois étapes dans cette création. Tout d'abord le récit met immédiatement en scène une inversion du système de valeurs occidentales. Ce sont les blancs²²⁵ les étrangers, et leurs pratiques qui détonnent. Ensuite, une fois ce décentrement admis, les pratiques animistes sont décrites et vécues par les personnages comme leur norme. Elles ne sont ni clichés, ni issues d'une démarche de reconnexion comme l'est la résurgence (Corntassel, 2012 : 88). C'est ici une application littéraire du perspectivisme qui me semble mise en œuvre. Enfin, une fois posé ce «décor littéraire décentré», peuvent émerger des personnages aux subjectivités débarrassées de la tentation du cliché puisqu'ils évoluent dans un univers qui se veut dépouillé du filtre de l'altérité. Il me semble en effet que la démarche de décentrement de l'écrivaine vise à minimiser au maximum la distance qui sépare l'individualité du lecteur de celle du personnage. Ainsi faisant elle va privilégier la description des affects, de l'intériorité de ses personnages. La démarche de Miano fait écho à ce qu'Emma Larocque exprime lorsqu'elle écrit que

the overemphasis of the supposed cultural differences between the « Indian » and the « white man » - as if those are real – has contributed to our extreme marginalization and has created new stereotypes. [...] Once again, Natives are generalized as a mass, and « massness » is a « sore subject », one may say, to Native peoples. (Larocque, 2006 : 11).

Le récit de *La saison de l'ombre* est construit en vase clos et donc n'effectue par de

²²⁵ Les étrangers qui mettent en place les captures et déportations sont d'ailleurs nommés dans le roman les « hommes aux pieds de poules » (en référence à leur pantalon) et non pas blancs. L'auteure remet ainsi en cause les constructions de l'altérité selon des caractéristiques physiques.

parallèle comparatif entre le monde de Mulongo et celui des hommes aux pieds de poules²²⁶. Aucun des personnages d'homme ou de femme n'est pris dans la masse qu'évoque Larocque.

Il me semble qu'ici, au contraire, les pratiques culturelles (je reprends ici l'expression de Larocque) alimentent le texte selon le processus d'écriture défendu par Miano :

Voici ce que nous avons repris à l'Histoire qui pensait nous les dérober : notre individualité, la liberté de nous exprimer en tant que sujets. Ce sont elles qui ramènent, sous notre plume, des motifs récurrents, des tics de langage, des obsessions thématiques, des musicalités spécifiques à chacun. [...] Seule la qualité de nos individualités d'auteur peut éveiller la conscience des lecteurs, d'où qu'ils soient. (Miano, 2016 : 58, 59)

Tout comme Léonora Miano, Sami Tchak nourrit une réflexion sur la liberté subjective, à rebours d'une vision clichée de l'Afrique subsaharienne. *Al Capone le malien* est un roman qui, me semble-t-il, se construit sur l'idée même d'une résistance au stéréotype. L'intrigue, nous l'avons déjà dit, fonctionne « en tiroirs » et se tisse à partir des différents filtres posés sur l'action : la vision couverte d'attentes stéréotypées du narrateur René, la dimension mystique du joueur de balafon sacré Namane Kouyaté, la filouterie (et donc le mensonge, la tromperie) de l'escroc Al Capone. La dynamique de résistance au stéréotype est au coeur des relations qui se nouent entre les personnages ainsi qu'entre leurs discours.

L'arrivée du héros journaliste René, et de son compagnon photographe, Félix, au village de Niagassola est à ce propos assez éloquent. L'un comme l'autre y viennent avec leurs doubles attentes de Français venus pour faire un reportage sur un objet « traditionnel » : le balafon sacré. Les villageois leur annoncent, à leur arrivée, que la cérémonie à laquelle ils souhaitaient assister ne pourra avoir lieu mais qu'ils leurs permettent l'accès à la case où est rangé l'instrument de musique moyennant le sacrifice d'un taureau. Apprenant cela, le photographe se met en colère croyant « déceler derrière cette comédie des traditions une vulgaire arnaque » (Tchak, 2011 : 64). Il s'adresse alors au chef du village :

Moi Félix, cela fait des années que je sillonne l'Afrique pour des reportages sur les chasseurs et les lutteurs. J'ai déjà publié des livres et des expositions sur ces gens que j'admire, dont je suis littéralement tombé amoureux. [...] Moi Félix, je connais un peu les traditions de pas mal de sociétés africaines. (Tchak, 2011 : 64)

²²⁶ Les seules réelles comparaisons culturelles formulées dans *La saison de l'ombre* concernent les différences entre les Bwele et les Mulongos. Ainsi faisant, l'auteure va d'ailleurs à l'encontre d'une perception stéréotypée de l'Afrique comme une masse homogène.

S'exprimant ainsi, ce personnage incarne alors la caricature du français qui « aime l'Afrique », sorte de néo-colon grotesque qui réduit la diversité du continent à un ensemble de clichés (chasseurs et lutteurs). La dernière phrase de cette citation est d'ailleurs très emblématique : « un peu », « pas mal », « sociétés africaines ». Ces expressions traduisent l'imprécision et la superficialité de la connaissance que possède Félix du continent tout en soulignant son égo, sa posture surplombant son interlocuteur : « moi Félix ». Suite à cette remarque les villageois s'indignent et l'ambiance tourne à la dispute. L'auteur a malicieusement glissé une référence au roman culte de Chinua Achebe, *Le monde s'effondre* (un des personnages du « décor » est en train de le lire) ce qui n'est pas sans effet.

Cet épisode illustre de façon très claire la projection stéréotypée évoquée précédemment par Emma Larocque et Léonora Miano. L'opinion de Félix, amoureux de l'Afrique, fonctionne comme le discours auquel va s'opposer l'entièreté du roman. Le processus de résistance au stéréotype est symbolisé par la dimension insaisissable des personnages. Al Capone et Namane Kouyaté sont, nous l'avons dit dans la partie précédente, des figures troubles et détentrices de pouvoirs qui les placent au dehors de la norme. Ils échappent à toutes tentatives de classification, remettant en cause le regard que le narrateur René pose sur « l'Afrique ». Ils incarnent, à mon sens, ce que peut être une subjectivité animiste, inassignable. La relation animiste, parce que – comme la prédation décrite par Viveiros de Castro – « délibérément inachevée », s'illustre par ces deux personnages. Namane, comme Al Capone, se réinventent constamment tout au long du récit, n'étant jamais ce qu'ils paraissent être au premier abord. Ce jeu de dérobement identitaire va de pair avec ce que Viveiros de Castro décrit comme « une potentialité ontologique » (Viveiros de Castro, 2009 : 21) propre à l'animisme : toutes les « composantes du cosmos sont intensivement des personnes, virtuellement des personnes, car n'importe lequel d'entre eux peut se révéler être (se transformer en) une personne » (Viveiros de Castro, 2009 : 21). En somme, cette potentialité de transformation va à l'encontre de la projection stéréotypée mise en scène dans l'épisode du roman évoqué précédemment.

La résistance concrète, sur le terrain, telle que décrite et traduite par Natasha Kanapé Fontaine dans ses poèmes, s'accompagne donc d'une résistance abstraite. Il s'agit alors moins de résister à quelqu'un ou un groupe physiquement que de refuser de se laisser « emprisonner » dans une projection, d'échapper au cliché, au stéréotype ou même à la

classification la plus élémentaire ; d'être volatile.

5.4. Se dérober

Le roman *Al Capone le Malien* met lui aussi en scène cette résistance abstraite. Au delà des deux personnages que sont Al Capone et Namane Kouyaté, le texte tout entier de ce roman semble résister. On ne comprend jamais tout à fait qui est Al Capone, ni quelle est la « vérité » à laquelle doit aboutir l'intrigue.

La résistance de l'intrigue fonctionne selon un principe de boîte gigogne. Chaque révélation en entraîne une nouvelle tant et si bien qu'à la fin du récit on ne sait dans quelle sphère évolue le narrateur, ni quel est le juste dénouement du roman. La dernière partie du roman s'intitule d'ailleurs « Les masques ont le dernier mot ». Le personnage d'Al Capone y dit ceci :

Admettre qu'une société dégénère, c'est raisonner à partir d'un point de départ strictement fictif où elle aurait été idéale. Or, au-delà de tous les aspects théâtraux des évolutions de nos sociétés, les hommes d'aujourd'hui ne sont fondamentalement pas différents des tout premiers hommes connus de l'histoire humaine. Leur existence tourne autour des mêmes sentiments, des mêmes actes. (Tchak, 2012 : 271).

Il réfute là les thèses culturalistes et renvoie l'humanité à des sentiments intimes et partagés. Tchak ironise en plaçant judicieusement le célèbre texte de Lévi-Strauss dans le décor de l'intrigue :

Sur la table de Binétou Fall trônait *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, format poche chez Pocket. « Il n'y a jamais eu de société idéale, il n'y en aura jamais. Le temps de l'humanité est monotone, les mêmes choses se répètent toujours à des endroits différents. [...] l'humain ne sera globalement ni meilleur ni pire, mais simplement humain. » (*ibid*)

On peut lire dans ce monologue d'Al Capone une réflexion sur la banalité des émotions et pratiques humaines, lesquelles ne seraient pas déterminées par des appartenances géographiques. La présence de *Tristes Tropiques* appuie ironiquement son propos.

La symbolique du masque est ici propice à une double interprétation. Tout d'abord, et comme indiqué par la référence au théâtre de la citation précédente, un masque crée une apparence trompeuse. C'est un objet qui sert à dissimuler la réelle identité de celui qui le porte, tout comme les identités de chacun des personnages de ce roman sont sans cesse

soumises au doute. Mais c'est aussi le masque rituel, celui porté dans les cérémonies de danse des masques et qui représente une divinité²²⁷. Relevant à la fois du folklore et d'une pratique animiste qui se perpétue, ces masques s'inscrivent dans une double temporalité : celle passéiste et présentée aux touristes, et celle présente et qui appartient au champ du mystique, d'un sacré à protéger des irrptions étrangères. La symbolique du masque fonctionne donc selon la même dualité que l'ensemble du récit : le stéréotype s'oppose à une réalité autre, laquelle ne se perçoit pas clairement et se dérobe aux regards. On peut alors supposer que c'est cette tension là qui a « le dernier mot ». En outre, les individus qui portent les masques dans les cérémonies rituelles (Sénou Anandé, 1955 : 27), sont des initiés, c'est à dire qu'ils ont subi une initiation afin d'être à même d'endosser ces masques, et d'être en quelque sorte possédés par les puissances qui les habitent (Sénou Anandé, 1955 : 26). Le personnage de René, alors éclairé par le récit d'Al Capone et ses propres aventures vécues au fil de l'intrigue est désormais lui aussi initié. Il expérimente le trouble mystique et la possession tout comme dans cet extrait :

Soudain, je vis comme des cloisons de fumée entre le réel et l'imaginaire, entre la consistance des faits tangibles et ce qui, sans être invraisemblable, échappait à ma raison. Cependant, se dressait dans ma conscience, d'une violente splendeur, la femme égorgée. Devant le miroir, en me brossant les dents, je regardai mon cou barré d'une imaginaire blessure profonde. Au bout d'un moment, mon visage avait changé de couleur, il s'était habillé d'une peau noire comme d'un masque de mélanine. C'était finalement le visage de l'égorgée, cette femme noire au regard si mélancolique que j'eus envie d'embrasser sur les lèvres. Mais elle se déroba à ma bouche pour passer derrière le miroir. (Tchak, 2011 : 227)

Cette citation me paraît très représentative de ce que j'appelle la « résistance » du texte. La première phrase en particulier fonctionne, selon moi, comme un commentaire du roman en son entier. Le narrateur formule ici, de façon imagée, le processus selon lequel se construit le récit depuis le début. Cette sorte de révélation mystique s'accompagne d'une vision d'un des personnages pivots de la seconde partie du roman : « la femme égorgée », point de

²²⁷ « Mise en scène rituelles de puissances venues d'ailleurs » (Colleyn, 2 : 2009), les masques sont encore très présents dans les différentes cultures d'Afrique Subsharienne. Ils sont revêtus au cours de différents rituels pendant lesquels « l'officiant travesti, [représente] l'irréel dans un visible symbolique. A partir du moment où il porte le masque de la divinité et le costume qui le complète, il perd sa personnalité humaine, s'abstrait de la société du commun des mortels ; il s'est retranché de ce monde et n'est plus que l'incarnation de l'esprit qui habite désormais en lui. » (Sénou Adandé, 1955 : 30).

COLLEYN, Jean-Paul. Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali). *Cahiers d'études africaines*. [En ligne]. 2009, n° 195, mis en ligne le 01 janvier 2011. Disponible sur : <<http://etudesafricaines.revues.org/15596>> (consulté le 08 octobre 2017)

SÉNOU ADANDÉ, Alexandre. Fonctions et signification sociales des masques en Afrique Noire. *Présence Africaine*. n°1/2, 1955, p. 24-38

fuite de l'intrigue. Cette « femme égorgée » nommée « la princesse koagne » (Tchak, 2011 : 203) est la sœur de celui qui a formé Al Capone à la filouterie. Il en tombe amoureux mais elle finit par se faire assassiner, égorgée donc (Tchak, 2011 : 224).

Cet extrait est propice à l'interprétation. Nous pourrions ainsi nous interroger sur la nature métaphorique de « l'imaginaire blessure profonde » qui balafre le cou du narrateur, ou encore sur la transformation du narrateur –homme blanc devant une femme noire finalement inatteignable-. Mais Sami Tchak choisit là encore de ne pas donner de ligne interprétative. À connaître les obsessions d'écriture de cet auteur²²⁸, on peut supposer qu'il livre là moins un discours sur la condition noire²²⁹ que sur la difficulté qu'il y a à être soi. On peut y lire le trouble d'un sujet qui se cherche, qui change, qui au final ne s'atteint pas. Le miroir est alors celui aux alouettes, symboles des illusions.

J'en reviens ici encore à ce que nous enseigne le perspectivisme sur la notion de subjectivité. Le narrateur René est possédé par l'image de la jeune égorgée qui se substitue à la sienne pour finalement le laisser seul. Il se cherche en l'autre, qui alors le dévore, sans pour autant s'y substituer. Il ne s'agit pas d'être remplacé par l'autre mais au contraire d'évoluer dans un balancement entre une perte de contrôle et un retour à soi. Tout comme le rapport de prédation décrit dans *Métaphysique Cannibales*, il n'est pas alors question de percevoir l'altérité comme un ensemble figé à posséder ou combattre mais au contraire, selon Viveiros de Castro :

Décrire ce multivers où toute différence est politique, car toute relation est sociale, comme s'il était une version illusoire de notre univers, les unifier à travers la réduction de l'invention du premier aux conventions du second, c'est choisir une forme trop simple – et politiquement mesquine – de relation entre eux. (Viveiros de Castro, 2009 : 26)

Je fais mienne cette remarque de Viveiros de Castro et y voit un commentaire pertinent d'*Al Capone le Malien*. Je trouve ainsi que l'effet produit par ce roman est semblable à la remarque de l'anthropologue. Ce texte est en lui-même un parcours de résistance au stéréotype, à l'idée de hiérarchisation. René et Félix, qui considèrent les habitants de Niagassola comme les objets de leur reportage, sont d'emblée ridiculisés et aucun crédit n'est accordé à leur discours. Le sujet du texte n'est pas la relation de surplomb²³⁰ qui

²²⁸ Lire à ce propos son essai *La couleur de l'écrivain*. Ciboure : La cheminante, 2014, 224 p.

²²⁹ *Idem*

²³⁰ Ce surplomb traduirait l'héritage d'une domination de René sur Al Capone et Namane, ou au contraire un surplomb de ces derniers sur René, lequel ne comprendrait pas l'action et serait manipulé par les deux

pourrait exister entre les différents personnages mais la tension, la relation en vases communicants qui se tisse entre Al Capone, Namane, et René. En cela, mon analyse rejoint la théorie de Viveiros de Castro : considérer l'existence d'un « multivers » et dépasser l'idée d'invention de l'un par l'autre (Simard, 2003), permet de déplacer la conception de l'altérité comme un objet manipulable. L'animisme objet – tel qu'étudié dans le premier chapitre – change de plan théorique, au sens où son principe ontologique infuse les différentes entités en jeu dans une relation (ici celle entre les trois personnages), et déconstruit de fait, toute tentative d'altérisation. En tant que « puissante structure intellectuelle indigène », l'animisme ontologique est « capable, inter alia, de contre-décrire sa propre image dessinée par l'anthropologie occidentale, et, par là, de « nous renvoyer de nous-même une image où ne nous reconnaissons pas. » (Viveiros de Castro, 2009 : 19).

Et c'est d'ailleurs ce qui, selon moi, est à l'œuvre dans le roman de Sami Tchak. Le narrateur y abandonne ses présupposés au fur et à mesure que l'intrigue avance, et ce non pas selon une logique de roman d'apprentissage au cours duquel le héros se transforme en un personnage éclairé, mais parce qu'il tombe sous l'emprise complète d'Al Capone. Le parcours de résistance au stéréotype passe donc non pas par une éducation déconstructiviste mais par la possession. Il ne s'agit donc pas d'aller vers une « lumière » de la modernité occidentale²³¹, mais d'accepter le flou, l'incertain, et d'y sombrer. L'emprise sous le coup de laquelle tombe René progressivement au fil du roman l'amène à abandonner tous ses présupposés et certitudes. Ses péripéties, qui l'entraînent au gré des mondes visibles et invisibles, le poussent à envisager la prégnance de l'indicible, la part de vérité présente dans l'innommable. Le narrateur épouse donc une mécanique mentale basée sur la notion d'insaisissable. En admettant que les choses lui échappent, l'idée même de chosification se trouve évacuée de son mode de relation à l'autre.

Mais, comme toujours dans ce roman, un mouvement contradictoire anime le parcours du personnage. S'il se perd en se faisant posséder par Al Capone et son univers trouble, il atteint néanmoins un niveau de conscience jusqu'ici inégalé. En effet, le narrateur finit le roman dépouillé de ses filtres de préjugés (parce que totalement perméable aux discours et manipulations de l'escroc), le texte se clôt d'ailleurs sur cette exclamation :

Réveillé. Réveillé ! Bien réveillé ! Moi René Cherin, réveillé. Les portes

africains.
²³¹ Modernité au sens entendu par Walter Mignolo, à savoir une pensée cartésienne de la subjectivité élaborée au siècle des Lumières (Mignolo, 2013 : 183)

de ma nouvelle vie s'ouvraient devant mon esprit, comme de jolies trappes d'un irrésistible piège sans fin. L'odeur des corps embrasés venait, en puissantes vagues, me submerger. Je regardais l'horizon, si bleu, l'horizon où se dressait ce personnage envoutant, mon maître Al Capone. » (Tchak, 2011 : 298)

Cet extrait final souligne combien la possession de René par Al Capone est totale, il en est l'unique horizon. L'exclamation du narrateur emprunte à la rhétorique de la révélation mystique. La répétition du terme « réveillé », accompagné d'une ponctuation expressive, et d'une description très physique du ressenti du personnage à cet instant précis, accompagne son basculement dans un nouveau mode d'être. L'image des « portes de [sa] nouvelle vie » symbolise ce tournant. Mais il est intéressant de constater ici que c'est l'esprit de René qui s'apprête à pénétrer ce nouvel univers, lequel est composé d'une succession de trappes : « irrésistible piège sans fin ». Le tournant s'opère dans l'esprit de René. Cette précision corrobore la lecture animiste qu'on peut faire d'*Al Capone le malien*, roman qui joue sans cesse sur la multiplicité des perspectives qui toutes participent à la progression de l'intrigue sans qu'aucune n'apparaisse jamais comme détentricrice d'une vérité plus valable qu'une autre. L'attrance qu'éprouve René pour son nouvel univers - décrit à l'image du roman comme une imbrication de boîtes gigognes – abonde dans le sens de l'insignifiance de la notion de certitude.

Il me semble que cette joie ressentie par le personnage à l'idée d'épouser un univers trouble dont la seule clarté réside dans la figure du « maître Al Capone », constitue une sorte de conclusion au roman. Non pas relativisme culturel qui voudrait que la perception de l'intrigue dépende de l'origine des personnages, l'absence de certitudes relève ici d'un ressort individuel. René n'est pas « réveillé » parce qu'il est devenu camerounais ou malien, mais parce qu'il a été aspiré par sa fascination pour Al Capone. Ce sont ici les subjectivités de chacun qui sont mises en jeu.

L'individu, dans *Al Capone le malien*, n'est pas enfermé sous une étiquette d'appartenance culturelle pouvant flirter avec l'essentialisme, il est au contraire mis en scène comme changeant. La volatilité est, paradoxalement, sa seule caractéristique constante. Le parcours de René, et sa rencontre avec les différents personnages du roman, suit une logique de constante déconstruction.

Les voix animistes sont ici celles qui habitent les différentes subjectivités, celles qui se croisent et s'expriment au cours du récit. Elles tissent un canevas polyphonique qui, par sa

forme insaisissable et changeante, nourrit la résistance textuelle. Ainsi, « en s’opposant à la fois au mythe de l’origine et à l’idée d’une subjectivité authentique, ces narrations postcoloniales proposent au contraire de repenser la représentation / narration de l’altérité à partir d’un point de vue résolument subjectif, partiel, hybride. » (Corsani, 2007 : 18). Le mythe de l’origine déconstruit est celui projeté par les deux reporters lors de leur visite au balafon sacré de Niagassola. Dès lors qu’elles s’opposent au fantasme d’une prétendue authenticité, les subjectivités explosent les étiquettes normées. À rebours, elles démontent les attentes possibles des lecteurs, leur offrant un « éveil » différent d’une soi-disant ouverture à la culture de l’autre.

Enfin, ces voix résistantes qui s’incarnent dans les différents personnages et au travers des procédés discursifs présents dans les romans et poèmes me semblent – en partie du moins – répondre à une volonté de se constituer porte-parole. « Je dis je / Pour dire les autres / La souffrance des miens » écrit Natasha Kanapé Fontaine (2016 : 16). Les voix que font entendre les écrivains à travers leurs écritures sont celles du collectif, des communautés Innu ou afrodescendantes²³².

L’animisme nous invite à penser ce porte-parole comme allant au delà de sa seule fonction représentative. Kanapé Fontaine écrit encore :

Je suis la liberté guidant le peuple
les lumières rouges sur l’asphalte
tes routes barricadées
je suis ta libre
errance délibérée de son sort
le solstice
regarde regarde-moi mes yeux de terre
mes cheveux lâchés sur ton matelas démoli
(Kanapé Fontaine, 2014 : 41)

²³² Léonora Miano est notamment très active dans cette direction. Elle « fait écrire » d’autres auteurs afrodescendants. Elle a par exemple dirigé deux anthologies consacrées à la question du désir et du plaisir dans la littérature noire, intitulées *Première nuit* et *Volcaniques* et publiées chez Mémoire d’encrier (2014, 2015). Mais aussi un ouvrage intitulé *Marianne et le garçon noir*, paru chez Fayard en 2017 et qui donne la parole à des hommes noirs, artistes et intellectuels. Son objectif est d’apporter une parole de l’intérieur sur l’expérience des noirs de sexe masculin dans la France contemporaine. Ces trois exemples sont éloquentes mais non exhaustifs du travail fourni par Léonora Miano pour ouvrir des espaces de réflexion à propos de l’expérience afrodescendante en France. Son association Mahogany, laquelle a organisé plusieurs cycles de conférences, ses lectures, ou encore les débats auxquels elle participe forment un tout cohérent.

Voir à ce propos les articles.

HELUN, Anais. Mahogany un pont entre l’article et la diaspora. In : *Afriscopes*. dec 2014, n°25, Disponible sur : <<http://africultures.com/mahogany-un-pont-entre-lafrique-et-la-diaspora-12625/>>

SADAI, Célia. L’afropéanité, entre sociabilité et désir. Léonora Miano et le dispositif du Mahogany. *Africultures*. 2014, vol. 99 - 100, n° 3, pp. 276-283

Elle est à la fois la liberté de Delacroix (référence picturale on ne peut plus eurocentrée), barricades sur les routes américaines, et nomade dont la liberté contemporaine prend la forme de l'errance. La référence au solstice, ainsi qu'aux yeux de terre ancrent cet éclatement identitaire dans un imaginaire animiste, où la nature et la poète sont liés.

La poète est plus que porte parole, elle contient ces différentes paroles et les partage dans le poème. Écrire est alors un procédé de visibilisation, de présence d'un soi multiple dans l'espace littéraire, espace public.

L'affirmation de soi passe alors par une pratique non plus de résistance mais d'affirmation. Et c'est ce que nous allons explorer dans le chapitre à venir.

Chapitre 6. Dire je en dépassant : résurgence et guérison

6.1. Dépasser les souffrances de la colonisation

Sommes-nous si loin
de la montagne à gravir?

Nos sœurs de l'Est, de l'Ouest,
du Sud et du Nord
chantent-elles l'incantation
qui les guérira de la douleur meurtrière de l'identité?
Notre race se relèvera-t-elle
de l'abîme de sa passion?

Je dis aux chaînes du cercle :
Libérez les rêves
comblez les vies inachevées,
poursuivez le courant de la rivière,
dans ce monde multiple,
accommodez le songe.
(Bacon, 2009 : 28)

La poète Joséphine Bacon endosse, dans ce poème, un rôle libérateur. Elle évoque à la fois les souffrances liées à la colonisation « douleur meurtrière » et le chemin à parcourir avant de se relever. « La montagne à gravir » me semble illustrer les obstacles à surmonter, l'emploi du verbe « guérir » va dans ce sens, il rejoint le vocabulaire de la guérison largement employé en contexte autochtone²³³. Après ce constat douloureux, Bacon convoque une parole performative. Elle utilise la dernière strophe de ce poème pour énoncer différentes libérations et apaisements. « Je dis aux chaînes du cercle : / Libérez les rêves » : ces deux vers figurent la volonté de la poète et une motivation d'écriture. Le poème accompagne une démarche réparatrice, il permet de briser des chaînes et de combler le fossé creusé par la colonisation. En effet, il est souvent souligné qu'un des effets

²³³ Précisons ici le terme de guérison. Je me réfère pour cela à l'usage de la Fondation autochtone de guérison, (corporation privée, sans but lucratif). Née en 1998 après la publication d'un rapport par le gouvernement canadien intitulé « rassembler nos forces. Le plan d'action du Canada pour les questions autochtones », cette fondation s'est vu dotée d'un budget de 350 millions de dollars canadiens pour « encourager et appuyer, à l'aide de contributions financières et de recherches, des initiatives de guérison communautaires conçues et réalisées par les Autochtones. Celles-ci visent le traitement des séquelles des abus physiques et sexuels subis sous le régime des pensionnats indiens au Canada, y compris les répercussions intergénérationnelles. [www.fadg.ca]. Jusqu'à 2012 cette fondation a donc, en privilégiant « une approche holistique », conseillé et soutenu quantité de projets de guérison mis en place par les communautés autochtones. Le mot de guérison est alors utilisé en référence au processus permettant de dépasser les conséquences traumatiques des pensionnats, afin qu'elles n'entravent plus l'épanouissement et l'équilibre de vie des individus autochtones.

dévastateurs des pensionnats fût la rupture dans la transmission intergénérationnelle²³⁴. On retrouve là un des leitmotifs de *Bâtons à message*, déjà formulé dans la préface, à savoir la perpétuation d'une culture. Mais si ce leitmotiv est souvent incarné par l'idée du texte comme une chambre d'écho des paroles des anciens, il me paraît ici plus précisément s'attacher au dépassement des souffrances subies.

Le texte est un moyen de recréer des liens entre ce qui a été éclaté, disséminé, par l'expérience coloniale. L'écrivaine Salish Lee Maracle commente son processus créatif en insistant sur son désir de trouver des connexions²³⁵ : « to create the webs between the disparate points of view, images, and stories, and to ensure that the end of the journey is the spiralling down to a moment of peace and recognition. » (Maracle, 2007 : 65). Le récit, représenté ici par l'image évocatrice du voyage, permet donc de réassembler ce qui a été disséminé. On peut penser à des pratiques culturelles, des contes et récits fondateurs, mais aussi des liens familiaux, une appartenance collective à une Première Nation. « These connections », nous dit-elle encore, « are seen as the creation of windows of opportunity for seeing the future and for transformation. » (Maracle, 2007 : 65). Avec Joséphine Bacon, Lee Maracle envisage donc la création littéraire comme un espace où imaginer l'avenir. « What the speakers / storiers do share is a common sense of direction and a common commitment to moving in the direction of discovering the unknown. » (Maracle, 2007 : 65), conclue-t-elle, soulignant alors la continuité entre la culture orale et la littérature écrite : les deux contribuant à la découverte de l'inconnu. Choisir de mettre en avant cette filiation littéraire, c'est comme le signale Keavy Martin dans sa thèse faire « acte de résistance, ou de guérison »²³⁶. La résurgence de l'oralité dans la littérature écrite, ou encore l'intérêt porté aux récits des anciens (Martin, 2012 : 63²³⁷), sont des façons d'aller au delà de la violente rupture coloniale. De même, bien que la notion d'oralité ne soit pas au cœur de la réflexion poursuivie dans cette thèse, je peux ici remarquer que la présence

²³⁴ Voir à ce sujet le rapport « Traumatisme historique et guérison autochtone » rédigé pour le compte de La Fondation Autochtone de Guérison par Cynthia C. Wesley-Esquimaux et Magdalena Smolewski.

²³⁵ MARACLE, Lee. Oratory on Oratory. In : *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, Smaro Kamboureli and Roy Miki, eds, 2007, p. 55-70

²³⁶ « Oral histories become acts of resistance, or of healing ». (Martin, 2009 :133)

²³⁷ L'essai de Keavy Martin se construit à partir d'une réflexion sur les récits traditionnels Inuits. Elle les lit comme porteurs d'une épistémologie critique. Elle va par exemple analyser le conte « The Curse of the Shaman » (en Inuit « unipkaaqtuat »), comme nous enseignent l'écoute des anciens (63). Sa lecture est double : le texte nous invite à écouter les anciens, et ainsi faisant, nous pouvons lire de façon éclairée les textes, et le monde.

de l'oral dans l'écrit peut être considérée comme une forme de résurgence textuelle. Je le développerai par la suite. Si cette question ne m'intéresse pas en tant qu'approche littéraire il me faut néanmoins admettre qu'elle est présente dans les écrits et préoccupations des écrivains.

Le poème de Joséphine Bacon, ainsi que les remarques de Lee Maracle et Keavy Martin m'invitent désormais à réfléchir à la notion de résurgence, laquelle nous le verrons, peut avoir plusieurs objectifs dont la guérison.

Ces notions sont présentes dans les différents textes de mon corpus. Elles transparaissent en filigrane, voire sont convoquées sans détour par les auteurs comme Léonora Miano qui, dans *Contours du jour qui vient* intitule un chapitre « Résilience ». Je choisis ici de considérer la résilience, en tant que capacité à surmonter un choc²³⁸, comme apparentée en effet à un processus de guérison tel que nous l'allons l'étudier dans ce chapitre. C'est donc en les considérant comme la résultante partielle de pratiques résurgentes que je considérerai ces deux notions. Elles correspondent à un dépassement des blessures infligées par la colonisation.

Ce sont les textes mêmes qui, à la manière du poème de Bacon cité précédemment, ouvrent un espace pour qu'émergent des voix résurgentes. Si j'ai, dans un premier temps, examiné comment ce que j'appelle les voix animistes mettent en place des stratégies de résistance contre les mécanismes de domination coloniale, je souhaite désormais observer la façon dont ces mêmes voix vont au delà. Autrement dit, après s'être positionnées en opposantes, les voix animistes s'affirment également en dépassant les traumatismes et se réappropriant leurs subjectivités. Par subjectivité j'entends ici sujet, lequel est pris dans un contexte animiste. La subjectivité est l'esprit, autrement dit ce qui n'est pas empêché par le corps physique. Pour revenir aux concepts abordés en introduction de ce travail, la subjectivité, en contexte animiste correspondrait alors à ce que Philippe Descola appelle l'intériorité.

En plus d'être présentes dans les textes du corpus, la résurgence et la résilience correspondent à des débats théoriques actuels. Le concept de résurgence est sollicité dans les études autochtones contemporaines, notamment par les chercheurs Jeff Corntassel

²³⁸ ANAUT, Marie. « Le concept de résilience et ses applications cliniques », Recherche en soins infirmiers, vol. 82, no. 3, 2005, pp. 4-11.

(Cherokee) ou Gerald Taiaiake Alfred (Mohawk)²³⁹. L'idée de résilience a fortement été à l'œuvre dans la littérature africaine francophone à la fin des années 90 comme en témoignent le projet *Rwanda, écrire par devoir de Mémoire*²⁴⁰, ou encore l'essai de Patrice Nganang *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine*²⁴¹. Ces textes interrogent la possibilité d'une écriture et d'une création postgénocide. Si les œuvres de notre corpus n'y sont pas liées directement, on y trouvera néanmoins des outils qui nous seront utiles. Et ce, notamment chez Nganang qui place la création au cœur de sa réflexion : « l'imagination est notre seul espoir » (297) écrit-il en clôture de son ouvrage.

En outre, cette partie de mon travail s'intéresse aux voix animistes. Nous examinerons la façon dont le concept de résurgence participe à l'affirmation de subjectivités qui, d'une manière ou d'une autre, sont travaillées par l'animisme.

Observons tout d'abord la résurgence comme une notion théorique – dans les études autochtones - qui s'ancre dans une pratique quotidienne et concrète. Elle correspond au fait de pratiquer des actes de la vie courante permettant de renouer avec l'autochtonie²⁴², va donc se traduire de façon très tangible. Dans le cadre qui nous intéresse, à savoir l'animisme, il s'agira de pratiquer des rituels, d'accorder de l'importance à des croyances et des façons d'être au monde dans des gestes simples. Ainsi, la poète Joséphine Bacon écrit, dans le recueil *Un thé dans la toundra Nipishapui nete mushuat*,

Toundra
Tu as vu naître ma famille
J'écoute ton cœur
Le tambour rythme ma vie
Je vis au présent le passé des ancêtres [...]
La tradition orale rassure mes peurs
de blanc-mémoire
À la tombée du jour j'atteins le cercle de la vie

²³⁹ ALFRED, Gérald Taiaiake ; CORNTASSEL, Jeff. *Being Indigenous : Resurgences Against Contemporary Colonialism*. In : *Government and Opposition*. 2005, vol 40, n°4.

²⁴⁰ En 1998, dix écrivains africains se sont rendus au Rwanda sur invitation de Nocky Djedanoum et Maïmouna Coulibaly, du Festival Fest'Africa de Lille. Ils se sont rendus sur les sites du génocide, ont rencontré les rescapés, et en sont revenus avec des œuvres de fiction. Parmi les plus connus figurent *Moisson de crânes* d'Abdourahman Ali Waberi, ou encore *Murambi le livre des ossements* de Boubacar Boris Diop.

²⁴¹ NGANANG, Patrice. *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*. Paris : Éditions Homnisphères, 2007, 311 p. (Collection Latitudes Noires).

²⁴² Apportons ici une nuance à propos des textes africains de notre corpus, interroger la notion, et voir comment celle-ci – telle que définie par la littérature théorique autochtone – peut s'adapter à la réalité décrite dans les textes. Il me semble que nous trouverons notamment des pistes de réflexions intéressantes dans les textes théoriques de Léonora Miano qui, pour la plupart, questionnent des enjeux de mémoire et de transmission. *Habiter la frontière* (L'Arche, 2012), *L'impératif transgressif* (L'Arche, 2016)

Je ne suis pas l'errante de la ville
Je suis la nomade de la Toundra. (56).

Les éléments de la culture innue, insérés dans le quotidien de la poète – jusque dans son battement de cœur -, illustrent la résurgence de référents culturels autochtones dans un mode de vie contemporain et urbanisé. Les deux derniers vers permettent en effet de pointer le lien entre l'habitat de la poète, la ville, et son territoire sacré, la toundra. Avec le tambour, la tradition orale, Joséphine Bacon continue de s'ancrer dans un lieu originel.

Dans les communautés, la résurgence se traduit très concrètement avec la pratique de l'innu-aïtun²⁴³. Dans la communauté de Maliotenam où j'ai effectué la majorité de mes terrains, j'ai pu rencontrer une femme qui - en plus d'occuper un emploi au centre culturel - avait à cœur de transmettre les savoirs anciens. Chaque hiver, elle et son mari construisent une tente selon la technique héritée des générations précédentes, avec des poêles à bois et un sol de sapinage. Ils peuvent ainsi y pratiquer des activités traditionnelles comme l'enfumage de la peau de caribou. Lors de ces rencontres, la famille invite voisins et amis à passer, pour perpétuer et partager un moment de culture innue. Il y a derrière ces gestes une volonté assumée de faire vivre l'innu-aïtun et de pallier à la disparition de gestes autrefois transmis de génération en génération. On retrouve certains de ces enjeux dans l'exemple cité précédemment. En effet, s'occuper d'une peau de caribou revêt à la fois un caractère spirituel, culturel, économique, social, et politique. Spirituel d'abord car Papakassik, le maître des caribous, est le plus vénéré des maîtres des animaux. Culturel ensuite, car cela permet la transmission de gestes concrets et dont l'usage se perd : comment nettoyer une peau sans l'abimer, avec quels outils, comment la fumer, la tanner, la coudre. Économique, parce qu'une peau de caribou peut se vendre assez cher. La question est ensuite de savoir s'il est possible de « faire de l'argent » avec un attribut d'un animal sacré. La femme dont il est question ici ne le souhaitait pas. Social, car l'évènement en lui-même (monter la tente, y pratiquer des activités) permet de créer du lien social. C'est une activité communautaire à laquelle sont conviés l'entourage mais aussi des gens de passages, tout comme moi. Enfin la portée de politique de ce geste tient dans l'intention qui y est mise au départ. Cette famille, qui tient à monter la tente tous les hivers, le fait afin de perpétuer une tradition qu'ils ne peuvent vivre aussi librement qu'ils le souhaiteraient

²⁴³ Pour rappel, l'expression « Innu-aïtun » désigne le mode de vie traditionnel semi-nomade des Innus, lequel était pratiqué avant la sédentarisation forcée et la mise en réserve.

puisqu'ils – engagés dans leurs activités salariées – ils ne peuvent pas passer de longues périodes dans le territoire. Ainsi monter la tente, pratiquer et transmettre l'innu-aitun est une façon d'aller à rebours de la sédentarisation forcée et de ses effets de rupture culturelle.

Dans les textes, cette résurgence en tant que pratique pourra s'incarner dans l'emploi de certains termes en innu-aimun ou en Douala. Ce sont des gestes d'écriture concrets : une parole non coloniale apparaît au sein du texte dans une langue qui n'est pas celle du colon. Je pense notamment ici à Léonora Miano qui choisit, dans *La saison de l'ombre*, de ne pas traduire des mots désignant des objets usuels quotidiens comme « betambi : sandales » « Elimbi : jour de la semaine » ou encore « Manjua : vêtements à franges, en fibres végétales, qui ressemble à une jupe, se porte en signe de lamentation. » (Miano, 2013 : 321). On peut d'ailleurs lire, dans une note de bas de page ajoutée au glossaire de ce roman : « Les noms des plantes ou arbres ne sont pas traduits, l'auteur ne connaissant pas toujours les termes français adéquats. Certaines autres notions ne sont pas expliquées pour les mêmes raisons, ou quand ce n'est pas nécessaire. » (Miano, 2013 : 231) ce faisant, l'écrivaine franco-camerounaise impose le douala comme langue de l'évidence. Elle assume son incapacité à traduire certains termes, et ne considère pas cela comme une entrave à la bonne compréhension du texte. Ce n'est donc pas tant une réflexion sur l'intraduisible qu'elle propose là mais plutôt une approche concrète d'un quotidien ancré contextuellement. Dans son essai *Impératif Transgressif*, l'écrivaine approfondit sa vision de l'usage des langues subsahariennes en littérature. Il « est, sans aucun doute, le deuxième élément de la libération de nos imaginaires » explique-t-elle. « Si les écrivains sont circonscrits à eux-mêmes en tant que personnages et ne peuvent créer qu'à partir d'un matériau intime, l'emploi de langues subsahariennes leur permettrait de se dire comme il est impossible de le faire dans d'autres langues. » (Miano, 2016 : 51) Au delà d'une évidence d'emploi (à telle réalité correspond tel terme), il s'agit pour Miano de trouver la juste expression de soi. L'usage d'une langue subsaharienne (ou autochtone, on pense alors aux recueils bilingues français / innu-aimun de Bacon et Mestokosho) participe alors au mouvement d'affirmation de soi porté par la dynamique de résurgence. En effet, l'usage d'une langue parce qu'il relève de la pratique et d'une dimension extrêmement concrète correspond aux procédés désignés par Cornassel et Alfred dans leur définition de la résurgence.

La dimension pratique de la résilience / guérison – en tant que dépassement d'un trauma – correspond à la façon dont l'individu va faire advenir ce dépassement. Ce peuvent ainsi être l'écriture et la spiritualité qui sont envisagées comme des activités cathartiques.

Nous verrons en effet comment l'écriture, en tant que geste, peut elle aussi accompagner un processus de guérison.

6.2. Spiritualité panindienne et guérison

Je souhaite ici ouvrir une parenthèse afin d'approfondir deux notions qui seront donc largement explorées dans le chapitre à venir : la spiritualité panindienne, son rôle dans les processus de « guérison », et les enseignements que nous pourrions en tirer dans notre étude des liens entre l'animisme et la résurgence.

Le chercheur Marc Fonda, dans son article intitulé « On the Origins and Spread of Panindian Spirituality in Canada »²⁴⁴, propose une lecture du panindianisme en tant que leadership indigène transcontinental²⁴⁵. J'en fais usage au cours de mon analyse. Pour Fonda, le panindianisme est à la fois liée à la spiritualité et à l'idée de « faire corps » entre différentes Premières Nations. Cette union permet de dépasser les ruptures engendrées par la colonisation et de guérir de ses traumatismes²⁴⁶.

La guérison est un processus qui concerne le dépassement des traumatismes liés aux pensionnats. La spiritualité panindienne telle que décrite ici par Fonda correspond à ce qui est également présenté par James B. Waldram dans un rapport publié par la fondation autochtone de guérison²⁴⁷ comme les approches autochtones de guérison : « issues de traditions anciennes de guérison qui ont été transmises au fil du temps et qui maintenant permettent d'affronter des problèmes psychiques, physiques et sociaux très contemporains. » Le chercheur explique encore que ces pratiques constituent « un lieu sûr du point de vue affectif pour des personnes perturbées qui peuvent relier leur peine au

²⁴⁴ FONDA, Marc. On the Origins and Spread of Pan-Indian Spirituality in Canada. In : *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. 2016/9, vol. 45, n°. 3, p. 309 - 334

²⁴⁵ SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989, 160 p.

²⁴⁶ Ces traumatismes ont été reconnus par les instances gouvernementales canadiennes, comme en témoigne la commission vérité et réconciliation, mise en place afin de réparer les dommages causés par les violences coloniales. À ce sujet, nous pouvons nous référer au chapitre 1 de cette thèse, notamment la sous-partie 1.4.3.

²⁴⁷ *La guérison autochtone au Canada : études sur la conception thérapeutique et la pratique*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2008, 321 p.

passé, à des faits historiques. » (Waldram pour la Fondation autochtone de guérison, 2008 : 7). Ainsi, le lien entre la guérison et la tradition résiderait dans l'appropriation symbolique d'outils comme la roue de médecine, et le « mode de vie holistique prôné comme un enseignement traditionnel positif. » (Waldram FAG, 2008 : 7). Cette approche de la guérison, comme « un processus continu d'auto-transformation » (Waldram FAG, 2008 : 8), va nous servir à interroger les textes de notre corpus : de quelle manière l'écriture, en tant qu'action performative, peut-elle permettre d'accéder à une certaine guérison ? L'animisme intervient ici par la place qu'il occupe dans le processus de guérison tel qu'entendu par Waldram. En effet, pour ce dernier, la guérison correspond « au rétablissement de relations sociales harmonieuses et saines [...]. La personne [...] s'est retranchée de sa famille, de ses amis, de sa communauté, voire même de son héritage culturel. ». (Waldram FAG, 2008 : 8) Nous retrouvons là deux éléments qui nous intéressent dans la construction de l'animisme en tant qu'épistémologie : sa dimension relationnelle qui relève du domaine social, et sa dimension culturelle qui fait écho à l'animisme en tant qu'ontologie, être au monde partagé par des membres d'une même tradition culturelle. Parmi les différents outils thérapeutiques employés dans les protocoles de guérisons des centres communautaires étudiés par Waldram, on trouve dans ce rapport sur « la guérison autochtone au Canada » : la conception thérapeutique et la pratique le recours à la spiritualité. Se basant sur des éléments holistiques comme la roue de la médecine ou la notion de Terre-mère, ces centres font appel à la spiritualité panindienne. Par ailleurs, il est important de remarquer ici que cette spiritualité, si elle est largement répandue, ne fait pas consensus au sein des communautés autochtones. Ainsi, Alfred comme Adéline qui m'ont accueillie à Mani-Utenam et Ekuanitshit désapprouvaient cette pratique, considérant qu'elle remplaçait et faisait donc disparaître les pratiques spirituelles innues.

L'idée d'un ensemble panindien, rassemblant les différentes Premières Nations sur tout le continent américain me paraît néanmoins aller de pair avec ma réflexion sur la résilience. Le paninindianisme repose sur l'idée que les différentes cultures autochtones des Amériques partagent certaines caractéristiques (Fonda, 2016 : 310). Si l'ère coloniale est venue perturber les routes commerciales et les relations entre les premières Nations, le fait de partager des pratiques matérielles tout comme des idées et des idéaux n'a pas été détruit (Fonda, 2016 : 310). La spiritualité panindienne, en tant qu'idéologie s'appuie sur ce fond

commun. En outre, Fonda relève que le mouvement de guérison dont il est question dans son article²⁴⁸ intègre des « innovations spirituelles » (Fonda, 2016 : 310) qui aident à construire une contre-idéologie. Cette dernière est tout autant une réaction à la façon dont les idéologies eurocentrées considèrent les pratiques et concepts religieux autochtones qu'une manière d'aider les individus autochtones souffrant des traumatismes du colonialisme à en guérir (Fonda, 2016 : 310). Fonda ajoute également que les mouvements de guérison offrent aux membres des Premières Nations une identité qui n'a pas été construite par une personne allochtone (Fonda, 2016 : 310). Nous revenons là à l'argument défendu en introduction de cette première partie selon lequel le processus colonial a pour effet la chosification de l'individu colonisé, sa fabrication par le colonisateur (Simard, 2003 ; Thérien, 1988). La spiritualité portée par les mouvements de guérison comme le « Healing movement » est alors une pièce du processus étudié ici, à savoir l'émergence de voix animistes qui ne sont plus noyées dans le maelstrom colonial. C'est dans la spiritualité panindienne, qui se fonde sur un substrat animiste, qu'apparaît ici le ressort résilient de cet être au monde. Le poème de Joséphine Bacon, étudié précédemment, ne disait-il pas :

Nos sœurs de l'Est, de l'Ouest,
du Sud et du Nord
chantent-elles l'incantation
qui les guérira de la douleur
meurtrière de l'identité? » (Bacon, 2009 : 28).

La référence panindienne est ici marquée par l'appartenance des « sœurs » aux quatre directions, et s'inscrit dans un questionnement sur la guérison des traumatismes coloniaux. La référence aux quatre directions relève précisément des pratiques partagées qui constituent le socle de l'idéologie panindienne. En effet, celle-ci n'est pas spécifiquement innue mais correspond plutôt à un fond commun applicable à des pratiques d'être au monde qu'on retrouve chez la plupart des peuples amérindiens. Cela correspond à l'idée d'un être en harmonie avec son environnement²⁴⁹. Les quatre directions sont présentes dans la roue de médecine. Cette roue, utilisée comme support spirituel dans les thérapies de guérison, est partagée en quatre quadrants qui correspondent à une géographie spirituelle

²⁴⁸ Si Marc Fonda élabore dans son article une réflexion à propos du Healing Movement, celui-ci est loin d'être le seul mouvement de guérison autochtone. Au Canada, comme aux États-Unis ou encore en Nouvelle Zélande, plusieurs mouvements ont été créés à différentes échelles : du simple centre communautaire à l'organisation internationale Healing Our Spirit Worldwide. Les uns comme les autres ont en commun de vouloir guérir les traumatismes et effets indirects mais dévastateurs de la colonisation (drogue, suicides, violences) par la résurgence de pratiques culturelles et spirituelles.

²⁴⁹ *La guérison autochtone au Canada : études sur la conception thérapeutique et la pratique*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2008, p. 67

divisée en quatre points cardinaux sacrés. Ces quatre directions sont celles vers lesquelles il faut se tourner avant chaque cérémonie. Si ces gestes se retrouvent assez généralement dans les cérémonies dites amérindiennes – comme celle à laquelle j’avais assisté au jardin des Premières Nations, à Montréal, et qui fonde l’intuition de recherche à l’origine de ces travaux –, il semblerait que ce soit dans le rituel Lakota de la tente de sudation (*sweat lodge*) qu’on les retrouve tout d’abord²⁵⁰.

Fonda appelle cela les « common spirituals beliefs » (Fonda, 2016 : 311). Dans le Healing Movement, ils reposent sur dix piliers²⁵¹ parmi lesquels nous retrouvons des caractéristiques de l’animisme tel que la notion anthropologique largement définie en introduction de ce travail. La spiritualité panindienne inclue ainsi la croyance en un être suprême et des esprits intermédiaires. Elle considère que l’humain est composé d’un esprit, d’une conscience et d’un corps; que les plantes, les animaux et les humains sont tous liés dans le monde physique et spirituel; qu’il y a donc un univers physique distinct de celui spirituel et que l’esprit existe avant et après le corps. Un des aspects de la spiritualité panindienne, propre à son usage à des fins de guérison, consiste en un présupposé lié à la santé : si le corps va mal, c’est que l’esprit souffre. Il faudrait donc, dans une conception holiste des choses, soigner l’esprit pour soigner le corps.

Au delà des parallèles évidents avec les principes fondateurs de l’animisme, ce qui m’intéresse dans cette spiritualité panindienne telle que présentée dans l’article de Fonda, c’est la façon dont elle ménage un espace à habiter, où vivre. Le processus de guérison – soutenu par la démarche spirituelle – s’accompagne d’une idéologie spatialisée. « Land is being reterritorialized » écrit Fonda. Dans cette spiritualité, la relation au territoire

²⁵⁰ DESAULNIER TURGEON, Sébastien. *Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*. Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2010, p. 54.

BUCKO, Raymond. *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge*. Lincoln / London : University of Nebraska Press, 1998, p. 55.

²⁵¹ « 1. Belief in the Supreme Creator and lesser spirituals beings;
2. Belief that humans have a tripartite nature of spirit, mind and body;
3. The idea that plants, animals and humans are all part of the spirit world, which exists side-by-side and intermingles with the physical world;
4. Spirits exist before coming to a physical body and will exist after it dies;
5. Illness affects the body, mind, and spirit;
6. Wellness is about harmony among body, mind, and spirit;
7. Unwellness is disharmony among these three aspects of the self ;
8. « Natural unwellness is caused by the violation of a sacred or tribal taboo »;
9. « Unnatural unwellness is caused by witchcraft »
10. Each person is responsible for their own wellness. » (Fonda, 2016 : 311)

traditionnel est un élément fondamental. Pour les individus qui vivent en ville, ou même dans des réserves, la pratique spirituelle permet de recréer une relation symbolique avec ce territoire (Fonda, 2016 : 321). « Belief in the sanctify of Mother Earth is a way of sustaining spiritual and symbolic links to the land, especially when people are separated from reserve or traditional lands, while living in urban settings. » (Fonda, 2016 : 322). Soulignant la dimension relationnelle²⁵² de cette croyance, il ajoute : « Moreover, ideas such as the Creator and Great Turtle Island are evidence of a strategy of negotiation and deep symbolization that emphasizes a common relationship ties » (Fonda, 2016 : 322). L'île de la Grande Tortue est à la fois un lieu géographique (le continent américain dans son entièreté) et symbolique. Elle est le lieu du panindianisme et fonde une affirmation autochtone amérindienne.

« Je reviendrai nommer l'île / lui redonner son histoire / son nom ne sera plus inégal » écrit la poète Natasha Kanapé Fontaine (2016 : 78). Dans ces vers, nous retrouvons le leitmotiv de la poésie performative : les poètes écrivent leur version de l'histoire (CF *L'histoire des vaincus* de Nathan Wachtel). J'y lis également un désir d'équité qui, à mon sens, ne relève pas seulement du rapport de force historique mais aussi de la volonté de faire peuple, au sein de l'île. Il me semble que court ainsi, dans toute la poésie de Natasha Kanapé Fontaine, ce mouvement panindianiste. Il s'agit d'unir par la spiritualité le rapport territoire et la revendication politique. Nous avons d'ailleurs vu dans le chapitre précédent que chez Kanapé Fontaine, plus encore que chez Bacon et Mestokosho, est présente l'idée de revendication. Ses textes font écho à l'article de Fonda qui perçoit l'identité et la spiritualité panindienne comme une singularité internationale aidant à définir ce qu'est « l'indigénéité » dans un monde postcolonial (Fonda, 2016 : 328)²⁵³. L'identité et la spiritualité sont une façon de faire communauté. Mais aussi nous dit Fonda : « It was noted that many aboriginal communities are using the idea of a connection to the land as a means or distinguishing themselves from dominant societies as well as it being the basis for legal claims for title and rights. » (Fonda, 2016 : 328). Cette dernière assertion résonne là encore avec la poésie de Kanapé Fontaine dont nous avons vu précédemment qu'elle liait revendication politique territoriale et rhétorique animiste. La spiritualité panindienne telle que définie par Fonda, et entendue par une institution autochtone comme la Fondation

²⁵² Et j'entends ici le terme « relationnel » dans son acception de « faire relation, faire communauté », voire même composer une communauté de revendication.

²⁵³ « If tied to the international movement to define « indigeneity » in a post-colonial world, one could argue that pan-Indian identities and spirituality have a very long reach. »

Autochtone de Guérison, recoupe les enjeux établis jusqu'ici dans notre étude de l'animisme. Voilà pourquoi j'y aurai ici recours pour étayer ma réflexion.

Avant de refermer cette parenthèse, il me semble important de préciser ceci : je pourrais également explorer différents exemples de liens entre la spiritualité et l'idéologie panafricaine. Il en existe : le Kefrisme, le Mâât, le Rastafarisme pour n'en citer que quelques uns²⁵⁴.

Seulement, contrairement au corpus Innu, je ne trouve que peu si ce n'est aucune référence à une spiritualité faisant référence au panafricanisme, ou approchant, dans les textes de Léonora Miano²⁵⁵ ou Sami Tchak. Il y a bien quelques allusions à l'afrocentrisme dans la trilogie africaine de Léonora Miano, mais elles ne me semblent pas assez importantes dans le corps du récit pour mériter d'être analysées ici. L'intrigue de *La saison de l'ombre* se déroule à l'époque précoloniale, ce qui implique que la notion de panafricanisme en soit absente. Quant au roman de Sami Tchak, *Al Capone le Malien*, il se concentre davantage sur les relations de pouvoir et de représentation entre l'Afrique et l'Occident et laisse de côté cet aspect de la pensée du continent.

Voilà pourquoi je choisis ici de ne pas approfondir cet aspect, pourtant intéressant, de la question. À noter cependant que l'Ubuntu en tant que philosophie d'origine bantoue « fondée sur une vision du monde relationnelle »²⁵⁶ utilisée dans un premier temps par Desmond Tutu dans l'Afrique du sud post apartheid à des fins de réconciliation et de guérison, puis étendue et adoptée dans les milieux internationaux solidaires comme épistémologie et pratique, nous montre une voie à suivre. L'usage de l'Ubuntu dans un

²⁵⁴ Parmi les pistes à explorer nous pourrions, entre autre songer à la fête de Kwanza (fêtée aux Etats-Unis pour valoriser les racines africaines des afro-américains), le Kefrisme (la valorisation de l'héritage et la religion égyptienne antique théorisée notamment par Théophile Obenga), le rastafarisme ou encore le Mâât (ces deux derniers étant d'ailleurs sollicités par Léonora Miano dans ses romans afropéens, notamment au travers du personnage d'Amandla, présent dans ses romans *Tel des astres éteints* (Plon, 2008) et *Crépuscule du tourment* (Grasset : 2016).

²⁵⁵ Du moins, à ce propos, dans les textes du corpus choisi. Cela occupe une part importante de certains de ses autres romans : *Tels des astres éteints* ou encore *Crépuscule du tourment*.

²⁵⁶ MUROVE MUNYARADZI, Felix. L'Ubuntu. In : *Diogène*. 2011/3, n° 235-236, p. 44-59

Dans ce même article, Félix Murove Munyaradzi décrit l'Ubuntu comme une éthique dont l'« apport principal consiste à affirmer qu'en tant qu'êtres humains, nous dépendons d'autrui pour atteindre un bien-être optimal [...] la définition de l'Ubuntu comme facteur humanisant rejoint l'idée que l'humanité est la condition existentielle préalable de notre lien avec nos semblables ». Selon cette définition, on comprend bien comment l'Ubuntu a pu servir un programme de réconciliation post-apartheid. En effet, selon le principe édicté par le proverbe zoulou : « Umuntu ngomuntu ngabantu – un individu est individu à cause des autres individus. Il s'ensuit que manquer d'humanité envers autrui est considéré comme une absence d'humanité ou d'Ubuntu et qu'en conséquence quelqu'un qui ne posséderait pas l'Ubuntu ne pourrait pas être considéré comme un être humain à part entière. » (Murove Munyaradzi). Ce qui, en soi, rend impossible la hiérarchisation entre « race blanche » et « race noire », institutionnalisée pendant l'apartheid sud africain.

processus politique construit au quotidien, est l'illustration concrète d'un être au monde comme outil de résilience.

Dans la partie précédente, nous avons exploré l'idée de territoires animistes. Les œuvres littéraires se faisaient textes à habiter, territoires textuels. Avec le concept de résurgence, je souhaite désormais observer la façon dont les romans et recueils de poèmes étudiés mettent en scène où plus directement se fondent comme des pratiques à expérimenter.

L'animisme en tant que pratique se vit au travers de gestes quotidiens, de modes relationnels, de rituels. Et c'est ce qui sera convoqué ici : une pratique à habiter par le texte, dans le texte. C'est dans cet espace performatif de l'écriture que se niche la poétique animiste, dans ce qui émerge de l'accolement entre le texte, le spirituel mis en scène et le discours politique produit.

Ni retour aux traditions, ni pensée réactionnaire, je défendrai ici l'idée que la résurgence est une façon pour l'individu de retrouver une subjectivité assumée et apaisée. À la différence de la résistance étudiée dans le chapitre précédent, la résurgence se construit non pas dans un processus d'opposition, de lutte ou de fuite mais selon une volonté d'acceptation et de dépassement.

Je propose donc d'interroger la façon dont le processus de résurgence participe à la construction de voix animistes. Comment celui-ci, en tant que pratique, permet d'aménager un espace décolonial au sein duquel vont émerger des subjectivités animistes.

6.3. La résurgence, mise en scène dans les textes d'une pratique quotidienne, politique et décoloniale.

La résurgence est un concept clef de la pensée décoloniale autochtone contemporaine. Je fais maintenant appel, dans le processus de ma réflexion, aux textes théoriques des penseurs Mohawk et Cherokee Gerald Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel. Néanmoins, si cette notion se construit comme une théorie politique propre aux enjeux amérindiens, elle me semble trouver quelques échos du côté des analyses menées par Léonora Miano dans son dernier essai *L'impératif transgressif*. Je souhaite proposer un dialogue entre les éléments de définition de la résurgence proposés par Taiaiake Alfred et Corntassel, les remarques de Miano et leurs diverses illustrations dans les textes du corpus. Parce que

cette approche va principalement côtoyer la notion de guérison (telle que définie précédemment) et qu'elle me semble absente du roman de Sami Tchak, *Al Capone le Malien* ne figurera pas dans mes analyses suivantes.

Enfin, ne perdant pas de vue ma question de recherche initiale, c'est toujours à travers le prisme de l'animisme que je souhaite questionner la notion de résurgence. En quoi celle-ci participe-t-elle à l'élaboration d'une subjectivité animiste?

Jeff Corntassel, dans son article *Re-Envisioning Resurgence*²⁵⁷, définit la résurgence comme un ensemble de pratiques et d'actes quotidiens pluriels qui permet de renouer avec l'autochtonie. Il écrit ainsi : « Through ceremony or through other ways that Indigenous peoples (re)connect to the natural world, processes of resurgence are often contentions and reflect the spiritual, cultural, economic, social and political scope of the struggle. » (Corntassel, 2012 : 88). L'expression « r(e)connect », qui place donc la résurgence à l'origine d'une démarche de reconnexion, me semble répondre ici à cette idée de rupture dans la transmission intergénérationnelle causée par la colonisation et notamment le drame des pensionnats²⁵⁸.

La résurgence est donc, plus qu'une notion précise, un objectif relevant de la lutte décoloniale²⁵⁹, et qui s'appuie sur un ensemble de procédés dont les implications sont multiples : spirituelles, culturelles, sociales, économiques et politiques (*ibid*). C'est ce caractère holistique de la résurgence que souligne Corntassel, lorsqu'il cite la chercheuse Mohwak Patricia Monture-Angus : « if colonization is a disconnecting force, the resurgence is grounded in the complex interrelationships between, land culture and community »²⁶⁰. La résurgence se situe dans l'articulation entre le territoire, la culture et la communauté. C'est en cela qu'elle possède un caractère holistique, d'implication générale, et qu'elle résonne avec l'être au monde autochtone.

Parce que la colonisation s'est appliquée à rompre le maillage territorial, culturel et social, la résurgence – en tant que processus de retour, de renouvellement – consiste en une sorte de maillage (Corntassel utilise le terme « reconnexion ») de ce qui a été rompu. C'est donc cet ensemble, que je nomme maillage, à savoir un entrêlement de différentes pratiques,

²⁵⁷ CORNTASSEL, Jeff. *Re-Envisioning Resurgence : Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self Determination*. In : *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. 2012, Vol.1, n°1, p. 86-101

²⁵⁸ CF p.52 - 53

²⁵⁹ Si Corntassel utilise seulement le mot « struggle », je suppose ici – m'inspirant du propos de l'article dont est issue cette citation – qu'il s'agit de la lutte décoloniale.

²⁶⁰ CORNTASSEL, Jeff ; WOONS Marc (dir.). Préface. In : *Restoring Indigenous Self Determination, Theoretical and Practical Approaches*. Bristol : Marc Wood, E-International Relations, 2014, p. 1-3

reliées les unes aux autres et qui font société, que la résurgence vient réparer. Complexe et ample, ce mouvement joue tant au niveau individuel qu'à celui d'une guérison communautaire à l'échelle des Premières Nations²⁶¹.

Le recueil de Rita Mestokosho *Je suis née de la pluie et de la terre* s'ouvre sur ce poème intitulé « Innu » :

Imprégné jusque dans ta chair
par cette odeur unique des bois
tu vis seul dans tes pensées
mais par ta façon d'être et d'agir
je sens que tu regrettes ta façon de vivre.

Dois-je rallumer le feu sacré?
Mais toi rallume mon cœur
Pour que mon esprit se porte mieux

Ton message est celui de protéger la terre
Je la protégerai aussi longtemps que je vivrai avec elle
Mais je n'oublierai pas d'apprendre
Et de partager aux autres
Ton message si divin...
(Mestokosho, 2010 : 15)

Si nous suivons la réflexion de Corntassel, l'enjeu de la résurgence se trouve dans la reconnexion à un mode de vie nié par la colonisation, et avec lui une identité, une forme de dignité perdue. Le poème de Mestokosho me semble porter en lui les marques de cette réflexion. Notons tout d'abord qu'il ouvre le recueil et s'intitule « Innu », ce qui désigne à la fois le nom du peuple de la poète mais signifie aussi dans sa langue, l'innu-aitun, « humain ». Adressé à un interlocuteur dont l'identité est laissée à la discrétion du lecteur, mais dont on suppose qu'il est autochtone (« odeur unique des bois » / « protéger la terre »²⁶²), ce texte annonce d'emblée son sujet : le peuple Innu, son humanité. Les différents éléments énumérés par Corntassel dans sa définition de la résurgence s'y retrouvent. Le mode de vie quotidien est illustré par l'expression : « ta façon de vivre ». L'étroite relation à la nature se traduit dans les vers : « imprégné jusque dans ta chair / par cette unique odeur des bois ». La spiritualité est présente avec « le feu sacré » et « ton message si divin », tandis que la communauté transparait derrière les mots : « partager aux

²⁶¹ Ici encore, je m'appuie sur le texte de Corntassel. Voilà pourquoi mes remarques concernent le contexte amérindien. Je développerai par la suite des applications du concept de résurgence aux textes de Léonora Miano.

²⁶² Comme l'enseigne un autre poème tiré du même recueil et intitulé « Gardien de la Terre », Rita Mestokosho considère que son peuple se doit de protéger la Terre.

autres ». La poète endosse le rôle d'intermédiaire, elle se charge de porter un message spirituel à son peuple.

« Dois-je rallumer le feu sacré? » interroge-t-elle en milieu de texte. L'idée de retour, de quête d'un être au monde disparu parcourt le poème. Ce sont ces regrets d'un mode de vie et la volonté de « rallumer le feu sacré » afin de trouver l'apaisement que nous allons désormais chercher à lire dans notre corpus.

L'article de Jeff Corntassel et Taiaiake Alfred, intitulé « Being Indigenous, Resurgences against Contemporary Colonialism »²⁶³, pose les jalons d'une réflexion théorique à partir de laquelle développer mes analyses. Le cheminement des deux penseurs dans ce texte suit une logique que j'ai également fait mienne dans ce travail : avant de théoriser les modes d'actions décoloniales, il convient de rappeler les rouages de l'aliénation coloniale. Leur réflexion est novatrice²⁶⁴ en ce qu'elle s'attarde sur le colonialisme contemporain. Pour Corntassel et Alfred, ce « contemporary colonialism » est plus sournois que celui du siècle précédent car il a pour objectif de nier l'idée même d'autochtonie²⁶⁵. Il ne s'agit pas non plus de s'attaquer aux Premières Nations en tant que *corps* / individus mais en tant que *peuples* / communauté (Corntassel, Alfred, 2005 : 598) et ce « through the erasure of the histories and geographies that provide the foundation for Indigenous cultural identities and sense of self ». (*ibid*, 598). Ce n'est plus la meurtrissure directe des individus causée par la déportation dans les réserves puis les pensionnats qui est ici dénoncée mais la transformation d'un récit communautaire, l'effacement autant d'une histoire que d'une géographie²⁶⁶. À la croisée des différents lieux d'application du processus résurgent émerge une conscience de soi, enjeu principal de ce mouvement émancipateur. Les notions travaillées par Corntassel et Alfred, tout comme par Miano d'ailleurs, vont dans le sens d'un apaisement individuel qui passe par un accord avec l'identité culturelle de chacun.

²⁶³ ALFRED, Gérald Taiaiake ; CORNTASSEL, Jeff. Being Indigenous : Resurgences against Contemporary Colonialism. In : *Government and Opposition*. 2005, vol 40, n°4, p. 597 - 614

²⁶⁴ On observe ici un dépassement de l'idée de chosification du colonisé telle que définie par Albert Memmi, entre autres, et présenté dans la première partie de ce travail (1.4).

²⁶⁵ Le terme employé par les deux intellectuels est « indigeneity », il me semble qu'on pourrait le traduire par « indianité », ou « autochtonie ». Ce dernier me paraît le plus adéquat en ce qui recouvre l'idée de primauté sur un territoire.

²⁶⁶ On retrouve ici le nœud conceptuel qu'est l'attachement au territoire. Comme nous l'avons vu précédemment la majorité des enjeux explorés dans ce travail reviennent constamment – dans le cas amérindien – à la relation au territoire, premier lieu de l'expérience coloniale et de la lutte contre cette dernière. À cela s'ajoute la question de l'indianité urbaine, on pense là à la remarque de Marc Fonda qui – dans l'article cité en amont – explore le recours à la spiritualité panindienne comme un espace de reconnexion au territoire pour les individus Autochtones vivant en ville (Fonda, 2016 : 320).

Les uns comme les autres plaident pour une conscience de soi ni aliénée ni dépossédée de sa culture originelle²⁶⁷. Ce sont ces orientations théoriques qui vont me permettre de revenir à ma réflexion sur la subjectivité animiste interrogée dans cette partie.

Pour construire leur théorie, Corntassel et Alfred commencent par s'interroger sur l'identité amérindienne contemporaine. Ils la définissent comme « une pure construction de l'état, elle participe à ses tentatives pour assimiler progressivement les Premières Nations dans ses propres système constitutionnels et corps politiques, et ce depuis l'indépendance canadienne »²⁶⁸ (*ibid*, 598)²⁶⁹. Pour Corntassel et Alfred, s'identifier tant qu' « aboriginal » et non pas « indigenus » revient à répondre aux injonctions de l'État canadien (*ibid*, 598). Ils désignent cela avec l'expression « being incidentally Indigenous ». *Incidentally* : désigner par le hasard, l'aléatoire, une identité « aborigène » qui ne serait que le fait d'une volonté gouvernementale, c'est souligner l'importance de la volonté individuelle dans le processus de résurgence.

Ce mouvement d'adéquation à *l'indigeneity* dont parlent Corntassel et Alfred englobe différentes étapes, qui toutes participent au processus résurgent. Il s'agit avant tout, nous l'avons évoqué, d'un ensemble de pratiques. Définies comme les différentes étapes d'un mouvement de libération de l'aliénation coloniale (*ibid*: 613) par les deux chercheurs, ces pratiques permettent d'aménager des espaces de résistance. À la différence de l'argument mené dans la partie précédente de ce travail, il est plus ici question de créer des espaces en dehors du système colonialiste que de le contrer frontalement, de s'y opposer. C'est en ce sens que Corntassel et Alfred considèrent les différents usages résurgents comme des « strategies for resisting » (*ibid*, 599). Ces pratiques s'opèrent à différents niveaux. Plutôt que de dicter un mode d'emploi précis de ce que devrait être la résurgence, les deux chercheurs, esquissent la silhouette d'un mouvement émancipateur composé d'une multitude de chemins possibles (*ibid*, 613).

Cela répond, de fait, à la complexité et l'étendue de ce que recouvre la notion d'autochtonie : « given that Indigenous identities are (re)reconstructed at multiple levels –

²⁶⁷ Par culture originelle j'entends culture pré-coloniale, même si ni Corntassel et Alfred, ni Miano ne cultivent un fantasme de pureté authentique et affirment au contraire que revenir à une culture dépouillée de toute influence coloniale serait un non-sens historique. C'est d'ailleurs tout le sujet du premier recueil de Léonora Miano *Habiter la frontière* (L'Arche, 2012).

²⁶⁸ «purely a state construction that is instrumental to the state's attempt to gradually subsume Indigenous existences into its own constitutional system and body politic since Canadian independence »

²⁶⁹ J'ai déjà évoqué cet argument, défendu notamment par Jacques Simard dans son essai *La réduction : l'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui* (Septentrion, 2003)

global, state, community, individual – it is important to recognize these multiple sites of resistance to state encroachment » (*ibid*, 600), écrivent-ils encore. Ce sont ces différents niveaux d’incarnation du geste résurgent qui m’intéressent. Comme dans cette première strophe du poème « Feu de rocher » de Rita Mestokosho qui décrit une démarche de reconnexion avec la nature :

J’ai appris à lire entre les arbres
À compter les cailloux dans le ruisseau
À donner un nom à tous les métaux
tel que le quartz ou le marbre. (Mestokosho, 2014 : 43)

On ne lit nulle mystique dans ces quelques vers, seulement des gestes concrets : apprendre des noms, compter des pierres, comprendre la forêt. En revanche, lorsqu’on s’attarde, on y retrouve des leitmotifs déjà évoqués dans ce travail et qui font écho à la démarche épistémologique de Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel : l’apprentissage et la dénomination du territoire. Au travers des mots, le lien avec le territoire se reconstitue²⁷⁰. La poésie de Mestokosho, qui s’ancre profondément dans la relation au territoire sacré, est une illustration éloquente d’une forme de résurgence. Elle met en scène à la fois une pratique et une connaissance. J’ai déjà fait référence à cette femme Innu rencontrée à Mani-Utenam et qui chaque hiver plante sa tente dans sa cour arrière. Elle est également guérisseuse traditionnelle, a reçu son savoir d’une ancienne de la communauté, le cultive et le partage avec ses contemporains. Sa pratique de la guérison se constitue de gestes très concrets : aller dans le bois, reconnaître les plantes, les récolter puis les préparer de telle ou telle façon afin de guérir tel ou tel maux. C’est cette articulation entre la relation au territoire, la perpétuation d’une culture par le partage d’une connaissance héritée, et la notion de guérison qui me semble également être retranscrite par Mestokosho.

La question qui nous intéresse ici, à savoir le processus résurgent comme mode d’émergence d’une voix animiste, me paraît prise en charge par la strophe qui clôt ce poème. Après avoir décrit différents apprentissages (chaque strophe commence par l’anaphore « j’ai appris »), Mestokosho écrit :

Mais c’est uniquement sous un feu de rocher
à l’abri d’un hiver froid et solitaire
que j’ai entendu les battements de la terre
Et c’est là que j’ai appris à écouter. (Mestokosho, 2010 : 43)

La pratique de gestes en lien avec le territoire couplée aux notions d’apprentissage,

²⁷⁰ CF chapitre 3 Territoires de l’animisme

d'écoute et de connaissance amène la poète à un savoir intime. Cette dernière strophe laisse entendre qu'il lui a fallu la solitude et un certain dépouillement pour « apprendre à écouter ». Le poème reste évasif quant à l'objet de son écoute : peut-être les battements de la Terre, semblables alors aux battements de son cœur, métaphore filée d'une intériorité qui se vit dans une reconnexion entre soi et le territoire originel.

Dans la résurgence se joue la déconstruction d'une aliénation coloniale à tous les niveaux (*ibid* : 599), ainsi que la rupture avec un système oppressif qui enserre chaque sphère intime et collective de l'individu autochtone. C'est pour cela qu'il est nécessaire de passer par un ré-apprentissage pour retrouver la « conscience de soi » (*sense of self* en anglais) (*ibid* : 598).

Réapprendre, c'est donc réinjecter des pratiques dans sa vie courante. La résurgence fait intervenir des processus qui se situent dans l'investigation des réalités quotidiennes. Elle peut être mise en place par tous les individus autochtones et ce dans leur vie de tous les jours. Lors de mon séjour à Ekuanitshit, j'ai observé de façon quasi quotidienne des processus de résurgence : refuser la demande du permis de chasse mais continuer à chasser et trapper, désigner la faune et la flore avec des termes en innu-aitun, donner à la nouvelle génération des prénoms innus et leur transmettre la langue ainsi que tanner les peaux des bêtes à la manière traditionnelle (il n'est pas rare de croiser une peau de castor qui sèche au soleil d'hiver à côté d'une chaise en plastique sur la terrasse). Ce qui pourrait passer pour une description exotisante me semble au contraire témoigner de micro-résistances qui, dans leur ensemble, constituent un mouvement se dérochant au colonialisme contemporain. Il ne s'agit pas d'abandonner tout travail et vie sédentaire pour retourner vivre dans un tipi dans les bois mais de perpétuer de façon consciente des gestes, une langue, des noms, tout ce qui forme la moelle du peuple Innu. Cette même moelle dont parle Joséphine Bacon dans ce poème déjà cité : « je me suis faite belle / pour qu'on remarque / la moelle de mes os, survivante d'un récit / qu'on ne raconte pas. » (Bacon, 2009 : 82).

Le poème de Mestokosho parcourt, strophe par strophe, ce procédé d'apprentissage. Posant des gestes successifs, elle finit par atteindre la connaissance d'elle-même. Cette « conscience de soi » émerge lorsque la poète est suffisamment illuminée pour contourner le mensonge du « récit colonial ». Ainsi, selon Corntassel et Alfred :

when lies become accepted and normal, the imperative of the warrior is to awaken and enliven the truth and to get people to invest belief and energy into that truth. The battle is a spiritual and physical one fought against the political manipulation of the people's own innate fears and

the embedding of complacency, that metastasizing weakness, into their psyches. (*ibid* : 603)

En considérant la colonisation comme un récit mensonger duquel il faut s'extirper, Corntassel et Alfred rejoignent Emma Larocque pour qui il est nécessaire de « réveiller ceux qui sont endormis » (« As writers we are impelled to disturb any people who are sleeping. » Larocque, 2010 : 95). Pour cette écrivaine, tel est d'ailleurs le rôle des écrivains et intellectuels autochtones, cette même fonction de « warriors » proposée par Corntassel et Alfred. En filant la métaphore de la bataille, les deux chercheurs soulignent la dimension active de ce combat : l'aliénation est telle et l'ennemi si présent que chaque individu qui souhaite s'en défaire doit s'engager *corps et âme* dans cette lutte. Si j'utilise ici une expression qui fait sens dans ma langue, je remarque que les termes « spiritual and physical » employés par Corntassel et Alfred désignent plutôt les notions d'esprit et de corps, qui se rapprochent alors de la différenciation entre ces deux éléments de l'individualité qui est faite dans l'animisme (tel qu'on le conçoit dans ce travail). L'emploi du terme « physical » me paraît faire référence à la dimension concrète, matérielle de ce combat. En outre, pour Taiaiake Alfred recouvrer une bonne forme physique, une bonne santé, fait partie du procédé de résurgence. Le diabète, l'obésité ou les problèmes d'addiction à la drogue et l'alcool sont directement hérités du colonialisme²⁷¹. Par ailleurs, plutôt que les termes d'esprits et de corps, ce sont les notions d'intériorité et de physicalité, telles que formulée par Philippe Descola, qui me semblent être les plus pertinentes en contexte animiste.

La réflexion d'Alfred et Corntassel à propos de la faiblesse intériorisée dans la psyché même des individus est empruntée à Fanon cité dans la suite du texte. Ils s'inscrivent donc dans le sillon réflexif d'une pensée décoloniale qui considère tout autant l'individu que le structurel. En effet la décolonisation est un processus qui concerne tout autant les systèmes et structures institutionnelles telles que les états, les universités et autres lieux de savoirs, que les individus dans leur unicité. Lorsque Ngugi Wa Thiong'o écrivait qu'il fallait « décoloniser l'esprit »²⁷², il évoquait l'esprit, la pensée, la mentalité, qui se forge en chacun. Le processus décolonial est donc aussi à la portée / de la responsabilité de tout un chacun. C'est par ailleurs la même thèse qui est défendue par Fanon dans *Peaux noires*

²⁷¹ ALFRED, Gérald Taiaiake. *Peace, Power, Righteousness : an Indigenous Manifesto*. Don Mills, Ontario : Oxford University Press, 1999, 174 p

²⁷² Tel est le titre de la traduction française publiée aux éditions La Fabrique en 2011.

masques blancs, lequel démontre l'aliénation coloniale au niveau de la psyché.

Mais cette remarque de Corntassel et Alfred nous invite également à revenir à des notions clefs abordées en introduction de ce travail. Avec la remise en question de la notion de vérité telle que livrée par le récit colonial, Corntassel et Alfred font écho au présupposé premier de ma recherche : la notion de savoir situé telle que défendue par l'écrivain Basil Johnston qui – rappelons le – est présentée ainsi :

When an Anishinaubae says that someone is telling the truth, he says « w'daeb-awae. It is at the same time a philosophical proposition that, in saying, the speaker casts his words and his voice only as far his vocabulary and his perception will enable him. In so doing the tribe was denying that there was an absolute truth.²⁷³

Dans le cas du processus de résurgence, l'idée que toute vérité est subjective se charge d'un enjeu politique.

En outre, plus que la question d'une vérité à remettre en cause, c'est le procédé proposé par Corntassel et Alfred qui fait écho à ma problématique de recherche. Comme je le soulignais précédemment, les deux chercheurs insistent sur la dimension d'implication du processus de résurgence, afin de se désaliéner il importe d'investir croyance et énergie dans cette vérité (« invest belief and energy into that truth », *ibid* : 603).

Le vocabulaire employé, « belief », « energy », appuyé ensuite par l'expression « spiritual battle », nourrit ma réflexion sur le processus de résurgence comme mode d'affirmation de subjectivités animistes. En effet, en sus d'une volonté personnelle de pratiques, il s'agit pour Corntassel et Alfred d'inciter les autochtones à développer une sorte de foi personnelle. Je n'entends pas le terme foi dans un sens christianisé mais plutôt comme une confiance personnelle à l'égard d'une force extra-individuelle. À ce sujet, Marie-Pierre Bousquet écrit, en introduction de l'ouvrage collectif *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*²⁷⁴, que « du point de vue autochtone, les notions de force, d'énergie et de pouvoir expriment une appréhension du religieux en tant que source primordiale de puissance. » (Bousquet, 2012 : 8). Ce sont ces dynamiques de force, énergie et pouvoir qui apportent un surplus de sens aux gestes pratiqués quotidiennement. Il importe d'avoir confiance dans le fait que ces pratiques, ici animistes, s'inscrivent dans un mouvement d'épanouissement de l'individu. En injectant une pratique spirituelle dans

²⁷³ Cité par Renate Eigenbrod, (2005 : 4)

²⁷⁴ BOUSQUET Marie-Pierre, CRÉPEAU R. Robert, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris : Karthala, 2012, 448 p.

le quotidien²⁷⁵ les individus peuvent alors dépasser la violence coloniale dont ils ont été victimes.

Le réveil évoqué tant par Emma Larocque que Corntassel et Alfred est alors conséquent à la reconnexion avec une spiritualité. C'est ainsi que lors de l'évacuation de Standing Rock, on a pu voir se multiplier sur les réseaux sociaux des appels à brûler de la sauge ou du tabac, faire une prière²⁷⁶. Après plus d'un an d'occupation, les différents campements de Standing Rock ont été évacués les 22 et 23 février 2017 par les forces de l'ordre américaines, suite à l'ordre du gouverneur du Dakota du Nord donné en novembre 2016. Si une partie des protestataires avait alors quitté les campements, une centaine de personnes, notamment des occupants d'Oceti Sakowin, un campement central dans la protestation, sont restées jusqu'à l'arrivée de la police. L'évacuation a été violente : les structures d'habitation et de vie quotidienne ont été détruites par des bulldozers, une explosion a fait deux blessés, et 47 arrestations ont été dénombrées. Les dernières installations ont ensuite été incendiées par les occupants eux-mêmes, en signe de rituel de nettoyage. Cette évacuation était relayée en temps réel par plusieurs activistes via les réseaux sociaux et l'outil de streaming vidéo Facebook live. Ce sont sur ces pages qu'étaient relayés les appels aux prières et aux gestes d'apaisement, en signe de soutien aux activistes restés sur place.

En partageant ces gestes d'apaisement et de solidarité, les *waters warriors* et leurs soutiens forment une communauté virtuelle et éphémère qui repose sur une pratique panindienne (spirituelle et culturelle). À noter d'ailleurs que cet appel, parce qu'il était largement relayé sur les réseaux sociaux dans les groupes d'intérêt pour Standing Rock, s'adressait également aux non-autochtones. Il est donc ici intéressant de remarquer qu'un espace au sein duquel des pratiques animistes peuvent s'incarner librement, peut également prendre la forme d'une interface virtuelle, laquelle rassemble alors des individus éclatés.

6.3.1. Des gestes zones refuges

²⁷⁵ Tel que d'ailleurs documenté par James Waldram dans son étude citée : *La guérison autochtone au Canada : études sur la conception thérapeutique et la pratique*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2008, 321 p.

²⁷⁶ À propos de l'évacuation par les forces de l'ordre, lire cet article du Guardian: LEVIN, Sam. Police make arrests at Standing Rock in push to evict remaining activists. **[En ligne]**. *The Guardian*. 22/02/2017, disponible sur : <https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/22/dakota-access-pipeline-standing-rock-evacuation-police>

L'aspect extrêmement concret de ces pratiques résurgentes au niveau individuel ainsi que leur facilité de mise en œuvre renforcent leur efficacité en tant que stratégies de résistance (« strategies of resisting » nous disent Corntassel et Alfred). Celles-ci, chacune à leur échelle, aménagent des espaces « décolonisés ». Adéline, qui m'hébergeait à Ekuanitshit et avec qui j'ai travaillé sur la correction du manuscrit destiné à une publication à l'institut Tshakapesh insistait sans cesse sur le caractère « millénaire » de son héritage culturel. En effet, lorsqu'elle tanne une peau de castor, il est évident pour elle qu'elle agit en tant qu'Innu et reproduit les gestes de ses ancêtres. « Je fais comme ma grand mère qui avait elle-même hérité ce geste de plusieurs générations de femmes » me disait-elle. Si le reste de sa vie était lié aux conséquences variées de la colonialité et de la sédentarisation (telles que la vie dans une réserve, un emploi salarié, la possession compte en banque, des études dans un système scolaire occidental, et des habitudes de consommation²⁷⁷) ces gestes avaient conservé une invariabilité. Ces pratiques, ainsi que les moments dans lesquels elles se déroulent, Jeff Corntassel et Taiake Alfred les appellent des zones refuges (« zones of refuge »). Ils empruntent cette expression à Inès Hernandez-Avila, une intellectuelle Nez-Percé. Pour cette dernière, ces zones refuges sont « immunisées contre les influences de l'impérialisme et de la globalisation »²⁷⁸ (*Ibid*, 605).

Lecture théorique de ce que formulait mon hôte Adéline, Inès Hernandez-Vila définit ces espaces comme des endroits où le savoir a été historiquement gardé / conservé, pratiqué et soutenu²⁷⁹. Ces zones refuges agissent comme des espaces protégés physiques et psychologiques. (*Ibid*, 605)²⁸⁰

L'emploi du mot « safe » n'est pas anodin, il souligne combien ces « zones refuges » permettent de se mettre à l'abri de la violence coloniale, une violence à la fois physique et

²⁷⁷ Cette énumération peut paraître vaste et trop générale, mais si l'on considère le fait que les grands parents d'Adéline étaient encore semi-nomades, elle démontre l'impact violent et totalisant de la sédentarisation sur le quotidien des Innu d'Ekuanitshit.

²⁷⁸ « 'zones of refuge' that are immune to the reaches of imperialism and globalization ».

²⁷⁹ Cette définition proposée par Inès Hernandez-Vila représente tout à fait la remarque d'Adéline sur un savoir transmis par sa mère, depuis sa grand-mère, etc. Par ailleurs, cette insistance sur la transmission intergénérationnelle transparaisait également tout au long du manuscrit sur lequel nous avons travaillé ensemble. Il me paraît en outre tout à fait pertinent de percevoir l'exercice d'écriture de ce manuscrit, qui rappelons-le rassemblait récit et anecdotes à propos d'éléments de la culture Innu, comme une pratique résurgente elle-même. En effet, le fait de convoquer des souvenirs pour illustrer l'usage d'objets traditionnels comme le tambour – *Teueikan* - ou le porte bébé – *atshukuian* – ou encore pour mettre en scène la croyance dans les Maîtres des animaux, et de les écrire est une pratique en soi. De plus, le contenu de ces récits renvoie à des pratiques non décolonisées.

²⁸⁰ « knowledge has been historically guarded, exercised and sustained. These zones of refuge represent safe (physical and psychological) spaces »

psychique, celle subie par les corps puis par les esprits²⁸¹.

Mais Inès Hernandez-Vila va plus loin que l'idée d'une zone refuge comme espace protégé des agressions coloniales, elle propose une théorie de la zone refuge comme un lieu de pratique dans lequel la matrice de la culture précoloniale perdure²⁸² (*ibid* : 605). L'emploi du terme matrice souligne la dimension première de ces espaces. Ici aussi, plus que des espaces décolonisés il s'agira alors d'espaces non colonisés, vierges, dans lequel le geste transmis a été préservé de la rupture.

Corntassel et Alfred approfondissent la proposition de Hernandez-Vila en ajoutant :

In addition to creating zones of refuge and other breaks from colonial rule that create spaces of freedom, we will begin to realize decolonization in a real way when we begin to achieve the re-strengthening of our people as individuals so that these spaces can be occupied by decolonized people living authentic lives. (*ibid*: 605)

Les deux chercheurs distinguent donc deux étapes efficaces dans les « espaces de résurgence ». D'abord, la construction de ces zones refuges, permettant de se couper du maillage colonial et donc d'aménager de réels espaces de libertés. Étape préliminaire et essentielle à la seconde qui consiste en l'accès à l'auto-détermination à titre de peuple et d'individu. Cette accession à l'auto-détermination repose donc sur un renforcement des individus en tant que sujets souverains. La question de la subjectivité est ici encore centrale, il s'agit d'accomplir une décolonisation des esprits et vivre « une vie authentique ». Il me semble qu'il ne faut pas comprendre l'emploi du terme « authentique » par Corntassel et Alfred dans un sens suranné ou essentialiste mais plutôt y lire une proposition de sincérité, de justesse, par justesse j'entends ici dans un souci d'honnêteté vis à vis de soi-même. J'y vois également une éthique de la recherche reposant sur la nécessité de se regarder « en face », sans honte aucune, d'assumer l'endroit de son discours.

Une vie authentique, ce serait donc un mode d'être débarrassé des influences qui lui seraient néfastes. L'idée de choix m'y paraît primordiale, comme celle de décision par soi

²⁸¹ Nous nous rappelons là de l'argument défendu par Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel dans l'introduction de l'article *Being Indigenous*. Suivant ses différentes phases historiques, le colonialisme nord-américain a dirigé ses violences de différentes façons : tout d'abord une violence subie directement par les corps (les conflits, les déplacements, la mise en réserve puis la violence des pensionnats dirigée contre les individus eux-mêmes, et ensuite une violence psychologique, moteur de ce qu'Alfred et Corntassel appellent le colonialisme contemporain, et qui avec ses politiques d'assimilation et d'acculturation (rappelons-nous l'emploi du qualificatif « génocide culturel » à propos des pensionnats) s'en prend aux esprits, à l'idée d'autochtonie, d'existence de subjectivité autochtone.

²⁸² « Spaces where Mesoamerican cultural matrices continue to find expression »

ou pour soi, allant donc dans la direction d'une auto-détermination acquise et assumée. Celle-ci se nourrit également d'un refus de la complaisance, d'une propension à se tenir debout malgré les violences subies. Les pratiques résurgentes et la présence d'un monde spirituel revendiqué comme essentiel participent à cette authenticité. Elle se construit dans l'équilibre entre la conscience de soi individuelle, l'ancrage dans un quotidien investi de gestes concrets et une élévation spirituelle.

J'ai rencontré dans les textes de mon corpus des exemples particulièrement éloquents de ces zones refuges. Matérialisées de façons très concrètes par des lieux géographiques, elles se passent parfois même d'incarnations métaphoriques.

Dans *La saison de l'ombre* Léonora Miano met en scène un village du nom de Bebayedi. Situé dans les profondeurs de la brousse, caché derrière une zone marécageuse, ce village a été construit par ceux qui ont fui les razzias des vendeurs d'esclaves. Difficile d'accès, il est inconnu des personnages habitants le village de Mulongo qui y échouent par hasard, chaque fois sauvés par ses habitants alors qu'ils risquent de mourir engloutis dans des sables mouvants.

Bebayedi est un double fictif de la cité lacustre de Ganvié, située sur le lac Nokoué au sud de l'actuel Bénin, fondée vraisemblablement au 18^{ème} siècle par des populations des régions avoisinantes venues se réfugier dans les zones marécageuses pour échapper aux esclavagistes. Comme à Ganvié, les habitants de Bebayedi vivent dans des maisons montées sur pilotis, protégées des irruptions malveillantes par l'eau environnante.

Les hommes et les femmes qui y séjourneront ou s'y établiront y trouvent refuge. Ce village est l'incarnation littéraire même de la zone refuge d'Inès Hernandez-Avila : « De peur de se voir décimées [...] les communautés attaquées ont commencé à refluer à l'intérieur des terres, là où une nature indomptée les protège. [...] Un cours d'eau et un marais l'entourent. Il n'est pas aisé d'y accéder sans être repéré. » (Miano, 2013 : 126). C'est donc un lieu sûr, à l'abri des violences de la traite. C'est ensuite un endroit où émergent des pratiques résurgentes. À l'image du réel Ganvié, le roman nous dit de Bebayedi qu'il s'est construit avec la rencontre des différents peuples, c'est un lieu de syncrétisme. Obligés par la violence des razzias et des destructions qui les accompagnent à s'unir pour survivre, ses habitants ont fait de la création d'une identité, d'un lieu de vie, d'une langue et d'une culture leur condition d'existence : « Ici les gens n'ont pas de

mémoire commune. Leur clan n'a ni fondateur, ni ancêtres tutélaires. Chacun a apporté ses totems, ses croyances, ses connaissances en matière de guérison. Tout cela mis en quelque sorte dans un pot commun, forme une spiritualité à laquelle tous se conforment. » (Miano : 2013, 124). Tout comme dans la spiritualité panindienne analysée précédemment, gestes et dogmes sont mêlés dans une dynamique de dépassement de la violence. Ici plus concrètement encore – et ce pour les besoins de l'intrigue – ce syncrétisme est nécessaire à la survie. La résurgence est avant tout celle des gestes partagés et appris par les uns et les autres afin de reformer une communauté de savoirs et de traditions. Certains de ces gestes « à habiter », sont donc des pratiques animistes. De la même façon que la spiritualité panindienne se fait abri et permet de reconnecter avec le territoire ancestral des individus autochtones projetées en ville (Fonda, 2016 : 320), les croyances – mêmes syncrétiques – rencontrées dans ce lieu offrent aux personnages fuyant la violence un espace dans lequel se retrouver, renouer avec une identité propre.

Plus loin, Miano nous dit encore de Bebayedi qu'il est un :

espace abritant un peuple neuf, un lieu dont le nom évoque à la fois la déchirure et le commencement. La rupture et la naissance. Bebayedi est une genèse. Ceux qui sont ici ont des ancêtres multiples, des langues différentes. Pourtant, ils ne font qu'un. Ils ont fui la fureur, le fracas. Ils ont jailli du chaos, refusé de se laisser entraîner dans une existence dont ils ne maîtrisaient pas le sens, happés par une mort dont ils ne connaissaient ni les modalités, ni la finalité. Ce faisant, et sans en avoir précisément conçu le dessein, ils ont fait advenir un monde. S'ils parviennent à préserver leur vie, ils engendreront des générations. Prenant le statut d'ancêtres, ils légueront une langue faite de plusieurs autres, des cultes forgés dans la fusion des croyances. (Miano, 2013 : 131, 132)

La zone refuge de Miano vient donc s'accoler à une blessure. C'est parce qu'il y a violence que l'espace résurgent se crée. Il en est d'ailleurs de même dans la zone refuge théorisée par Inès Hernandez-Vila, Corntassel et Alfred ou encore celle vécue dans les gestes d'Adéline. C'est parce qu'il y a violence coloniale que la zone refuge est nécessaire. Il est néanmoins intéressant d'observer que dans le cas de Bebayedi cette zone est invention. Elle est tournée vers l'avenir : plutôt que de transmettre des gestes à l'identique ses habitants y créent une nouvelle tradition à perpétuer. « Genèse » (Miano, 2013 : 131) l'emploi du mot est fort, le récit est à la fois originel et syncrétique. Plusieurs choses m'interpellent dans cet extrait. Tout d'abord l'accolement de la déchirure et du

commencement, leitmotiv qui parcourt l'ensemble des textes de l'écrivaine franco-camerounaise. Dans son essai *Habiter la frontière* (L'Arche, 2012), elle écrivait déjà à propos des identités afrodescendantes qu'elles étaient « nées de la douleur. Elles sont nées de l'arrachement, du viol, de la détestation de soi-même. Elles ont dû traverser ces ombres pour inventer un ancrage sur des sables mouvants. » Si l'écho de l'image des sables mouvant avec l'intrigue de *La saison de l'ombre* n'est sans doute qu'une simple coïncidence, elle n'en reste pas moins éloquente. Comment créer un espace stable sur un sol historique, social et culturel, qui se dérobe? Les pratiques, et leur aspect rituel, peuvent faire figure d'ancrage. L'espace résurgent se veut solide. Miano, ajoute ensuite qu'il leur a fallu « s'imposer, non pas contre, mais parmi les autres », abondant ainsi dans le sens d'une zone refuge qui permet de vivre avec, au milieu des autres dominants, tout en restant soi. Enfin, et c'est là son discours le plus obsessif, Léonora Miano dit de ces identités qu'elle appelle frontalières qu'« elles habitent, au fond, un espace cicatriciel. La cicatrice n'est pas la plaie. Elle est la nouvelle ligne de vie qui s'est créée par dessus. Elle est le champ des possibles les plus insoupçonnés. » (Miano, 2012 : 30). Cet argument, qu'on retrouve souvent au centre des préoccupations des artistes qui se revendiquent décoloniaux ou du moins se situant dans une postcolonialité évidente²⁸³, se place en miroir de la notion de guérison analysée précédemment.

Les pratiques, qui sont ici syncrétisme et recreation, s'inscrivent dans ce processus de guérison. J'ai dit de la guérison qu'elle était non pas un état mais une dynamique de mouvement. Les pratiques qui composent la résurgence telles que l'entendent Corntassel et Alfred forment cette cicatrice, se construisent sur la déchirure. L'animisme en est une. Mais il est aussi lien, continuité. Si Miano écrit que Bebayedi est « commencement », elle l'ancre également dans une généalogie. C'est un lieu de passage, de créolisation. Bebayedi est le nœud d'une histoire troublée, celui à partir duquel la possibilité de l'individualité perdure. Non pas perdus ni détruits par la traite, les hommes et les femmes qui s'y établissent tressent ensemble ce que seront les racines des générations futures, « prenant le statut d'ancêtres » (*ibid*). Les pratiques animistes, par leur fluidité et leur construction même²⁸⁴ traversent ces temporalités et participent à la transmission, au renouveau tout

²⁸³ Je pense ici notamment à Kader Attia, artiste plasticien franco-algérien, récipiendaire en 2016 du prix prestigieux d'art contemporain Marcel Duchamp, et qui travaille principalement à partir de la notion de « réparation ». C'est dans cette démarche qu'il a ouvert à Paris un lieu pluridisciplinaire nommé ~~La colonie~~ *La colonie* ayant pour vocation d'abriter toute manifestation permettant de réfléchir et de créer autour des enjeux décoloniaux.

²⁸⁴ Le polythéisme de l'animisme, ainsi que la porosité des pratiques (les rituels glissent d'un lieu à l'autre,

autant qu'à l'héritage. Le passage des gestes (alors issus de deux traditions de pratiques différentes) permettent la guérison – ou encore la cicatrice – ce qui à son tour va permettre d'accéder au « recommencement » dans lequel une subjectivité apaisée (parce qu'à l'abri) peut émerger, et ainsi recréer une généalogie : « ils légueront une langue faite de plusieurs autres, des cultes forgés dans la fusion des croyances. » La circularité de cette dynamique est par ailleurs cohérente avec un être au monde animiste dans lequel les esprits survivent aux corps. Nous verrons dans la sous-partie qui va suivre qu'elle participe également à la dimension relationnelle des pratiques résurgentes.

Tout comme Corntassel et Alfred percevaient les zones refuges comme des espaces de liberté dans lesquels s'effectue le « ré-renforcement »²⁸⁶ en tant qu'individu, à Bebayedi se créent des êtres plus forts. Subjectivités émergentes d'un terreau nourri des croyances et pratiques collectives, elles sont les voix animistes dont nous dessinons ici les contours.

Le dialogue entamé entre le roman de Léonora Miano et la pensée théorique de Jeff Corntassel, Taiaiake Alfred et Inès Hernandez-Vila, tous trois chercheurs autochtones, m'amène à formuler une observation. Si l'idée de syncrétisme est énoncée et admise par Corntassel et Alfred dans leur article *Being Indigenous*, leur concept de zone refuge ne la revendique pas, au contraire de Miano et de sa fiction Bebayedi. Il me semble important de souligner cette nuance et d'en proposer une explication. Léonora Miano est une écrivaine franco-camerounaise qui écrit là depuis un espace géographique (la France) non colonisé. Elle situe son récit dans une époque lointaine²⁸⁷ et nul ne peut contester la vérité historique qui a suivi, à savoir le syncrétisme interculturel déclenché par l'irruption de l'esclavage puis de la colonisation dans cette partie du monde. D'autre part, *La saison de l'ombre* met l'accent sur une hybridité « intra-continentale »²⁸⁸, ce sont différentes cultures de cette

comme celui de la tente de sudation qui, originellement Lakota, s'est répandu dans bon nombre de nations d'Amérique du nord), en font une structure adaptable. Ainsi, même s'il y a modification, déchirure, l'animisme en tant que mode d'être au monde persiste. Il fait office de lien.

À propos de la dispersion du rituel de la tente de sudation, lire BUCKO A, Raymond. *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge*, Lincoln : The University of Nebraska Press, 1998, 340 p.

²⁸⁶ Corntassel et Alfred travaillent l'idée de reconstruction à la suite d'une blessure. La colonisation blesse, diminue l'individu, les pratiques résurgentes ont pour objectif de le reconstruire. Ils écrivent ainsi : « when we begin to achieve the re-strengthening of our people as individuals so that these spaces can be occupied by decolonized people living authentic lives. » (*Being indigenous* : 605)

²⁸⁷ Si aucune chronologie n'est présentée dans *La saison de l'ombre*, on peut néanmoins supposer que le récit, parce qu'il met en scène l'intrusion esclavagiste, et s'inspire que la création de Ganvié au Bénin, se situe au 18^{ème} siècle.

²⁸⁸ À noter ici que la plupart de ses autres textes romanesques et théoriques mettent également en scène une hybridité africaine et occidentale, au cœur de la question de l'afrodescendance. L'intérêt de l'œuvre de cette intellectuelle réside selon moi dans son questionnement non binaire des hybridités engendrées par

région de l’Afrique qui se rencontrent et se mêlent, tandis que Corntassel et Alfred sont pris dans une relation avec les colonisateurs, puisqu’ils évoluent au Canada. C’est ainsi que leur caractérisation des zones refuges insistera sur leur autochtonie. Si elles accueillent des spiritualités panindiennes (et donc des pratiques à la fois résurgentes et syncrétiques) elles se construisent, nous l’avons dit, à rebours d’un contexte colonial contemporain. À la différence de Miano qui met en scène un espace « refuge » situé dans une temporalité éloignée, c’est sur l’aujourd’hui qu’élaborent Corntassel et Alfred. Voilà donc pourquoi, à mon sens, la première envisage les pratiques résurgentes comme une genèse débouchant sur une re-création, tandis que les seconds mettent l’accent sur la notion d’héritage, d’immuabilité. L’efficacité des pratiques résurgentes évoquées par Corntassel et Alfred se situe dans leur propension à perpétuer un savoir non colonial. Ce qui revient quelque part à dire au monde : « regardez, nous sommes toujours là. » Enfin, la différence de registre (d’une part un contenu fictionnel et narratif, d’autre part une réflexion théorique) marque également un clivage entre l’un et l’autre texte. Il serait alors absurde de rechercher une symétrie de propos qui ne ferait pas sens.

Laissons maintenant de côté le texte de Miano pour questionner les poètes Innu : comment approchent-elles cette question de la zone refuge? J’observe, assez logiquement par ailleurs, qu’elles l’abordent selon l’argument avancé par Corntassel et Alfred : un lieu d’immuabilité, protégé des ravages coloniaux et de leur historicité.

Le recueil de Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, me semble à ce propos être le plus pertinent. Tout d’abord parce que la toundra, pour les raisons multiples que nous avons déjà évoqué dans le chapitre consacré à l’étude du territoire²⁸⁹, est une zone refuge en elle-même. Territoire non construit, il est ce lieu éloigné des femmes et des hommes et dans lequel reconnecter à la fois avec son identité autochtone, Innu, sa spiritualité (puisque c’est là que se trouvent les esprits des Maîtres des animaux), et donc une relation particulière au territoire. Dans le chapitre intitulé *Territoires animistes*, j’ai déjà relevé cette phrase de la préface de ce recueil « à chaque fois qu’elle reviendrait à cet endroit, cette pierre allait signifier ma présence » (Bacon, 2013 : 9), soulignant alors qu’elle ancrerait la poète dans un rapport direct à la Terre, tout comme le poème marque le souvenir. Joséphine Bacon raconte alors sa première venue dans la

les remous de l’histoire coloniale.
²⁸⁹ CF le chapitre 3 *Territoires de l’animisme*

Toundra *Mushuau-Assi* et la chasse au caribou qui y a eu lieu. La pierre dont parle la poète est celle sur laquelle a été découpé le caribou. Selon moi, cet élément naturel porte en lui deux notions. Tout d'abord celle d'immutabilité : la pierre traverse les temporalités et sert d'ancrage dans un territoire. Et ensuite la notion pratique rituelle, au sens de codifiée, répétitive. Je souhaite citer ici un long passage de cette préface, parce qu'il illustre très clairement la question de la résurgence telle que je l'entend :

Maïna avait allumé un feu. Elle coupait des tranches de caribou sur une grosse roche. Elle a pris une petite chaudière noircie par la suie et l'a remplie d'eau. Elle a jeté des sachets de thé dans l'eau. Elle a suspendu l'anse de la chaudière à un bâton planté en diagonale dans le sol, au-dessus du feu. Elle a fait cuire le caribou. Elle savait que le thé serait prêt au même moment que la viande. Avec la chaudière, elle a arrosé de thé les tranches de caribou dans le poêlon. [...] Après le repas, Maïna m'a demandé d'aller chercher une pierre que je devrais déposer sur la roche où elle avait tranché le caribou. (Bacon, 2013 : 8, 9)

C'est donc de cette pierre dont il est question dans la phrase citée précédemment. Cet extrait est très riche. Tout d'abord parce qu'il met en scène des gestes. L'écriture est sèche, descriptive, on croirait presque lire un mode d'emploi. La répétition du pronom « elle » suivie de la déclinaison des gestes à accomplir pour préparer le repas provoque une impression très visuelle, presque filmographique : un personnage féminin fait la cuisine à l'aide d'une chaudière et d'un poêlon au dessus du feu. Cette façon de faire sera familière à quiconque a pu passer un peu de temps avec des Innu « dans le bois ». Ce sont des gestes auxquels j'ai pu assister maintes fois. Ainsi, encore plus que filmographique on pourrait dire de ce texte qu'il est ethnographique. De la même façon qu'Adéline dans son manuscrit consigne précisément pratiques et souvenirs – et ce dans une optique de mémorisation et de transmission²⁹⁰ - Joséphine Bacon écrit et décrit des pratiques auxquelles elle a assisté²⁹¹ tout en prenant soin de les rendre intelligibles pour le lecteur. Il est d'ailleurs intéressant de relever qu'alors que certains de ses poèmes sont parfois opaques pour qui n'est pas familier de la culture innue, cette préface est au contraire extrêmement claire et démonstrative. La création poétique s'ancre dans la pratique, le geste. Comme à Bebayedi, ils sont les

²⁹⁰ À propos de la transmission, il me semble pertinent de rapporter cette anecdote. Adéline avait choisi d'intituler son manuscrit « La fragilité de notre culture ». Nous avons eu une conversation intéressante à ce sujet. Je me rappelle lui avoir partagé mon étonnement face à l'emploi du terme « fragilité », qui selon moi revêtait un caractère péjoratif. Elle m'avait répondu qu'au contraire, il était important pour elle de souligner le danger de disparition qui menaçait sa culture, et le besoin pressant de transmission qui en résultait. C'est cela qui la motivait à écrire : la nécessité de fixer et transmettre.

²⁹¹ Il faut ici aussi se rappeler que Joséphine Bacon a longtemps accompagné des anthropologues auprès des Innu en tant que traductrice français – innu-Aïtun.

fondations, la genèse de l'invention à venir. L'image de la pierre souligne cette idée de solidité, de résistance au temps qui passe. Cette pierre est une zone refuge, tout comme l'est la toundra.

Plus besoin de savoir écrire
ni de savoir calculer
il me suffit de connaître
les directions. (Bacon, 2013 : 32)

écrit encore la poète, revenant là à une expérience première (au sens de précoloniale). Le seul savoir qui vaille est celui qui vient de la connaissance du territoire. Elle oppose l'écriture, les chiffres, appris au pensionnat dans son enfance, aux directions cardinales. Là encore, la résurgence passe par une pratique de la spiritualité, laquelle est en même temps une façon d'être, d'habiter la toundra.

On peut également lire, plus loin, ce poème :

Mon âme a tant d'âges
Je me baigne dans une eau où je ne suis pas
Un plafond éclaire ma vie
Je ne connais pas les airs
Que tu fredonnes
Je suis maladroite
tu répètes les mouvements pour que j'apprenne
par cœur
le rythme qui m'entraîne
à te suivre
dans la direction
où je ne m'égare pas. (Bacon, 2013 : 58)

Là encore on retrouve cette idée de la répétition du geste qui permet l'ancrage. L'équilibre de la poète repose sur une connaissance sensible et non pas acquise selon un apprentissage théorique.

Dans ce poème affleure cette idée de transmission intérieure, intime, de la pratique. La poète se baigne, écoute des chants. Elle décrit une transcendance « un plafond éclaire ma vie », qui s'enracine dans des actes à la fois artistiques et rituels : la musique, la danse, l'apprentissage du rythme. La zone refuge c'est donc cette intersection entre la spiritualité, la pratique et le territoire. La zone refuge c'est ici, également, le poème, qui permet cette cohabitation.

Au vu de mes analyses précédente²⁹², l'analogie entre le recueil *Un thé dans la toundra*, *Nipishapui nete mushuat*, la toundra comme lieu sacré, et la zone refuge est évidente à

²⁹² CF le chapitre *Territoires animistes*

percevoir. Il me semble que c'est également ce que cherche à créer Natasha Kanapé Fontaine, et ce plus particulièrement dans son recueil *Bleuets et abricots* : un espace syncrétique²⁹³, d'où elle déploie une mythologie poétique, travaillée par l'idée de retour, de renaissance, de résurgence donc. Un poème fleuve, situé à la fin du recueil, me paraît à ce propos pertinent (Kanapé Fontaine, 2016 : 62 – 68). Commencé par un vers d'un seul mot « ici », il est ensuite rythmé par plusieurs anaphores dont celle-ci, « je me souviens ». J'y lis une façon pour la poète d'entremêler l'histoire du Québec allochtone, colonisateur et celle des autochtones. Une histoire douloureuse, niée, violentée : « Je me souviens / d'avoir été déshonorée / éraflée / tordue / battue / saignée / violée » à laquelle elle oppose l'existence individuelle de ces peuples : « Je me souviens / d'avoir eu un nom / un visage / une route / une voix / un poème / un cri ». On lit là encore l'obsession de nommer, de faire exister²⁹⁴. Plus loin, ces vers : « la transmission sans racines / miroirs de pluie / miroirs de fleuve » pointent à nouveau l'aspect immatériel, spirituel et afférent à la nature d'un héritage culturel.

Tout comme Corntassel et Alfred, Natacha Kanapé Fontaine commence par rappeler l'existence coloniale et les violences qui l'accompagnent. Ce n'est qu'ensuite qu'elle déploie une ode d'un lyrisme assumé, évoquant le réveil des Premières Nations²⁹⁵ et dont je cite un large extrait pertinent pour mon analyse :

il y aura un bruissement [...]
l'univers engendrera
un nouvel axe pour la fièvre
ils verront nos enjambées
engloutir le rythme
nos fils et nos filles sortiront des réserves
les aïeux sur le dos
les ancêtres à l'oreille
ils marcheront vers le Sud
retracer le Nord
Ils sortiront des réserves
amphibiens nouveaux [...]
ils sortiront des réserves
et nos rivières brouillées
retrouveront leur débit de jadis
elles disposeront de leur vigueur d'antan

²⁹³ Haïti et son vaudou sont très présents dans *Bleuets et abricots*. Images et mots empruntés au vaudou ainsi que références aux premiers habitants amérindiens de l'île, la poète sollicite ces symboles et les entrelace dans ses poèmes.

²⁹⁴ CF p. 111 de ce travail.

²⁹⁵ Il est probable qu'en écrivant ces vers Natasha Kanapé Fontaine ait eu à l'esprit la prophétie du 8^{ème} feu, déjà évoquée précédemment.

les arbres reflouriront (Kanápe Fontaine, 2016 : 65)

Cette mélodie, qui continue sur plusieurs pages, rythmée par la répétition du vers « ils sortiront des réserves », semble accueillir toutes les images du renouveau : la mise en marche, la sortie de l'eau originelle (« amphibiens »), le printemps. « Ils invoqueront les esprits des légendes / ils prononceront Papakassik / Tshiuetinishu / Tshakapesh / Tshishikushkueu / les contes reprendront vie sur les routes » écrit-elle plus loin, égrenant alors les noms de personnages mythologiques et sacrés d'une grande importance chez les Innu²⁹⁶. La renaissance, la « sortie des réserves »²⁹⁷, est un processus de vie, dévorant. L'avancée est fiévreuse et les enjambées gloutonnes sous la plume de la poète. À la différence de Joséphine Bacon qui dans ses deux recueils, *Bâtons à message* et *Un thé dans la tundra*, construit une vision mystique et pacifiée²⁹⁸, l'écriture de Natasha Kanapé Fontaine me semble plus combative, belliqueuse. Cela m'intéresse pour penser la résurgence dans la mesure où celle-ci est également théorisée par Taiaiake Alfred comme élément d'une lutte.

Dans la préface de son essai *Heeding the Voices of our Ancestors*²⁹⁹, l'intellectuel Mohawk écrit ainsi :

I came to understand political conflicts as the necessary by-product of rejecting the legacy of an unjust history and the struggle to re-integrate traditional values in the community. Different views on the nature and meaning of tradition lead to internal factionalism and conflict; challenging the laws and structures of a colonial regime leads to reaction by, and confrontation with, the state. This is the price to pay for engaging in a nationalist assertion – for being truth the wisdom and integrity of our tradition, for heeding the voices of our ancestor. (Alfred, 1995 : 2)

S'il n'évoque pas ici la résurgence à proprement parler (le terme n'apparaît pas dans ce texte, contrairement à plusieurs autres³⁰⁰), il pose néanmoins les bases de sa réflexion

²⁹⁶ CF chapitre *Motifs animistes*

²⁹⁷ Une « sortie des réserves » qu'on pourrait interpréter comme un mouvement de la décolonisation, car qu'est ce qu'une sortie de l'espace de sédentarisation que représente la réserve si ce n'est un mouvement vers l'autodétermination.

²⁹⁸ « Je suis seule avec ma prière / Je cherche l'étoile du caribou / Mon guide » (Bacon, 2014 : 78) écrit-elle par exemple. La poésie de Bacon semble tendre à la construction d'une bulle dans laquelle se réfugier, un espace de protection dont nous avons vu qu'il a des fonctions multiples (connexion avec le territoire, transmission d'une culture, guérison des plaies coloniales, lieu où vivre sa spiritualité), mais qui - semblable à la tundra chantée dans son second recueil - se situe dans une région lointaine, presque hors du temps.

²⁹⁹ ALFRED, Gérald Taiaiake. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Oxford : Oxford University Press, 1995, 220 p.

³⁰⁰ Comme dans l'article cosigné avec Jeff Corntassel, *Being Indigenous*, et largement sollicité dans ce

théorique. Il lie en effet la nécessité du conflit politique, l'Histoire coloniale « injuste », et la lutte pour réintégrer les valeurs traditionnelles de sagesse et d'intégrité dans les communautés. Réintégrer ces valeurs, cela signifie pour Taiaiake Alfred, tenir compte, prêter attention à la voix des ancêtres³⁰¹. Il s'agit donc, dans un même mouvement, de travailler à l'autodétermination politique (« native nationalism ») et à la reconnexion avec des voix³⁰² d'avant. C'est d'ailleurs ce que semble également signifier Natasha Kanapé Fontaine avec ces deux vers : « les aïeux sur le dos / les ancêtres à l'oreille ». Le réveil, la sortie des réserves, sont accompagnés des esprits anciens. La dimension animiste de ce mouvement me semble évidente. Les esprits perdurent et sont portés par les générations suivantes.

Il y a dans ces vers, tout comme dans la citation de Taiaiake Alfred, l'idée de communauté, de relation. La résurgence est à la fois ce qui fait lien et ce qui naît dans le lien. Elle est, nous l'avons vu, le lieu de l'interconnection, et les pratiques qui la construisent. Ainsi, écrire un manuscrit comme le fait Adéline c'est à la fois une pratique en tant que telle mais également un espace dans lequel faire le lien entre les pratiques passées, celles actuelles, et celles transmises et à venir. Cette dynamique relationnelle, - propre à une structure animiste³⁰³ - est également théorisée par Corntassel et Alfred dans leur conceptualisation de la notion de résurgence.

6.3.2. Une résurgence inscrite dans une dynamique relationnelle

Rappelant que « les impérialistes postmodernes tentent de diviser les individus et les communautés autochtones en imposant des fictions politiques / juridiques sur les peuples et les cultures » (*Ibid* : 608)³⁰⁴, Corntassel et Alfred élaborent plusieurs niveaux de résistance. Ces derniers s'inscrivent dans différentes catégories de pratiques. Nous avons en effet pu observer au travers de nos analyses qu'il existait une variété de gestes participant au

travail.

³⁰¹ Taiaiake Alfred intitule d'ailleurs cet ouvrage avec l'expression : « Heeding the voice of our ancestors ». Il pose les jalons de sa pensée de la résurgence. Le sous titre de l'essai *Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, renseigne bien sur l'orientation politique d'autodétermination de l'ouvrage. Alfred relie donc déjà l'idée de ramener les ancêtres, leur enseignement, et une volonté politique.

³⁰² Par voix j'entends subjectivés, discours émis, autrement dit pour reprendre la définition du dictionnaire, Larousse : « expression d'une idée, d'un sentiment ».

³⁰³ Cf introduction « Animisme relationnel »

³⁰⁴ « Postmodern imperialist attempt to partition Indigenous bodies and communities by imposing political / legal fictions on cultural peoples ». (*ibid*, 608)

mouvement de résurgence. Alfred et Corntassel considèrent qu'ils sont liés aux « peoplehood ». Il est difficile de traduire ce concept par un terme unique, il me semble que la définition la plus proche serait : ce qui marque le sentiment d'appartenance à un peuple, ici en l'occurrence à l'autochtonie³⁰⁵, par souci d'écriture je conserverai ce terme non traduit.

Corntassel et Alfred délimitent donc quatre modèles d'appartenance à l'autochtonie dans lesquels s'incarnent les processus de résurgence : la relation au territoire, une spiritualité commune, l'usage d'une langue, une histoire sacrée (mythologique, cosmogonique)³⁰⁶.

Ces quatre grands ensembles sont d'ailleurs présents sous différentes formes dans le corpus innu : motifs, mode de discours³⁰⁷. Ainsi, la relation au territoire se traduit par de nombreux exemples maintes fois étudiés dans ce travail : la présence de la toundra, du *Nitassinan* et du *Nutshimit* dans les textes des trois poètes. La spiritualité commune (innue ou plus largement panindienne) est illustrée par les motifs que nous avons relevés dans le premier chapitre, avec par exemple les références aux maîtres animaux, à la nature vivante mais encore aux quatre directions, à la roue de médecine. L'usage d'une langue autochtone partagée, ici l'innu-aïtun est largement répandu dans les recueils de Bacon, Mestokosho et Kanapé Fontaine, qu'ils soient bilingues ou qu'ils accueillent plus sporadiquement des termes non traduits. Enfin, l'histoire sacrée transparait lorsque les poètes convoquent des figures mythologiques comme Tshakapesh ou Mistapéo³⁰⁸.

Ces modèles d'appartenances concentrent le cœur des pratiques résurgentes ; nous en avons étudiées différentes illustrations précédemment. Le parallèle avec l'animisme, et la résurgence comme mode d'affirmation des voix animistes, se dessine ici encore plus précisément puisque ces ensembles construisent un réseau de pratiques. Ainsi, Corntassel et Alfred ajoutent encore à leurs propos

³⁰⁵ Dans leur article, Jeff Corntassel et Taiaiake Alfred introduisent ainsi la notion de *peoplehood* : « The concept of 'peoplehood' has its roots in anthropologist Edward H. Spicer's work on 'enduring peoples'. Spicer's discussion of an 'Indian sense of identity' (as distinct from 'ethnic groups') centred on three key factors: their relationship to the land, common spiritual bond, and language use.²⁹ The peoplehood concept was further developed by Cherokee anthropologist Robert K. Thomas, who added 'sacred history' as a fourth factor in community relationships. Thomas also described the four peoplehood components as being interwoven and dependent on one another. » (*ibid*, 608)

³⁰⁶ « Relationship to the land, common spiritual bond and language use, [...] sacred history » (*ibid* : 208).

³⁰⁷ CF le chapitre *Motifs animistes*

³⁰⁸ Ces deux figures de la mythologie Innu sont à plusieurs reprises convoquées dans les textes de Rita Mestokosho et Joséphine Bacon.

En partant de cette idée de concept dynamique et interconnecté d'identité autochtone qui se constitue dans l'histoire, les cérémonies, la langue et les terres, nous pensons que ce sont les relations (ou les réseaux de parenté) qui sont au cœur d'une authentique identité autochtone. De toute évidence, c'est le besoin de maintenir des relations respectueuses qui guide toutes les interactions et les expériences avec la communauté, les clans, les familles, les individus, les terres ancestrales, les plantes, les animaux, etc., dans un idéal culturel autochtone. Si l'un des éléments de cette identité, tels que l'histoire sacrée, risquait d'être perdu, une action unifiée pourrait être engagée pour revitaliser et restaurer cette part de la communauté en mettant à profit ces relations qui sont les fondements spirituels et culturels des peuples autochtones. (*Ibid*: 609)³⁰⁹

En plaçant la notion de relation au cœur de l'identité autochtone Corntassel et Alfred font écho à l'animisme tel que j'ai pu le définir jusqu'ici³¹⁰. En outre, cette dynamique relationnelle résulte d'un ensemble de pratiques résurgentes. Celles-ci sont interdépendantes et permettent aux communautés de se constituer harmonieusement. « Tout est un cercle / tout est un cercle en achevant les pages de l'histoire pour la repeindre / retranscrire les légendes traditionnelles » (Kanapé Fontaine, 2012 : 64) écrit ainsi Natasha Kanapé Fontaine.

La dimension dynamique de cette relation est anticolonialiste. Nous avons, dans ce travail, mis en lumière de nombreuses fois combien la colonisation enferme, assigne, chosifie. Elle contrôle les territoires, les êtres, et les esprits. C'est précisément là que se construit ma problématique de travail : dans cette idée que l'animisme permet de remettre en question cet emprisonnement. Alors que j'ai jusqu'ici surtout mené une exploration théorique visant à préciser cette pensée, Corntassel et Alfred en proposent des exemples concrets.

La résurgence est constituée de gestes du quotidien. Cet ancrage concret soutient la théorie et lui donne de l'ampleur ainsi qu'une emprise sur la réalité. Son efficacité tient également du réseau de savoir-faire qu'elle constitue³¹¹. Cette organisation entrelacée, en plus de

³⁰⁹ « Building on this notion of a dynamic and interconnected concept of Indigenous identity constituted in history, ceremony, language and land, we consider relationships (or kinship networks) to be at the core of an authentic Indigenous identity. Clearly, it is the need to maintain respectful relationships that guides all interactions and experiences with community, clans, families, individuals, homelands, plants, animals etc. in the Indigenous cultural ideal. If any one of these element of identity, such as sacred history, is in danger of being lost, unified action can be take to revitalize and restore that part of the community by utilizing relationships, which are the spiritual and cultural foundations of Indigenous peoples. »

³¹⁰ CF introduction « Le perspectivisme d'Eduardo Viveiros de Castro »

³¹¹ À ce propos, nous pouvons souligner la démarche de Taiaiake Alfred qui relaie une grande partie de ses conférences, filmées, sur son site internet : <https://taiaiake.net>. Il rend ainsi disponible ses idées à tous, le choix de la vidéo augmente l'accessibilité de ses discours. J'y vois une volonté de « vulgarisation »

former un ensemble résistant, est – selon Corntassel et Alfred – à même de s’auto-restaurer. Sa structure relationnelle lui assure une résurgence continue. Les domaines sont tous reliés entre eux et cette relation empêche la disparition d’un d’entre eux. Les quatre catégories que sont l’histoire sacrée, la spiritualité³¹², les langues partagées, et le territoire, existent les unes grâce aux autres. Une perte du territoire traditionnel pourra être compensée par une pratique spirituelle (telle que présentée par Marc Fonda dans sa description de la spiritualité panindienne, Fonda, 2013), le lien au territoire se recomposant dans les pratiques accompagnant la croyance (à la manière de l’écriture poétique analysée dans la partie de ce travail intitulée *Territoires Animistes*. Une pratique de la langue en danger pourra être revalorisée par la transmission des histoires sacrées, dans lesquelles certains mots et expressions sont intraduisibles. Une spiritualité en berne se verra mise de l’avant lors de séjour sur le territoire traditionnel (territoire de chasse, mais aussi territoire sacré), où résident les esprits des ancêtres et les Maîtres des animaux. Cette énumération, partielle, me permet d’illustrer les propos des deux chercheurs. Nous avons en effet rencontré chacun de ces exemples au cours de nos analyses précédentes.

Cette articulation des domaines de résistances renforce leurs efficacités. Leurs capacités de restauration mutuelles protègent les différents champs de pratiques de la disparition. En effet, leur interdépendance est un obstacle à la disparition de chacun d’entre eux. Cette relation entre les quatre *peoplehoods*, et la variété des gestes qu’ils recouvrent en font une hydre à plusieurs têtes : dès lors qu’on en coupe une, une autre repousse. Malgré toutes les tentatives coloniales d’éradication puis d’assimilation, les peuples autochtones existent toujours, et leurs facultés de résurgence et de résistance ne sont pas à prouver. Du conflit zapatiste à l’occupation de Standing Rock, les peuples autochtones continuent d’occuper une place sur l’échiquier de la lutte politique. L’espace laissé dans ces combats à une vision autochtone du monde résonne avec les propos de Corntassel et Alfred. En effet, pour commenter l’entrelacement des *peoplehoods* et la force résistante qui en découle, ils invoquent un « sens autochtone de la parenté ».

L’animisme est résurgence lorsqu’il compose les gestes et pratiques (à la façon des habitants du village de Bebayedi, dans *La saison de l’ombre*), mais également lorsqu’il les organise les uns par rapport aux autres. L’ensemble de ces gestes et pratiques constitue un

théorique, de partage d’une pensée, notamment avec les individus des Premières Nations, encore trop peu représentés dans le milieu universitaire.

³¹² Pour désigner la spiritualité, Corntassel et Alfred utilisent également dans ce même article le terme « ceremony », ce qui inclut la notion de ritualité et donc de pratiques.

réseau de savoir-faire lui-même dynamique, et ainsi en relation avec l'animisme tel que je le conçois ici. L'animisme s'impose en effet comme l'horizon réflexif de mon travail en tant que mode d'être au monde, mais également comme épistémologie. Corn tassel et Alfred démontrent, avec leur analyse des *peoplehoods* (et de ce qu'il y a de réurgent dans le fait même d'appartenir à un peuple autochtone) que l'autochtonie nourrit en elle-même une façon d'être qui échappe au colonialisme.

Cette lecture de l'anti-colonialisme comme un élément intrinsèque à l'autochtonie fait écho, de façon conceptuelle, à l'argument avancé par Achille Mbembe et déjà évoqué dans cette thèse : le monothéisme est nécessairement impérialiste tandis que le polythéisme lui échapperait. Selon Mbembe, la croyance et l'obédience à un seul dieu et livre sacré entraînerait nécessairement une domination tandis que la possibilité d'une pluralité de figures en lesquelles croire assurerait à l'individu une liberté plus grande (Mbembe, 2000 : 111).

Cette résonance des concepts nourrit ma réflexion. Non seulement l'animisme est un être au monde et une spiritualité³¹³ mais il peut aussi être considéré comme une épistémologie au sens de champs des savoir, et organisation de ceux-ci³¹⁴. L'étude de la résurgence, et des pratiques qui la constituent, raccroche ma réflexion à la notion de savoir expérientiel présentée en introduction de cette thèse³¹⁵. L'épistémologie autochtone privilégie le savoir expérientiel. Autrement dit, l'expérience accumulée, ce qui est vécu, constitue un savoir d'une valeur autant si ce n'est plus grande que le savoir intellectuel. Les pratiques et gestes qui les composent relèvent précisément de ce savoir expérientiel. Corn tassel et Alfred, en réfléchissant sur la résurgence, m'offrent alors des clefs pour penser l'épistémologie animiste.

De plus, et c'est là leur force, en faisant de la résurgence une pratique résistante qui s'ancre dans le geste quotidien, ils apportent un éclairage concret à ma lecture des textes littéraires.

Je remarque cependant que cette dynamique relationnelle, mise en exergue par Corn tassel et Alfred dans leur analyse des différents modèles d'appartenance à l'autochtonie, ne concerne, justement, que l'autochtonie. Cet argument, s'il se construit en contexte autochtone, nourrit mon analyse globale.

³¹³ CF introduction « théories de l'animisme »

³¹⁴ *idem*

³¹⁵ *idem*

6.3.3. « *Heeding the voices of our ancestor* »

*L'antan, [...] n'est pas une époque, mais une manière d'être au monde,
une spiritualité qui, si elle est désormais étouffée,
n'est pas sur le point de disparaître.*

Léonora Miano

Jeff Corntassel et Taiaiake Alfred remarquent qu'une des violences inhérentes au colonialisme contemporain réside dans l'atteinte à la conscience de soi. La colonisation s'est notamment opérée à travers des politiques d'assimilation, l'effacement de l'Histoire autochtone³¹⁶ et la dépossession territoriale. Ces deux éléments, nous le rappellent ces chercheurs, fondent les identités culturelles ainsi que la conscience de soi chez les autochtones (*ibid*, 598).

Les pratiques résurgentes présentées et questionnées jusqu'ici participent d'ailleurs à la revitalisation des identités culturelles. Les gestes quotidiens, qui témoignent de différents modes d'appartenance à l'autochtonie, sont des usages faciles à constituer.

Au cours de mes analyses de texte, j'ai également observé des illustrations de la seconde partie de la remarque de Corntassel et Alfred : la revitalisation de la conscience de soi. Cette expression « conscience de soi », « sense of self » en anglais, fait particulièrement écho à la problématique de cette partie, à savoir l'expression des voix animistes.

La résurgence est un procédé qui permet d'aller au delà du colonialisme, notamment en aménageant ces zones refuges dont on a vu qu'elles étaient des espaces sûrs où déployer une subjectivité autochtone non menacée. La résurgence mène à l'émancipation de l'individu parce qu'elle lui donne des clefs de résistance, à son échelle.

« Un processus de revitalisation plus large, comme le processus de décolonisation tourné vers l'extérieur, commence aussi par soi-même » expliquent ainsi Alfred et Corntassel, ajoutant également que « c'est un type de traditionalisme conscient de soi qui est le processus central de la reconstruction des communautés traditionnelles fondé sur les enseignements ancestraux et les valeurs guides des peuples autochtones. »³¹⁷ (*ibid*, 611).

La revitalisation par soi s'opère à deux niveaux, d'abord au travers des gestes simples et

³¹⁶ Je parle ici d'Histoire autochtone, au sens d'un récit historique fait depuis un point de vue autochtone à la manière de ce que défend l'historien Huron Wendat Georges E. Sioui dans son ouvrage *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*. (Presses de l'Université Laval, 1989).

³¹⁷ « The larger process of regeneration, as with the outwardly focused process of decolonization, also begins with the self. It is a self-conscious kind of traditionalism that is the central process in the « reconstruction of traditional communities » based on the original teachings and orienting values of Indigenous peoples » (*ibid* : 611)

posés au quotidien, à la manière de ceux effectués par Adéline : cuisiner ce qui a été chassé, travailler une peau, se guérir le plus naturellement possible. Elle existe ensuite avec l'idée d'une conscience de soi respectueuse comme partie prenante d'un traditionalisme autochtone. Dans *Peace Power Rightousness*, Taiaiake Alfred élabore d'ailleurs sur ce respect de soi comme condition de base d'un bon leadership, et donc d'une revitalisation saine des communautés autochtones³¹⁸.

Dans *Being Indigenous*, Corntassel et Alfred ajoutent ensuite que « la décolonisation et la revitalisation sont des changements dans la manière de penser et d'agir qui émanent de réengagements et de réorientations au niveau de soi ». Lesquels « se manifestent par des mouvements sociaux et politiques globaux qui défient l'agenda étatique et les autorités³¹⁹ », et ce, de façon progressive dans le temps et grâce une organisation adéquate. *Idle no more*, le mouvement de contestation lancé en décembre 2012 par Nina Wilson, Sylvia McAdam, Jessica Gordon et Sheelah McLean, quatre femmes membres de Premières Nations de la Saskatchewan, me semble ainsi illustrer parfaitement cette vision d'une protestation politique qui part de l'individu pour s'élargir à une échelle nationale voire supranationale et à l'édifice duquel chaque individu peut apporter sa « petite pierre »³²⁰. La mobilisation de ces quatre femmes sur les réseaux sociaux, en réaction à la loi C-45³²¹, suivie de peu de la grève de la chef de la nation Attawapiskat Theresa Spence, est étendue ensuite à des manifestations dans tout le pays témoigne de ce processus de

³¹⁸ « Traditionalists, recognizing the risk of intellectual co-optation, have adopted a traditional solution : focusing not on opposing external power, but on actualizing their own power and preserving their intellectual independence. This an indigenous approach to empowerment. Unlike the statist version, this conception of power is not predicated on force. It does not involve coercing or inducing otheir beings to fulfil imperatives external to their own nature; thus, it is not inherently conflictual. [...]

In traditional indigenous culture, access to power is gained through balancing the diverse aspects of our being, harmonization with the natural forces that exist outside us, respect for the integrity of others and the diverse forms of power, and knowledge of ritual » (*Peace, Power, Rightousness*, 72, 73)

³¹⁹ « They [decolonization and regeneration] are shifts in thinking and action that emanate from recommitments and reorientations at the level of the self that, over tome and through proper organization, manifest as broad social an political movements to challenge state agendas and authorities. » (*ibid* : 611)

³²⁰ À propos des gestes simples permettant de rejoindre le mouvement de contestation, il me semble intéressant de rapporter cette anecdote : Lors de conversation à Ekuanitshit, on m'a ainsi expliqué qu'au cours de l'hiver 2012-2013, dans les moments importants de la contestation Idle no more, les habitants de la communauté avaient créé des ralentissements sur la route 138 qui borde la réserve. Cela avait permis de distribuer des tracts aux passants autochtones et allochtones, de leur expliquer en quoi consistaient *Idle no more* ainsi que la contestation de la loi C-45. Chacun, à son niveau, s'était senti impliqué dans le mouvement de protestation.

³²¹ Cette loi a été adoptée en octobre 2012 sous le gouvernement Harper, elle avait pour objectif de déclasser une grande quantité de rivières et de lacs protégés.

Pour plus d'information lire l'article Des milliers de cours d'eau soustraits à la Loi sur la protection des eaux navigables. [En ligne]. *Radio Canada*. 19/10/12, disponible en ligne : <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2012/10/19/001-omnibus-cours-eau.shtml>>

mobilisation.

Étudiant ici la construction de ce que j'appelle les voix animistes je souhaite proposer ceci : une voix animiste, en tant qu'expression d'une subjectivité est la marque d'une résurgence en elle même (une voix rendue muette et qui s'exprime à nouveau). Elle énonce également des discours à propos de pratiques résurgentes (revenir dans le territoire, pratiquer l'artisanat, parler une langue autochtone).

Mais les textes étudiés ici m'offrent également une autre lecture de la résurgence en tant que processus menant à l'affirmation de soi. Les gestes posés, en revitalisant des pratiques ancrées dans une temporalité ancienne, permettent également de renouer avec les voix des ancêtres. « Nos fils et nos filles sortiront des réserves / les aïeux sur le dos / les ancêtres à l'oreille » (Kanapé Fontaine, 2016 : 65), écrit Natasha Kanapé Fontaine dans le long poème de *Bleuets et abricots* déjà cité à propos de la résurgence, tandis que Taiaiake Alfred intitule son premier essai *Heeding the Voices of Our Ancestors*, ce qui signifie littéralement « en tenant compte des voix de nos ancêtres ».

Il me semble qu'on s'approche ici d'un point extrêmement important et puissant de l'animisme en tant que mode organisationnel d'une pensée, et façon de construire une théorie décoloniale. En effet, parce qu'il se base sur l'autonomie des esprits, et leur survivance aux corps, l'animisme permet de créer des ponts entre différentes époques. Ainsi, brandir les ancêtres, à la manière de Taiaiake Alfred ou Natasha Kanapé Fontaine, comme un élément de réponse aux politiques d'assimilation et d'éradication coloniale, c'est un biais pour affirmer : vous ne nous avez pas détruits. Si les corps ont péri, les voix passées (et avec elles leurs idées), elles, sont toujours là.

Les textes de Léonora Miano fonctionnent alors comme une chambre d'écho évidente. L'intellectuelle franco-camerounaise place elle aussi cette question de lien au passé comme centrale dans le procédé de décolonisation contemporain. La conférence qui ouvre son essai *L'impératif transgressif*, intitulée *Mélancolies créatrices, écritures subsahariennes de la catastrophe*, comporte justement une sous partie dont le titre « la mort n'est pas une fin »³²² est éloquent. Léonora Miano y développe la réflexion suivante : « la fin du monde

³²² J'ai rencontré Léonora Miano à Montréal, en 2014. Elle m'a, à cette occasion, dédié son roman *La saison de l'ombre*, y apposant cette phrase m'ayant à l'époque paru un peu étrange « Dans le souvenir et l'espérance, la mort n'est pas une fin ». À la lumière de mes études sur la résurgence et l'importance de la transmission au delà des ruptures engendrées par la colonisation, cette remarque prend sens. En outre, comme me l'ont montré mes analyses de textes précédentes, *La saison de l'ombre* est un roman qui se construit autour de cette thématique : comment survivre et perdurer au delà du traumatisme?

connu n'est pas sa dissolution, mais sa transformation. Il faut chercher le moyen d'habiter le monde nouveau, en y apportant ce que l'on conserve en soi de particulier. ». Elle ajoute, en commentant l'un des personnages principaux du roman culte du sénégalais Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure Ambiguë*³²³ : « La Grande Royale [...] si elle propose que les étrangers s'emparent totalement de l'esprit des nouvelles générations, compte bien sur le fait que quelques-uns sachent encore entendre la voix de leurs ascendants. » On retrouve là l'argument cher à Miano et déjà évoqué dans ce travail d'une transformation nécessaire, la même que celle portée par les identités frontalières. Cette transformation n'est pas une disparition et n'engendre pas de perte des identités originelles. Elle continue avec ces mots : « Intégrer l'autre en soi, mais ne pas se perdre. Les mondes disparus, dans le texte subsaharien, sont ceux que l'on cessera probablement d'habiter, mais que l'on continuera toutefois d'abriter en soi. » (Miano, 2016 : 25). Léonora Miano écrit ici à propos des textes littéraires. Son commentaire s'applique alors sans peine à notre corpus. Ces « mondes disparus » peuvent être les territoires et habitudes de vie nomades évoqués par les poètes Innu qui perdurent en effet de différentes manières dans les intériorités des poètes. Lesquels écrivent, mettent en scène, transmettent, et par là font exister des univers éteints. Ceux que Léonora Miano abrite en elle sont semblables aux ancêtres que Natasha Kanapé Fontaine porte sur son dos et garde à l'oreille.

Je remarque d'ailleurs que la thématique de l'accompagnement des morts (du cérémonial funéraire), est présente dans les textes convoqués ici. Gérald Taiaiake Alfred s'y appuie pour construire un processus réflexif, comme il l'explique dans le prologue de son essai *Peace, Power, Righteousness* :

Le rituel des condoléances est une coutume ancienne et sacrée chez mon peuple, les Rotinohshonni. Par sa structure, ses mots et sa signification profonde, cette cérémonie exprime le pouvoir de transformation inhérent à beaucoup de traditions de guérison. C'est pour cela que j'ai choisi les condoléances comme cadre métaphorique pour ma propre réflexion sur la situation de l'Amérique Autochtone, et le rôle crucial des traditions autochtones dans l'apaisement du chagrin et du malaise qui imprègnent notre existence.³²⁴

³²³ *L'Aventure Ambiguë* est un roman de l'écrivain sénégalais Cheikh Hamidou Kane, publié en 1961. Considéré comme une classique de la littérature africaine francophone il raconte le déchirement intérieur vécu par Samba Diallo, passé de son école coranique sur les bords du fleuve Sénégal à l'école française, dans la métropole coloniale. La Grande Royale est sa grand-mère, elle est la figure de celle qui résiste à l'influence coloniale, se méfiant de l'occidentalisation des esprits.

³²⁴ « The ritual of condolence is an ancient and sacred custom among my people, the Rotinohshonni. In its structure, words, and deep meaning, this ceremony is an expression of the transformative power inherent

Taiaiake Alfred construit une méthodologie de pensée à partir d'un rituel autochtone. Cette considération épistémologique d'un fait anthropologique m'inspire dans ma démarche réflexive personnelle. En outre, Taiaiake Alfred s'appuie sur la cérémonie des condoléances, et donc le deuil, pour penser la guérison. Là encore, la perte est pensée par le biais de la pratique, puisque du rituel. Les gestes – qui se constituent comme résurgences – permettent une transmission. Il explique ainsi que « le rituel de condoléances apaise les esprits et donne du courage aux proches du défunt en transformant la perte en force. Cela apporte réconfort, rétablissement de l'équilibre et renouveau de l'esprit de ceux qui souffrent. »³²⁵ La cérémonie de condoléance est cet espace qui permet de dépasser le trauma de la perte, par conséquent on peut sans mal comprendre pourquoi Taiaiake Alfred le choisit pour appuyer sa réflexion. L'esprit qui survit à la mort du corps (selon la croyance) est synonyme de transmission.

De cette façon, les voix des ancêtres ne se taisent pas. La cérémonie de condoléances en elle-même, le discours de Taiaiake Alfred ainsi que les vers de Natasha Kanapé Fontaine visent tous à un même objectif : contrer la disparition, faire perdurer un esprit mais surtout une culture, des voix, des subjectivités, tout ce que la colonisation cherche à tuer, en somme.

Faire revenir la voix des ancêtres c'est donc avant tout faire en sorte qu'ils ne partent pas. La cérémonie funéraire aménage cet espace de transition qui préserve de la rupture.

La saison de l'ombre est à ce propos riche en illustrations. Il y a dans ce livre de nombreuses scènes de femmes qui enterrent, disent au revoir aux âmes défuntées. Les rituels sont décrits avec précision, soulignant l'importance d'accompagner les morts. Ainsi, alors qu'un ancien est en train de mourir, il demande à la femme qui l'accompagne : « Chante pour m'accompagner. Comme on fait chez nous. [...] Il est bon que le départ s'effectue devant témoin, que les ancêtres soient invoqués. » (Miano, 2013 : 139). Et c'est d'ailleurs l'enjeu même du livre : retrouver les disparus, et s'ils sont morts les inhumer pour apaiser les voix qui viennent hanter leurs mères dans leur sommeil.

in many healing traditions. For this reason, I have chosen condolence as the metaphorical framework for my own thoughts on the state of Native America and the crucial role of indigenous traditions in alleviating the grief and discontent that permeate our existence. » (Taiaiake Alfred, 2009 : 8).

³²⁵ « The condolence ritual pacifies the minds and emboldens the hearts of mourners by transforming loss into strength. [...] It is a gift promising comfort, recovery of balance, and revival of spirit to those who are suffering. » (Taiaiake Alfred, 2009 : 9)

Lorsqu'elle arrive à Bebayedi, à la fin du récit, le personnage d'Eibeise, femme du guide spirituel disparu, s'interroge sur ce lieu syncrétique. L'objet de son doute repose précisément sur la relation aux ancêtres, sur la possibilité d'un renouveau, d'une construction sans l'ancrage généalogique : « L'ancienne demande ce que l'on peut devenir sans le secours des ancêtres, sans reconnaître, sur le sol, l'empreinte de leur passage. Comment avancer, si d'autres n'ont pas déjà tracé un chemin. » (Miano, 2013 : 227). La réponse apportée par le personnage d'Eyabe, celle qui est partie à la recherche de son fils disparu, correspond à la réflexion menée par Léonora Miano dans ses essais, à savoir la multiplicité des identités portées en soi, l'épaisseur des individualités :

La femme répond que les aïeux ne sont pas hors de soi, mais en soi. Ils sont dans le roulement des tambours, dans la manière d'accommoder les mets, dans les croyances qui perdurent, se transmettent. Ceux qui les ont précédées sur la terre des vivants habitent la langue qu'elles parlent en ce moment. Elle sera transformée au contact d'autres langages qu'elle imprènera autant qu'ils la rempliront. Les ancêtres sont là. Ni le temps, ni l'espace ne leur sont des limites. Aussi résident-ils là où se trouve leur descendance. (Miano, 2013 : 227)

Musique, cuisine, croyances qui se transmettent : les éléments culturels décrits par Miano au travers du personnage de la vieille sage sont ceux qui participent aux pratiques résurgentes. Le roman fait ici écho aux théories de Corntassel et Alfred. En outre, cet extrait souligne également la possibilité d'un syncrétisme, peu importe que les cultures des personnages soient mêlées à d'autres, cela n'amointrira pas la force des subjectivités transmises. Autrement dit, la colonisation, et le mélange des cultures qu'elle a produit³²⁶, ne provoquent pas une disparition mais une transformation, laquelle n'empêche pas la survivance d'une conscience de soi à travers gestes et pratiques.

L'animisme et la résurgence vont alors de pair, puisqu'ils permettent une fluidité des physicalités et des habitus³²⁷ qui n'entrave pas pour autant la continuité d'une intériorité, cette « conscience de soi [sense of self] », désignée par Corntassel et Alfred comme fondatrice d'une identité décolonisée (2005, 598). *La saison de l'ombre* se clôt sur une longue réflexion d'Eyabe à propos de l'héritage en cours à Bebayedi, la succession par delà le traumatisme. Rythmé par la phrase « les ancêtres sont là », elle égraine la façon

³²⁶ Chez Léonora Miano, ce syncrétisme recouvre toutes les rencontres conséquentes à la colonisation : celle entre colonisateurs et colonisés, celle entre les différents peuples africains sur le continent, mais aussi les rencontres entre les peuples autochtones caribéens, les esclaves déportés, et les blancs négriers.

³²⁷ Terminologie de Descola. CF introduction « L'animisme comme ontologie »

dont cette intériorité se transmettra quoi qu'il arrive :

La femme dit que l'on ne peut dépouiller les êtres de ce qu'ils ont reçu, appris, vécu. [...] Les humains ne sont pas des calebasses vides. Les ancêtres sont là. [...] Ils sont dans le vagissement, dans le babil des nouveau-nés. *Les tout-petits racontent les sphères de l'esprit, qu'ils ont connues avant d'être parmi nous. Si nous pouvions les comprendre, nous saurions quelles vieilles âmes logent dans ces corps neufs.* [...] Les enfants grandissent, apprennent les mots de la terre, mais le lien avec les contrées de l'esprit demeure. Les ancêtres sont là, et ils ne sont pas un enfermement. Ils ont conçu un monde. Tel est leur legs le plus précieux : l'obligation d'inventer pour survivre. » (Miano, 2013 : 228)

Elle lie alors la conception animiste d'un legs de l'esprit et la transmission des gestes. Avec cette acceptation de la transformation, étape d'un deuil à faire, ce personnage prépare surtout un monde à venir. « La femme dit qu'il faut pleurer les morts. », écrit l'auteur pour clore ce récit, « La vieille hoche la tête. De peur d'être mal comprise, elle n'ose dire : Tout est bien, Alors, elle murmure : Sachons accueillir le jour lorsqu'il se présente. La nuit aussi. » (Miano, 2013 : 229).

6.4. L'écriture, une pratique résurgente

Mes différentes analyses de la résurgence seraient incomplètes sans la prise en compte de l'écriture en tant que pratique résurgente elle-même. L'ampleur d'une telle remarque pourrait déboucher sur un travail de recherche entier. Cependant, choisissant de me concentrer uniquement sur les exemples tirés de mon corpus, ainsi que sur les résonances d'une telle idée avec l'animisme, ma réflexion sera circonscrite. Je vais donc questionner l'écriture en tant que pratique résurgente participant à la transmission d'une intériorité, voix semblable à celles étudiées précédemment d'une part, et d'autre part à la constitution de cette pratique en tant qu'inscrite dans une épistémologie animiste.

Léonora Miano commente son écriture – comme auteure subsaharienne - en ces termes : «on entend, en soi, l'écho de leurs voix [celle des anciens disparus]. C'est aussi avec leur empreinte que la recreation pourra s'effectuer, étant entendu que l'on ne crée rien sans support, que la voie nouvelle n'apparaîtra pas ex-nihilo. » (Miano, 2016 : 36)³²⁸ On retrouve ici les mêmes préoccupations que Corntassel et Alfred, à savoir la transmission

³²⁸ MIANO, Léonora. *L'impératif transgressif, mélancolies créatrices. Écritures subsahariennes de la catastrophe*, Paris : l'Arche, 2016, 183 p.

nécessaire des voix des ancêtres. Mais l'application de ce questionnement à la pratique de l'écriture elle-même, renforce l'intérêt d'une étude des textes littéraires. « Les écritures subsahariennes ne cherchent pas à raviver le passé pour lui-même » souligne Miano, indiquant la dimension résurgente d'un tel exercice qui se différencie alors de l'écriture d'une fresque historique. Le passé n'est pas seulement une thématique littéraire, il traverse les textes « comme les vivants par le souffle des ancêtres qui veillent depuis le pays des morts, et viennent marcher dans les rêves de leur descendance. » (*ibid*). Les écritures subsahariennes contemporaines « donnent corps à la trace de ce qui fut, l'auscultent comme le pisteur l'empreinte, pour comprendre ce dont elles émanent. » (*ibid*). Cette pratique de l'écriture dépasse alors la fonction de portevoix, en plus de mettre en scène et par là faire revivre des subjectivités éteintes, elle offre également une lunette analytique. Le récit se déploie et avec lui le recul nécessaire à la compréhension des mécanismes passés. Avec cette proposition, Miano rejoint alors notre démarche de chercheur, et oriente notre lecture.

À propos des auteurs subsahariens, elle ajoute encore – et cette remarque me semble tout autant pertinente pour ces derniers que pour les écrivains autochtones – qu'ils « ont une conscience aigüe du chaos dans lequel ils se débattent, ce chevauchement des temporalités, ce difficile accord entre les sensibilités, mais ils envisagent cela comme une fièvre de croissance, une étape initiatique, le passage obligé pour donner naissance à un être renouvelé, qui aurait triomphé de ses traumatismes. » (Miano, 2016 : 37).

L'écriture participe à un processus de guérison, le même que celui évoqué par Marc Fonda dans son analyse des spiritualités panindiennes (Fonda, 2016). « Puisque l'on a été transformé, l'impératif est désormais de se réinventer. Puisque l'on a été meurtri, l'obligation du moment est la quête du guérison » (Miano, 2016 : 35) écrit-elle encore, inscrivant alors création et guérison dans un même mouvement nécessaire et dans lequel elle engage son acte d'écriture. Écrire est un geste, une pratique, il participe de fait aux actes de résurgences qui, tout comme les rituels spirituels, apportent apaisement et résilience. Sous la plume de Miano, les écrivains se font guérisseurs. Dans son roman *Contours du jour qui vient*, la jeune héroïne Musango, blessée par la vie et rejetée par sa mère, trouve l'apaisement dans une rencontre avec une vieille femme qui lui explique sortir sa douleur en dessinant des formes sur le sable à l'aide de cailloux blancs³²⁹. Cette

³²⁹ « Tu es pleine de colère, petite fille, mais la colère est vaine. Elle ne fait pas passer le chagrin. Lorsque je lui demande ce qui fait passer le chagrin, elle hausse les épaules et soupire : Cela dépend de ce qui l'a

double fonction cathartique est également mise en mots dans *La saison de l'ombre*, lorsque le personnage d'Eyabe entreprend de conter et transmettre sa culture au jeune enfant mutique qui la suit de Bebayedi à la côte d'où sont déportés les captifs :

Elle a continué de lui enseigner le parler mulongo, nommant, une fois de plus, les éléments présents dans la nature : bois, feuilles, terre. Les parties du corps. Les actions : marcher, manger, boire, dormir... Cela lui a procuré un sentiment d'apaisement. Partager, transmettre. Faire à nouveau exister le monde pour un être. (Miano, 2013 : 156)

Nommer, faire exister un monde avec des mots, c'est ce que font les écrivains. Tout comme les rituels funéraires, le texte transmet et recrée. *La saison de l'ombre* nous invite également à penser l'écrivain comme passeur. Comparable à celles qui viennent hanter les mères des disparus dans leur sommeil, l'écrivain est une voix sans visage. Ses idées, ses intuitions récurrentes sont à l'origine des intrigues. Lorsqu'Eleke, une ancienne du village dont le mari a disparu durant la nuit du grand incendie, est prise de transes et des visions, elle vit une expérience à mon sens semblable au procédé créatif :

Une parole sans visage vient la visiter. Tout le monde s'imagine que la vieille délire. Pourtant, elle ne fait que répéter, à voix basse, dans le tremblement de ses lèvres asséchées par la fièvre, le propos dont l'énonciateur n'a pas de figure. Ce sont souvent des mots sans queue ni tête. La femme les restitue tels qu'ils lui sont donnés, n'entend pas toujours distinctement. [...]

Après avoir décrypté les messages, elle affirme que les Bwele connaissent la réponse aux questions que se posent les Mulongo. Ils savent ce que sont devenus ceux qui n'ont pas été retrouvés. La voix qui lui parvient, bien qu'un peu étouffée, ne cesse de lui répéter. » (Miano, 2013 : 48 – 49)

L'écrivain est pour moi l'amplificateur de cette voix étouffée. *La saison de l'ombre* est un roman qui choisit de mettre en scène, et en lumière, une histoire invisible : celle des proches de ceux qui furent enlevés. Ces sensibilités « étouffées » sont les visions convoquées par l'écrivaine pour justifier son écriture. Elle explique d'ailleurs, dans les remerciements du roman, que c'est la lecture d'un rapport intitulé « la mémoire de la capture » qui lui a inspiré ce travail : « J'y ai trouvé la confirmation de très anciennes intuitions qui, devenues obsessionnelles, irriguent ma proposition littéraire. » (Miano,

causé. Cela dépend aussi de la capacité de chacun à lui donner un autre visage. Vois-tu, c'est mon chagrin qui est là par terre. Il est par terre et non plus en moi. Il ne m'enserme plus dans son étou. [...] Tout cela n'est plus rien qu'une forme sur le sol, que j'ai parfois plaisir à contempler en me disant : Tu es puissante, femme, puisque tu peux désamorcer la haine pour en faire cette figure inoffensive et attachante. Je regarde ces cailloux blancs, et je suis en paix. Je suis entière. » (Miano, 2006 L127, 128).

2013 : 233). Semblables à des visions animistes, les intuitions ramènent les voix disparues, lesquelles reviennent ensuite à la vie par le geste créatif.

6.4.1. *L'écriture est une pratique*

Mais si l'écriture est résurgence parce qu'elle est une pratique qui permet de ramener des thématiques et des subjectivités passées, elle l'est également dans sa forme même. Autrement dit, les formes narratives et poétiques convoquées par les écrivains sont des « savoir-faire » réactivés. Les auteurs reviennent à des manières de raconter anciennes. Ils les réinvestissent par l'écriture, et leurs octroient un surplus de sens qui répond au contexte contemporain.

L'écriture est alors un moment de résurgence car elle construit des formes non coloniales. Les analyses de textes menées dans notre étude à partir du prisme de l'animisme comme être au monde nous ont en effet montré comment la forme³³⁰ même des textes littéraires) était imprégnée d'un être au monde animiste.

À ce propos, le court essai de l'écrivaine et intellectuelle Salish Lee Maracle, *Oratory on Oratory*, me paraît construire une réflexion éloquente. Elle y propose une façon de se réapproprier la forme et par là la narration. Et ce, à travers la réhabilitation de *l'oratory*, que l'on peut traduire par art oratoire ou éloquence, ce qui désigne la tradition des récits des Premières Nations. Le soubassement théorique de sa réflexion, à savoir la réappropriation de la narration et la construction d'une adresse aux chercheurs travaillant sur les littératures autochtones, s'inscrit dans des questionnements répandus dans les approches décoloniales et autochtones.

L'art oratoire correspond à une façon de raconter les histoires plus qu'à une stricte référence à l'oralité. En effet, Lee Maracle précise dans cet article que le « rememberer » (celui qui doit se souvenir du récit pour le transmettre) peut tout à fait, dans le monde contemporain, prendre la forme d'un livre. L'écriture se place ainsi dans la droite ligne des pratiques résurgentes visant à la décolonisation du quotidien et des esprits, telles que défendues par Corntassel et Alfred. Maracle, en exposant les rouages des récits mis en

³³⁰ À propos de la forme des textes littéraires, se référer aux chapitres motifs animistes et territoires animistes dans lesquels j'étudie entre autres la présence, au sein des textes, de thématiques animistes et la façon dont celles-ci sont mises en scène.

œuvre dans l'art oratoire élabore également sur leur dimension d'expérience. Pour elle, les histoires sont des expériences à vivre, il faut donc savoir les approcher en ayant conscience de certains faits. Le discours construit dans *Oratory on Oratory* concerne tout autant l'acte d'écriture que celui de l'étude. Je m'appuie alors sur ses remarques aussi bien pour cette analyse de l'écriture pratique résurgente que comme des conseils à appliquer à ma démarche de chercheuse. Maracle, à propos de l'approche d'un texte comme son roman *Ravensong* recommande de considérer tous les éléments du récit comme « valables et acceptables, ils font partie du dessin ». Fidèle à une conception animiste du monde elle demande donc de ne laisser ni la faune, ni la flore, en dehors du processus d'étude, mais au contraire de les convoquer et de les faire dialoguer si besoin lors du travail. Lee Maracle, plutôt que de proposer une théorie de la création littéraire qui s'appuierait sur son expérience d'écrivaine, élabore sur l'étude de la littérature autochtone. Elle suggère à l'aspirant étudiant / chercheur de considérer le récit et sa structure comme reflétant une façon d'être au monde autochtone, et part du principe que les récits de « L'art oratoire », même si écrits et contemporains, sont héritiers de cet être au monde. Ils sont, en cela, des résurgences. Maracle reprend ainsi un lieu commun de l'analyse littéraire, à savoir qu'on ne travaille pas un texte en pensant interpréter la volonté de son auteur mais plutôt en considérant ce matériau littéraire comme chambre d'écho herméneutique, ici d'un être au monde autochtone et alors animiste. Sa démarche, expliquée dans cet article, consiste à réfléchir à partir du personnage plutôt que d'une structure narrative. Elle dit regarder « d'abord comment le personnage bouge, comment il se conduit, comment il possède son propre sens du mouvement, son sens du temps et de l'être, son sens de la territorialité, sa structure organisationnelle. »³³². Attachée à l'être au monde animiste pratiqué chez les Premières Nations, c'est donc selon une dynamique relationnelle que Lee Maracle aborde un texte³³³. Cette proposition me semble trouver un écho pertinent dans la préface du

³³² « All phenomena are valid and acceptable, part of the picture, and it is in the creation of a whole picture, a totality, that the work of study begins as story, which becomes part of the body of our oratory. We do not leave the world of flora and fauna out of the process. The origin stories of the trees, the flora and fauna, and so forth are articulated during the process as needed. We first see how the character moves, see how it conducts itself, how it marks its own sense of movement, its sense of time and being, its sense of territoriality, its organizational structure. [...]

This is what oratory or a novel is all about to me. It is also one of the options accorded literary creation in the Euro-tradition. To include oratory as novel in the world of literature does not retract from western definitions. » (Maracle, 2007 : 65)

³³³ Elle ajoute ensuite que cette facette de la création littéraire (l'interaction d'un personnage avec les autres éléments du texte comme noyau du récit) est également présente dans la tradition littéraire européenne. « Inclure l'éloquence dans le monde de la littérature n'enlève rien à la définition occidentale », conclue-t-elle à ce sujet.

premier recueil de Joséphine Bacon. Elle commence par y exposer ce que sont les objets qui donnent le nom à ce recueil :

Tshissinuatshitakana, les bâtons à message, servaient de points de repère à mes grands-parents dans le *nutshimit*, à l'intérieur des terres. Les Innus laissaient ces messages visuels sur leur chemin pour informer les autres nomades de leur situation. Ils plantaient deux morceaux de bois d'épinette blanche, plus ou moins courts, l'un à l'oblique de l'autre. Un bâton penché très près du sol contre un bâton vertical signifiait la famine, et son orientation désignait, comme une boussole, le territoire où ils se rendaient. Les *thissinuatshitakana* offraient donc des occasions d'entraide et de partage. À travers eux, la parole était toujours en voyage. (Bacon, 2009 : 7)

Avec cette description Joséphine Bacon pose d'emblée une analogie entre les bâtons à message et les poèmes. Le lecteur est invité à lire la pratique de l'écriture comme un moment résurgent. Les descriptions précises des objets et de leur signification prolonge leur évocation : en les décrivant elle les fait exister dans l'esprit du lecteur tout en conférant au poème, avec sa forme courte, un aspect matériel. Le poème fait également voyager la parole. Il est ce bâton. Il sera donc à interpréter en fonction des indications qu'il laisse au lecteur, aux interactions et liens construits entre chacun des poèmes au sein du recueil, route à suivre. Tout comme Lee Maracle voit en le roman une perpétuation de *l'Oratory*, Bacon continue ainsi :

J'ai rêvé deux fois au tambour. Nous sommes un peuple de tradition orale. Aujourd'hui, nous connaissons l'écriture. La poésie nous permet de faire revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner. [...]
En écrivant ce livre, j'ai retrouvé les aînés porteurs de rêves, les femmes guides, les hommes chasseurs, les enfants garants de la continuité du voyage. (Bacon, 2009 : 8)

Pour Bacon, la poésie est la langue la plus proche de l'oralité (Bacon, 2009 : 8). La réminiscence de la forme telle qu'évoquée par Maracle est ici aussi revendiquée par Bacon. La question de la transmission est également présente à travers les figures des aînés puis des enfants. On retrouve là toutes les questions soulevées à travers la notion de résurgence explorée jusqu'ici.

6.4.2. *L'écriture, un mode d'emploi*

Les deux chercheurs en études décoloniales, Aman Sium et Eric Ritskes, écrivent à propos des mises en récit autochtones, dans leur article « Speaking Truth to Power : Indigenous Storytelling as an Act of Living Resistance »³³⁴ que « ces histoires sont des moments résurgents, elles reprennent possession du socle épistémique qui avait été effacé par le colonialisme et, ainsi faisant, posent les fondations et la structure d'une résurgence de la souveraineté autochtone ainsi que de revendications territoriales. »³³⁵. L'écriture est un moment de résurgence au delà de la réhabilitation d'une forme ou d'une thématique. Par le simple fait même d'exister, ces textes aménagent des zones refuges, au sens développé précédemment. Raconter est un moment décolonial, tout comme lorsque Joséphine Bacon fait revivre maîtres des animaux et personnages des récits sacrés dans ses poèmes. La poésie est cet espace protégé dans lequel mettre en scène tout ce que la colonisation vise à détruire. Lee Maracle écrit d'ailleurs, dans *Oratory on Oratory*, que les récits sont des expériences à vivre et qui procurent des enseignements protecteurs : « Le récit devient une façon d'empêcher les humains de retraverser des chemins dangereux et déshumanisants. L'art oratoire, alors, est réactif. Il stimule l'état d'esprit de ceux qui ont écouté et vécu le récit. Il est transformatif. »³³⁶

Aman Sium et Eric Ritskes proposent une seconde analyse des enjeux résurgents dans les récits autochtones : ils considèrent ces derniers comme des transmetteurs des pratiques, à la fois mode d'emploi et médium. Les bâtons à message laissés par Joséphine Bacon sur son chemin seront par exemple donc la transmission de l'innu-aïtun (ses recueils sont bilingues) et la célébration d'un territoire (la toundra). On pense, là aussi, à l'usage des récits et de la toponymie par les autochtones amazoniens pour revendiquer des droits territoriaux³³⁷.

L'écriture est résurgence et pose les fondations des résurgences à venir. Nos différentes analyses de textes nous ont d'ailleurs démontré combien la question de la transmission y

³³⁴ SIUM, Aman ; RITSKES, Eric. Speaking Truth to Power : Indigenous Storytelling as an Act of Living Resistance. In : *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. 2013, Vol.2, n°1, p.1 – 10

³³⁵ « These stories are resurgent moments, which reclaim epistemic ground that was erased by colonialism and, in the process, these stories also lay a framework and foundation for the resurgence of Indigenous sovereignty and the reclamation of material ground » (III)

³³⁶ « Story becomes a means of intervention preventing humans from retraversing dangerous and dehumanizing paths. Oratory, then, is responsive. It challenges the state of being of the people who are being « storied up ». It is transformative. » (Maracle, 2007 : 59-60)

³³⁷ Voir le chapitre 3 Territoires de l'animisme, ou plus précisément la conférence donnée par Alexandre Surrallès à ce sujet au Collège de France, SURRALLÈS, Alexandre. L'animisme dans le droit des autochtones au territoire. In : DESCOLA, Philippe. *Anthropologie de la nature, Paris, 12 mai 2016, Collège de France. [En ligne]*. Disponible sur : <<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-05-12-10h00.htm>>

était décrite, analysée, ce qui semble pousser à une interprétation des textes en faveur de cette seconde proposition.

Les textes de Léonora Miano illustrent cette lecture des récits comme mode d'emploi pour les résurgences à venir. Un passage du roman *Contours du jour qui vient* me paraît particulièrement pertinent. J'ai déjà évoqué ce moment du récit où la jeune Musango rencontre une vieille femme, qui sauve puis recueille l'adolescente alors qu'elle manque de se noyer dans une rivière. S'ensuivent quelques pages au cours desquelles la vieille femme adresse à la jeune fille des paroles apaisantes et des enseignements sur la façon dont appréhender les difficultés de la vie. Cet extrait m'intéresse parce qu'il lie l'animisme et la mise en récit comme une pratique résurgente menant à la résilience.

La vieille me dit sans parler : tu te souviendras de moi, n'est-ce pas? Je m'appelle Musango. Je penserai souvent à toi. Merci de m'avoir connue. Elle sourit. Je ne la vois plus.
[...] Pour une fois, j'ai dormi et voyagé en moi-même. J'ai vu tous mes visages : Musango la fillette, Musango la vieille presque édentée. Je me suis vue souriante et apaisée (Miano, 2006 : 132)

On apprend donc que le personnage de la vieille n'est autre qu'une projection dans le futur de la jeune héroïne. Cette partie du roman est intitulée *Résilience*, l'intrigue nous laisse supposer que c'est en fait d'un rêve, ou d'une sorte de transe dont il s'agit. Ce voyage intérieur, qui a lieu lors d'un séjour chez un personnage assimilé à une sorcière / guérisseuse, désigne l'expérience mystique de la transe comme façon de se guérir de ses traumatismes. Mais c'est aussi durant cet épisode que Musango a accès à la fonction cathartique du récit, et donc de l'écriture :

Devant la grotte, je ramasse de petits cailloux blancs. [...] Je pleure sans tristesse en dessinant au sol l'adieu à ma douleur. Si j'écrivais des livres, je ferais cela avec des mots. Je tracerais des adieux poétiques à la colère qui a si longuement tari mes larmes. Je jetterais sur le papier un suaire syntaxique qui couvrirait une fois pour toutes la peine de n'avoir pas été aimée de ma mère. (Miano, 2006 : 132)

La transe est alors associée à la pratique de l'écriture. Semblables, ce sont ces moments qui permettent le recul nécessaire à la compréhension de soi.

Cette fonction du récit, imbriquée dans une organisation du monde animiste, est également soulignée par Lee Maracle qui rappelle que son peuple a créé une langue et un système afin d'assurer la plus grande harmonie possible entre les êtres et leur environnement (Maracle, 2007 : 63). Mais ce rapport au monde à tendance à être mis de côté / enfoui

sous les multiples tâches de la vie quotidienne. L'imposante routine ne laisse pas de place aux multiples interactions qui composent ce que j'appelle l'animisme et que Maracle désigne comme le « salish frameworks ». Les récits permettent de revenir à ces aspects du monde : la faune, la flore, le moindre élément du décor, selon la logique animiste qui veut que rien ne soit laissé de côté puisque tout vit et est habité par un esprit. Même ce qu'on ne voit pas mérite attention et est porteur de signification. Lee Maracle souligne alors l'importance du procédé d'étude (qui nous l'avons vu peut être lu comme un miroir de l'écriture). Comme c'est un exercice qui vise à prêter attention aux petites choses, à « mettre l'invisible en lumière », il permet de renouer avec ce qui a été enfoui par le quotidien et les relations qu'il abrite, et de les « transformer en récit ». Lesquels joueront un rôle structurant et permettront de bien vivre, avec soi et les autres³³⁸.

Dans *La saison de l'ombre*, alors que les personnages sont pris de court par la brutalité de l'Histoire et l'irruption de la traite dans leur quotidien, le récit romanesque va lui permettre de démêler la pelote de l'intrigue : « Il n'est plus temps de s'interroger sur le silence du ngambi, consulté en vain. Il est trop tard pour chercher à décrypter le message des maloba, les signes envoyés par Nyambe. Eux seuls savent pourquoi le monde devait s'achever, quelle réalité naîtra de sa dissolution. » (Miano, 2013 : 212). Nous voilà donc, en tant que lecteurs, face au récit comme mode résolutoire, là où les esprits ne suffisent pas.

La guérison, telle que présentée et interrogée en introduction de ce chapitre, est rendue possible grâce au texte. J'en reviens alors à la genèse de mon travail. Malgré les détours par les théories politiques et anthropologiques, mon analyse me ramène au travail de l'écrivain et à une certaine nécessité de la fiction.

Commentant un mythe Inuit³³⁹, Keavy Martin – dans son essai *Stories in a New Skin* - partage cette réflexion : « Les énigmes [...] ne doivent pas nécessairement être résolues. Il est bien plus important d'avoir foi dans les récits, et dans ceux qui les racontent, c'est cette croyance qui construit des relations de confiance, de responsabilité et de respect mutuels. »

³³⁸ Salish people created the frameworks and language within which we may view the world in the way I'm outlining here to ensure the greatest absence of destruction, invasion, imposition, and obstruction in our engagement of the world, while still availing ourselves of the resources required for our specific continuance. [...] In our ordinary travels through the mundane tasks of life, we rarely look deeply at the world around us. [...] In the course of study, we pay attention to ordinary beings and bend the light in the direction of the unseen. [...] We can see its journey, and render it as story. We can study this journey and try to understand ourselves in relation to its story so that we can peacefully coexist. » (Maracle, 2007 : 63 – 64)

³³⁹ *Angusugjuk and the polar bears* : pour avoir le droit de prendre pour épouse une femme ours polaire, un chasseur doit passer des épreuves. Au cours de ces dernières, il doit s'accrocher à un rocher glissant pour fuir un ours menaçant, suivant les conseils de sa promise (laquelle lui indique les aspérités qui lui permettront de s'accrocher bien qu'elles soient petites et imperceptibles), il arrive à échapper à la menace et remporte l'épreuve. (Martin, 2012 : 47 – 49).

Elle insiste sur l'importance de cette confiance dans la réception du récit : « l'audience a besoin d'avoir cette foi. Alors ensuite, même si le rocher paraît lisse, glissant, et rebelle, les doigts s'accrochent à la surface – il faut simplement en prendre le temps.³⁴⁰ » (Martin, 2012 : 58). La métaphore du rocher glissant, empruntée au mythe Inuit commenté ici, renseigne sur la relation à l'opacité du récit et à la difficulté d'en prévoir l'issue. Ce sont la confiance et la patience qui permettent l'accès à la résolution de l'intrigue. L'auditeur, comme le chasseur, doit pouvoir lâcher prise et accepter que le récit lui apporte les solutions d'une façon qu'il n'aurait pas anticipée.

Quelques pages plus loin Keavy Martin évoque les « magic songs », utilisées par les shamans chez les Inuits pour provoquer des changements dans le monde. Elle nous dit qu'elles sont composées en « fragments dont la force est sensée se trouver dans leur mystère ou dans la façon dont les mots sont couplés les uns aux autres »³⁴¹ (*ibid* : 77). Là encore, c'est l'opacité et la manière dont les éléments s'agencent entre eux, plus que dans une logique argumentative que se situe la force du récit. Elle ajoute ensuite que l'obscurité ou l'opacité des chansons découle d'une esthétique spirituelle. C'est ce qui n'est pas formulé explicitement par les chanteurs qui va être résolu dans les esprits des auditeurs lorsqu'ils travaillent pour résoudre l'énigme (*ibid* : 85)³⁴². Autrement dit, l'écoute du récit a une fonction cathartique. On rejoint là encore la notion de guérison. Ce qui vaut pour les récits inuits me semble être également valable pour les textes de notre corpus. En effet, un roman comme *La saison de l'ombre*, accompagné de la démarche politique de l'auteur (cette volonté de réparation de la blessure coloniale dont nous avons maintes fois parlé dans ce travail), s'inscrit dans un processus cathartique. Le dénouement de l'intrigue, et la mise en relation des différentes sensibilités incarnées par les personnages du récit, proposent une issue positive au drame de la déportation des esclaves, sans pour autant en anihiler la violence.

Keavy Martin utilise l'expression « esthétique spirituelle » pour caractériser les chants des

³⁴⁰ « Riddles, the story says, do not necessarily need to be solved. It is far more important to have faith in the stories, and in the people who tell them, as it is this belief that builds relationships of trust, of mutual responsibility and mutual respect. Audiences need to have faith, then that although the rock may appear to be smooth, slippery, and unmanageable, there are fingers holds in its surface – one simple has to take the time to find them. » (*ibid* : 58)

³⁴¹ « Magic songs – the songs used by the shamans to create changes in the world – are « fragments that are supposed to have their strength in their mysteriousness or in the very manner in which the words are coupled together » (*ibid* : 77)

³⁴² «The obscurity or opacity of the songs, then, has its origins in a spiritual aesthetics. The things that the singers do not explicitly say, but rather allude to, are the things that are conjured in the minds of the listeners as they work to solve the riddles. » (*ibid* : 85)

shamans Inuits, lesquels s'apparentent à des mélopées de prières. Si cela paraît loin de l'esthétique romanesque on pourrait en revanche l'approcher des poésies de Joséphine Bacon, Rita Mestokosho et Natasha Kanapé Fontaine. D'autant plus que cette dernière destine sa poésie à être dite, réinjectant alors de l'oralité dans son travail, et rejoignant là la posture du shaman chanteur ou du conteur d'histoire. L'esthétique spirituelle est aussi une esthétique de communion. Si le récit est le lieu de la guérison mais aussi de la lutte réparatrice, il l'est parce qu'il est une pratique qui implique la co-présence d'un écrivain et d'un lecteur, d'un réciteur et d'un auditoire.

« Au delà de la création d'une mémoire collective » écrit encore Keavy Martin, « l'acte de se souvenir et de raconter des histoires à propos du passé peut, en lui même, être vu comme un acte profondément politique. » (*ibid* : 106)³⁴³. En cela, il est un acte résurgent, entaillant le maillage colonial à l'endroit de son récit, impliquant à la fois les voix des colonisés (et anciens colonisés) et tous ceux qui accepteront de recevoir ces histoires en laissant venir à eux ces nouveaux discours et paroles résolutoires.

³⁴³ « Beyond the creation of a collective memory, the act of remembering and of telling stories about the past might itself be thought of as a deeply political act. » (*ibid* : 106)

CONCLUSION : Rêves animistes

*La vieille Philomène d'Unaman-Shipu,
un jour, m'a dit :*

*« Si tu sais regarder, tu verras l'étoile
de midi. »*

Joséphine Bacon, *Bâtons à message*.

Cette thèse est née d'une intuition : du rapprochement des littératures d'Afrique et des Premières Nations pouvait s'épanouir une réflexion critique féconde et en dehors des cadres de la pensée euro-centrée. De cette intuition est né un constat, l'animisme fonctionnait comme un point d'accroche, il me restait à le penser comme une épistémologie. Enfin, j'ai acquis la certitude que ce travail de recherche comportait une dimension politique en s'ancrant dans le champ des études décoloniales. Mon travail de réflexion a suivi un chemin semblable à ce qu'énonce Chamberlin :

C'est l'inconfort, l'étrangeté, qui est cruciale – la défamiliarisation, l'aliénation, l'incomplétude, l'indétermination, le non grammatical, qui nous rappellent que la croyance et le savoir que nous étreignons (ou qui nous étreignent) sont toujours accompagnés du doute, et que la littéarité que nous recherchons dans un texte est à trouver dans l'étrange cérémonie qui garantit la beauté, la vérité et la moralité.³⁴⁴

Côtoyer cet inconfort m'a poussée à remettre en cause mes paradigmes de recherche. Le chercheur Cree Shawn Wilson en dénombre quatre : la façon dont nous voyons le monde (l'ontologie), comment nous pensons ce monde (l'épistémologie), nos valeurs éthiques et morales (l'axiologie), puis la manière dont nous mettons tout cela en perspective afin d'obtenir une plus grande connaissance du monde (la méthodologie) (Wilson, 2008 : 3)³⁴⁵. Me défamiliarisant de mes repères épistémologiques et critiques, j'ai laissé mon travail de doctorat faire émerger ses propres paradigmes : l'animisme comme ontologie puis

³⁴⁴ « It is the uncomfotability, the strangeness, that is crucial – the defamiliarization, the alienation, the incompleteness, the indeterminacy, the ungrammatically wich remind us that the belief, and the knowledge, that we embrace (or that embrace us) are always accompanied by doubt, and that the literariness that we look for in a text is to be found in the strange ceremonies that certify beauty and truth and goodness » CHAMBERLIN, J. Edward. « The Corn People Have a Song too. It is Very Good » : On Beauty, Truth, and Goodness. *In Studies in American Indian Literatures*, Series 2, 2008, Vol.21/3 p.68.

³⁴⁵ « a research paradigm is the beliefs that guide our actions as researchers. These beliefs include the way that we view reality (ontology), how we think about or know this reality (epistemology), our ethics and morals (axiology) and how we go about gaining more knowledge about reality (methodology). » WILSON, Shawn. *Research is ceremony. Indigenous research methods*. Halifax & Winnipeg. Fernwood Publishing. 2008, 144 p.

épistémologie, la dimension politique des études décoloniales pour axiologie, et enfin l'alternance d'analyses littéraires, d'anecdotes de terrain et de littérature critique comme méthodologie. L'enseignement tiré de ce travail de thèse s'inscrit donc dans les relations nouées entre l'animisme, le politique et la démarche de recherche. De cette dernière, Wilson dit d'ailleurs qu'elle est un « voyage »³⁴⁶, mais aussi une cérémonie dont le but est de « construire des relations plus fortes ou de réduire la distance entre les différents aspects de notre cosmos et nous »³⁴⁷ (ma trad. Wilson, 2008 : 3). Si cette affirmation de Wilson se réfère à son expérience de membre d'une Première Nation, elle éclaire également mon parcours réflexif. Je considère la recherche comme une cérémonie car une dynamique relationnelle est née au sein de ce travail : de l'Afrique aux Premières Nations en passant les institutions universitaires d'où j'énonce ce discours, ma thèse produit une conversation.

Chamberlin aussi nous parle de cette « étrange cérémonie » du texte, garante de sa beauté, vérité et moralité. Je ne suis pas certaine de pouvoir lui emprunter ces trois éléments pour les appliquer au processus de recherche, mais je remarque cependant que les principaux enseignements de ce travail ont surgi après des périodes de doutes et de sentiment d'étrangeté.

Cette thèse n'ayant pas été entreprise afin de valider des hypothèses de recherche préétablies, mais plutôt afin de poursuivre une réflexion sur un mode intuitif, je ne souhaite pas la conclure de façon affirmative. Trois propositions s'imposent à moi : le texte comme un rêve, l'animisme cosmopolite, et l'animisme comme une pratique de recherche. Chacune d'entre elles appelle une recherche supplémentaire, ouvre des questionnements, lesquels à leur tour engendreront inconfort et indétermination. L'enseignement majeur de la mise en contact des corpus afro-descendants et des Premières Nations réside dans l'ouverture à ces chemins réflexifs.

1. Le texte-rêve, pour une poétique animiste du rêve.

Tout mon travail m'a jusqu'ici conduit à penser la fiction, la poésie, le roman comme des lieux d'émancipation. En témoignent l'étude des motifs qui s'incarnent dans le texte et par

³⁴⁶ « research or learning journey » (Wilson, 2008 : 3)

³⁴⁷ « Research is a ceremony. The purpose of any ceremony is to build stronger relationships or bridge the distance between aspects of our cosmos and ourselves. »

là existent (chapitre 2), celle des territoires qui forment les récits et permettent une souveraineté réaffirmée (chapitre 3). Mais aussi, les stratégies de résistances et de résurgences menant à la subjectivation : le texte permet de dire « je », de déjouer les contraintes, de perpétuer les traditions, de montrer d'autres formes à suivre (chapitres 5 et 6). Chacune de ces analyses ouvre un double horizon : le littéraire et l'animisme.

Le littéraire parce qu'il est mon matériel, bien sûr. J'aurais cependant pu déceler dans les textes des tentatives d'émancipation vaines, mais l'invention et les percées qui l'accompagnent sont au coeur de chacun d'entre eux. Ces textes sont des laboratoires de liberté, des zones refuges autant que des espaces d'ouverture (chapitre 6).

L'animisme, ensuite, en tant que mode d'être au monde. Tous les romans et poèmes choisis s'y raccrochent. Pourtant, ce ne sont pas nécessairement des textes qui tirent sur le « folklore » comme sur une ficelle narrative. Au contraire, les analyses précédentes ont mis en lumière les multiples façons dont l'exotisme était joué et déjoué, du moins constamment pensé et mis à distance. Et ce, autant par le biais des stratégies marketing qui s'y abreuvent que par celui de discours de dénonciation ou de jeux qui s'en moquent (chapitre 5). Pourquoi alors toujours revenir à cet horizon animiste? Il me semble que la réponse s'impose d'elle-même : parce qu'il est épistémologie, au sens d'organisation des savoirs. Il dépasse alors le statut d'illustration d'une culture que l'on voudrait exotiser. Il se place à l'opposé des cultures du passé, objets de l'anthropologie à ses débuts³⁴⁸. La notion de coterporalité entre celui qui étudie et ce qu'il étudie, proposée par Fabian, nous rappelle en effet combien l'animisme est une proposition contemporaine (chapitre 4). Son mouvement irrigue les textes du corpus autant que la pensée des auteurs et théoriciens convoqués dans ce travail. En tant que mode d'entrée en relation, il concerne tout autant l'histoire (précoloniale, coloniale, postcoloniale), que le fait colonial lui-même et l'imposition d'une structure coercitive. Mais il intervient également en tant que relation à l'altérité et à soi-même : ce « sense of self » évoqué par Cornthassel et Alfred (chapitre 6).

Les tentatives d'annihilation dont l'animisme fût victime³⁴⁹ témoignent de sa puissance contestataire. Tout notre travail nous a jusqu'ici montré combien l'animisme, en tant qu'être au monde et mode de relation, pouvait être un frein à l'entreprise coloniale.

Revenons à notre double horizon du littéraire et de l'animisme. Au sein des textes du

³⁴⁸ TYLOR, Edward. *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London : Routledge / Thoemmes, cop. 1994, 470 p.

³⁴⁹ Rappelons-nous ici de l'accusation de violence spirituelle portée par le rapport de la commission vérité et réconciliation (Dans ce travail, se référer au chapitre 1, sous partie 1.4.3. *La spiritualité sous le joug colonial*).

corpus, son nœud d'articulation se situe, selon moi, dans le rêve. Omniprésent dans l'ensemble des romans et des poèmes, il prend différentes formes : élément de la narration, temps du récit, motif thématique. Que ce soit dans *La saison de l'ombre* ou *Al Capone le malien*, le rêve guide les personnages dans leurs actions, dénoue des situations. En somme, il fait progresser l'intrigue dans laquelle deux plans narratifs se superposent : le temps de l'éveil et celui du sommeil. Dans les recueils de poésie Innu, le rêve est le plus souvent associé aux visions, révélations surnaturelles et qui surgissent dans l'esprit des poètes. Il est intériorité et lien avec la sensibilité au monde innue. Joséphine Bacon m'a raconté une fois que la langue de ses songes changeait selon qu'elle rêve du Nitassinan ou de la ville : l'innu-aïtun pour les uns et le français pour les autres. Elle ajustait ainsi sa langue à celle de ses territoires « extérieurs » et « intérieurs ».

J'ai cherché tout au long de ce travail à savoir si l'animisme se constituait en tant qu'épistémologie ou poétique. Jusqu'ici, il m'a paru évident que la notion d'épistémologie correspondait le mieux à ce que j'essayais de circonscrire : l'animisme en tant que mode organisationnel d'une pensée. Mais le rêve me semble être la poétique de l'animisme. Il est le lieu de la rencontre, celui de l'invention et du récit. Tous les animistes convaincus vous le diront : les rêves nous guident, il faut les écouter. Le philosophe sénégalais Djibril Samb écrit ainsi dans son essai consacré à l'interprétation du rêve dans la région Sénégalienne³⁵⁰, que « le rêve ne peut jamais être pensé comme un épiphénomène. [...] Il n'est pas, comme en psychanalyse, un simple reflet ou une explication de notre vie éveillée, mais possède sa vie propre [...] Le rêve éclaire souvent le chemin à suivre. » (Samb, 1998 : 35).

Si je propose maintenant de lire le rêve comme lieu d'élaboration d'une poétique, c'est parce qu'à mon sens s'y articulent la littérature, la théorie et l'expérience sensible du terrain³⁵¹. Il est une poétique, semblable à celle de la relation de Glissant, car le rêve vécu dans l'animisme appelle la rencontre des imaginaires et leur donne une place effective. Il est la langue de l'utopie, et par là le moteur du décolonialisme. Car l'invention de nouvelles narrations, de nouveaux lieux, de récits syncrétiques, d'espaces décolonisés, si elle ne peut se faire sur des territoires géographiques de fait monopolisés par un

³⁵⁰ SAMB, Djibril. *L'interprétation des rêves dans la région Sénégalienne*, Dakar, Nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1998, 498 p.

³⁵¹ J'emploie ici le terme « sensibilité » puisque mon approche du terrain n'est pas empirique. Si j'utilise le terme « sensible » c'est pour différencier ma démarche d'une méthode empirique. N'ayant pas mené d'entretiens, c'est à mes observations que je me fie pour développer mes argumentaires.

capitalisme impérialiste souverain, a toute sa place dans des lieux rêvés. Pour tout cela, le rêve nous invite à penser par delà les institutions et structures imposées. Il est alors ce qui permet mon travail dialogique entre Afrique et Premières Nations.

Lee Maracle écrit dans *Oratory on Oratory* que les récits sont motivés par un désir. Il consiste dans la découverte ou du moins le mouvement de tendre vers l'inconnu. Désirer c'est alors « trouver des connexions, créer des réseaux entre les différents points de vue, images et histoires » (Maracle, 2007 : 65). Selon Maracle, « ces connexions sont des ouvertures vers une vision du futur et une transformation. Ceux qui racontent partagent un sens et un engagement commun de la découverte de l'inconnu. »³⁵².

Avec Maracle, j'envisage le texte – ou le moment du récit – comme un espace de rencontre. En son sein se tisse un réseau composé de différentes perspectives, ce qui mène à la découverte de l'inexploré, autrement dit à des révélations, des apprentissages et prises de conscience. En outre, lorsque dans le récit s'insère la présence d'un rêve, c'est à une mise en exergue de cette multiplication des points de vues que nous assistons. Isabelle Constant, dans son ouvrage *Les rêves dans le roman africain et antillais*³⁵³, commente d'ailleurs la représentation littéraire du rêve en rappelant son usage dans la vie éveillée. L'auteur introduisant un songe dans son texte lui attacherait une valeur spécifique, ce dernier apparaissant comme une source d'enseignement (Constant, 2008: 8). Constant souligne en effet que, dans la vie éveillée, le rêve est significatif en tant que message, il est un « moyen d'éclairage » (*ibid*). Il fait également sens « en lui-même, certaines personnes cherchent à diriger leurs rêves, c'est-à-dire à se trouver en rêve dans un niveau de conscience suffisamment « éveillé » pour pouvoir se rendre compte de ce qui leur arrive et influencer ces événements» (*ibid*). Le rêveur devient alors le dramaturge de son propre rêve et la résonance avec la littérature me semble évidente. « L'apprentissage du contrôle des rêves est motivé par la recherche de mondes parallèles, notion que l'on rencontre dans la littérature africaine» nous dit encore Constant, ajoutant enfin que « le contrôle du rêve mènerait à la perception d'autres réalités et d'autres mondes. » (*ibid*). L'écrivain est semblable au rêveur, tous deux cherchent à travers leurs récits à éclairer la réalité, la

³⁵² « The desire is to find the connections, to create the webs between the disparate points of view, images, and stories, and to ensure that the end of the journey is the spiralling down to a moment of peace and recognition. These connections are seen as the creation of windows of opportunity for seeing the future and for transformation. What the speakers/storiers do share is a common sense of direction and a common commitment to moving in the direction of discovering the unknown. » p. 65

³⁵³ CONSTANT, Isabelle. *Le rêve dans le roman africain et antillais*. Paris : Karthala, 2008, 252 p.

modifier, l'ouvrir. Ces « autres mondes » évoqués par Constant sont comme « l'inconnu » de Maracle. Le texte et le rêve se rejoignent dans leurs potentialités de découverte, dans l'endroit qu'ils occupent : cette jonction entre une réalité vécue et un futur à découvrir, à vivre. Jonction qui selon moi s'incarne justement dans le littéraire, l'articulation du langage et d'une certaine mise en récit plus ou moins opaque. Constant considère que l'enchâssement d'un rêve ou d'une poésie dans une narration romanesque provoque le même effet. Tous deux « possèdent leurs propres langages et contiennent une charge de pouvoir qui n'existe pas dans la narration principale. » (*ibid*). Ce pouvoir naît du processus d'écriture lui-même. « Le rêve précède la création comme l'état de rêveur précède l'écriture et c'est le procédé du rêve à la création qui porte le sceau du magique. La mise en forme du poème tient de l'acte ésotérique, unique et original. » (*ibid*, 20)

Rappelons-nous ici des *magic songs* des shamans Inuits, citées par Keavy Martin dans *Stories in the New Skin* (Martin, 2012 : 77), et qui elles aussi tiraient leur force de leur opacité. Il nous faudrait alors lire les textes non comme des récits clairs mais comme des visions à découvrir, dans lesquelles accepter de se faire emporter. L'écrivain poète, s'il est rêveur, emmène le lecteur dans sa rêverie, lui propose son utopie poétique. Comme les *magics songs* travaillent l'esprit de celui qui les écoute et font advenir des changements dans le monde, le poème-rêve est créateur.

Je rêve aux lacs de ma terre
Aux étoiles qui s'y mirent
Tout est calme dans la Toundra
Le silence est vrai
Les bulldozers ne crachent plus leur fiel
Je suis seule avec ma prière
Je cherche l'étoile du caribou
Mon guide. (Bacon, 2009 : 78)

Joséphine Bacon rêve à son territoire et l'écrit. Ainsi faisant, le territoire prend forme sous sa plume, se déploie en images poétiques. Dans ces vers ce ne sont plus les bruits incessants des bulldozers qui dominent mais la pensée de la poète Innu, dans la toundra nordique. Le poème est le lieu du rêve, et le rêve est un rêve de lieu, de relation à ce lieu, à son esprit invisible. Le poème et le rêve se mêlent sur la page et le lecteur, lorsqu'il lit Joséphine Bacon, est entraîné tout autant dans son texte que dans ce qui le nourrit, ce qu'il fait exister. On ne sait plus qui du rêve ou du poème précède l'autre, les deux sont fondus dans les mots et c'est l'acte de l'impression sur le papier, de son édition et de sa mise en lecture qui fige ce croisement de paroles et le propose à la rencontre avec le lecteur.

Allons plus loin que ce que formule Constant. Cette dernière travaille la présence du rêve, et de la poésie (qu'elle place sur un même plan) dans un récit romanesque. Selon elle, c'est de cette insertion que naît l'étrangeté, l'opacité poétique. Il me semble que la présence du livre lui-même, qu'il soit roman ou recueil poétique, crée une brèche dans une narration plus large que celle contenue dans un unique cadre romanesque. Le récit entaillé par la présence poétique et onirique est celui du colonialisme, de l'Histoire coloniale marquée par la hiérarchie des savoirs et des « versions de l'Histoire ». C'est cela faire brèche, apporter d'autres modes de résolution de l'intrigue, faire résonner des voix tues et déplacer les schémas de compréhensions. Le roman de Léonora Miano, *La saison de l'ombre*, m'apparaît là encore comme la manifestation la plus évidente de ce désir. Lorsque le personnage d'Eyabe, à la fin du récit, apporte la réponse au mystère initial (la disparition des fils du village), elle le fait à travers le récit d'une vision. Alors qu'elle se noie, le personnage de Bana lui apparaît. Ce personnage est un enfant mystérieux qu'elle a rencontré lors de sa quête des neufs disparus. Il est l'incarnation physique unique de leurs neufs âmes. Bana signifie en douala « multitudes » : « Bana était là, tel qu'il ne pouvait se montrer sur la terre des vivants. Il arborait ses neufs visages qui ont parlé d'une même voix » raconte-elle, rapportant ensuite que les neufs garçons ont souhaités abandonner leur corps afin de regagner en esprit le village et de demander aux mères de les enfanter de nouveau. Mais cela n'a pas fonctionné : « Lorsque nous avons tenté de reprendre nos corps, les hommes aux pieds de poule les avaient jetés à l'eau. Voilà pourquoi nous sommes ici. » (Miano, 2013 : 225). Lors de cette vision, les mystères de l'intrigue se révèlent ; la façon dont les jeunes hommes ont disparu, pourquoi leurs mères entendaient des voix dans leur sommeil, mais aussi la raison pour laquelle le guide spirituel du village n'a jamais pu entrer en contact avec leurs esprits. Cette vision est donc cruciale, elle donne les clefs de compréhension du récit. Anthropologiquement, elle est ce « moyen privilégié de communication dans lequel les êtres peuvent se contacter entre eux, et ce même s'ils habitent un domaine ontologique différent (humain, animal, végétal, minéral ou non humain) » (Kohn, 2007 : 12). C'est cette capacité qui permet le dénouement narratif. La fonction par laquelle « Ce sont leurs âmes, et non leurs corps, qui rentrent en contact dans leurs rêves » (*ibid*), amène les personnages à résoudre le récit. Ceux qui sont au fond de la mer, sans suaire, existent dans la vision du personnage et par effet de métonymie dans le texte. Le roman est cette vision où persistent les voix disparues. Le texte est une *multitude*. La fonction du rêve / vision, comme celle du texte, est d'aménager cet espace pour

qu'émergent les voix résolutives.

Toute cette thèse s'est élaborée dans une perspective décoloniale. « À défaut de pouvoir revendiquer une souveraineté territoriale, créons nos propres espaces de liberté » paraissent nous dire les écrivains. La littérature et son étude (et plus largement les productions culturelles et leurs études) sont à mon sens des lieux de combats. À nous désormais de lire ces textes comme des rêveries poétiques et politiques. L'animisme nous dit des rêveries qu'elles ne sont pas irréalisables mais au contraire à réaliser, à venir (Constant, 2008 : 8). Les textes littéraires ouvrent la voie à de nouveaux modes de discours et de représentation, échappés des dynamiques d'oppression coloniale. Il me semble qu'observer la place que ces artistes occupent dans l'espace public nous dit beaucoup du rôle politique qu'ils endossent. Lorsque Natasha Kanapé Fontaine est porte parole d'Idle No More, puis qu'elle joue le rôle d'un personnage autochtone de premier plan dans une télésérie grand public³⁵⁴, ou encore quand Léonora Miano s'exprime dans la matinale de France Inter³⁵⁵ et dénonce les discriminations dont sont victimes les afrodescendants en France, elles le font en qualité d'artistes. Leurs présences publiques élargissent la portée subversive de leurs productions poétiques et romanesques. Ma proposition s'inscrit dans ce sillage : les études décoloniales doivent s'armer des productions poétiques. En les considérant comme des rêveries à réaliser, en devenant le rêveur éveillé (Constant, 2008 : 20), elles s'éloigneraient des méthodologies euro-centrées. La démarche intuitive permettrait d'explorer des formes et des protocoles de recherche réinventant les exercices académiques qui charrient leurs lots de rigidité.

Le texte rêve est le lieu de la décolonisation des imaginaires. Et c'est d'ailleurs en convoquant Fanon et sa fête de l'imaginaire (Mbembe, 2016 : 121) qu'Achille Mbembe clôt son dernier essai *Politiques de l'inimitié*³⁵⁶. Une décolonisation radicale, nous dit-il, passe par le refus de la représentation. Si le rêve est un poème, et que le poème est un rêve, il n'est pas représentation mais création. En somme Mbembe et Fanon nous exhortent à la

³⁵⁴ GUY Chantal. Natasha Kanapé Fontaine. Au nom des siennes, *La Presse* +. [En ligne]. 20/01/2018 Disponible sur : <http://plus.lapresse.ca/screens/980bf0d0-8c1c-47b6-92ad-ce270e561d5e%7C_0.html?utm_medium=Facebook&utm_campaign=Internal+Share&utm_content=Screen> (consulté le 21/01/2018)

³⁵⁵ France inter est une grande chaîne de radio publique en France. Une vidéo de cette intervention est disponible ici : [<https://www.franceinter.fr/emissions/l-invite-d-ali-baddou/l-invite-d-ali-baddou-29-septembre-2017>]

³⁵⁶ MBEMBE, Achille. *Politiques de l'inimitié*, Paris : La Découverte, 2016, 181 p.

créativité, laquelle est liée à la lutte politique. La « sortie de la grande nuit » n'est pas sans effort. Elle naît d'un mouvement, elle est « organisée et consciente » (Mbembe, 2016 : 121). Mbembe remarque qu'à chaque fois qu'il y a colonisation, les danses, les chants, les arts plastiques sont utilisés comme des espaces de liberté, de détournement de la domination (Mbembe, 2016 : 122). À la pulsion de mort du colonialisme, il oppose la vivacité créative. Avec Mbembe, et avant lui Fanon, je propose de lier la lutte politique à la création. Mais il ne s'agit pas de s'interroger sur les modalités d'engagement de l'artiste. La question posée porte sur l'œuvre créée plus que sur les intentions du créateur : le texte littéraire est un espace de lutte décoloniale, en soi. Il est un territoire à investir. Alors que les modes de dominations évoluent avec les périodes coloniales³⁵⁷, les modalités du combat s'adaptent. Les études décoloniales nous enseignent l'importance de penser les savoirs situés, ainsi que la réappropriation de la narration. En postulant l'œuvre comme une zone refuge nous en faisons cet espace de vie non-colonisé (chapitre 6).

Le texte-rêve de la poétique animiste répond à cet impératif libérateur. « Pendant la colonisation, le colonisé n'arrête pas de se libérer entre neuf heures du soir et six heures du matin », écrit Fanon³⁵⁸. C'est Elsa Dorlin, citant *Les Damnés de la terre*, qui nous le rappelle. Dans son dernier essai *Se défendre, une philosophie de la violence*³⁵⁹, la philosophe évoque l'enfermement et l'apathie du corps colonisé qui retrouve une liberté physique dans ses songes. « Le corps du colonisé ne peut être réanimé que par et dans une temporalité onirique. Hors du temps, l'indigène peut enfin déployer un muscle en songe » écrit-elle, ajoutant ensuite que « rêvant de son corps en mouvement, le colonisé se meut, court, saute, nage, frappe. » (Dorlin, 2017 : 30). Le rêve est l'espace du mouvement même, l'agissement n'y est plus empêché. La remarque de Dorlin sur la nécessité de faire corps, jusqu'à incarner une forme de violence défensive fait écho à nos chapitres sur la résistance (chapitre 5) et la résurgence (chapitre 6). Les gestes d'opposition d'abord, de réappropriation voire de ressaisissement ensuite, qui constituent les œuvres de notre corpus m'amènent à envisager le texte comme un champ de bataille. Lieu de combat mais aussi de fécondité, l'œuvre abrite un rapport de force. Ce dernier n'est pas nécessairement à

³⁵⁷ Au colonialisme de territoire s'est succédé un colonialisme des individus, lequel est qualifié par les deux chercheurs autochtones Cornassel et Alfred de « colonialisme contemporain ». ALFRED, Gérald Taiaiake ; CORNTASSEL, Jeff. *Being Indigenous : Resurgences against Contemporary Colonialism*. In : *Government and Opposition*. 2005, vol 40, n°4, p. 597 – 614
Cette réflexion est développée dans le chapitre 6 de ce travail.

³⁵⁸ FANON, Frantz. *Les Damnés de la Terre*, Paris : La Découverte (1961), 2004, p. 53

³⁵⁹ DORLIN, Elsa. *Se défendre, une philosophie de la violence*, Paris : La Découverte (coll. Zones), 2017, 252 p.

envisager négativement mais plutôt selon l'idée que dans toute rencontre s'opère une négociation.

La réflexion d'Eduardo Viveiros de Castro sur l'animisme m'apporte un argument supplémentaire. Dans son essai *Métaphysiques Cannibales*, il nous dit que chez les Achuars le continuum sociospirituel entre les différents états ontologiques est assuré par le mythe (Viveiros de Castro, 2009 : 16). Le texte littéraire me semble assurer une fonction semblable. Il est une permanence au sein de laquelle les discours évoluent. D'une part, une permanence assurée par le fait qu'un texte écrit perdure (un livre est objet permanent en soi), tandis que les analyses qui en sont faites évoluent. D'autre part, le texte assure une continuité en tant que médium. Écrivains et lecteurs peuvent se le partager. Ce continuum s'incarne dans mon travail : c'est au travers des œuvres que s'élabore un discours critique reliant Afrique et Premières Nations.

Le texte rêve de la poétique animiste fonctionnerait alors comme un outil politique mais aussi un espace de rencontre pour différents combats.

2. *Un cosmopolitisme animiste*

En contexte animiste³⁶⁰, le rêve est le lieu de rencontre des intériorités (Kohn, 2007 : 12). Ces dernières y sont libérées de l'entrave de leurs physicalités, de leurs corps enfermants. Ces contraintes peuvent être aussi bien des corps matériels que les processus juridiques et idéologiques par lesquels une population dominante asservit des individus minorisés.

De la même façon, on peut concevoir le texte littéraire comme un espace immatériel, un espace de projection, un espace de dialogue. Viveiros de Castro nous dit des shamans qu'ils sont des « commutateurs ou conducteurs de perspective » (Viveiros de Castro, 2009: 121) parce qu'ils passent d'un univers de sens à un autre.

Les écrivains le sont également. Alors que le rêve est l'espace utilisé par les shamans pour pénétrer un autre espace ontologique, les écrivains créent des univers littéraires dans lesquels les mondes étrangers se rencontrent. « Le shaman utilise - substance - et incarne, établit un rapport (une relation) et rapporte (une narration) », nous dit encore Viveiros de Castro, alimentant notre parallèle entre ce dernier et l'écrivain. Selon moi, l'être au monde animiste et la perspective décoloniale se rejoignent ici encore. Considérer le texte-rêve comme un espace de dialogue, un lieu de circulation c'est aussi aller à rebours des

³⁶⁰ Je laisse délibérément de côté l'approche psychanalytique du rêve, ce n'est pas mon sujet.

frontières³⁶¹ héritées de la colonisation. Dans cette optique, la maison d'édition Mémoire d'Encrier a publié plusieurs recueils d'échanges épistolaires entre écrivains autochtones et allochtones du Québec. Dans ces textes se noue une conversation inédite. La poète Innu Joséphine Bacon écrit ainsi au poète José Acquelin dans le recueil *Nous sommes tous des sauvages* (Montréal, 2011) :

Prête-moi des synonymes
j'ai les mots mystères du chaman
tu m'accueilles dans un songe
où une Terre t'observe, m'observe
sans jour, sans nuit
seul l'espace nous déplace.
(Bacon, 2011 : 49)

Le songe est un lieu de réunion, et les mots de la poète sont pareils à ceux du chaman. La Terre, seul élément témoin de cette rencontre, rappelle la relation aux éléments naturels. Le rêve est un espace hors du temps contemporain et dépouillé des contingences sociales. La relation à l'autre y est brute « sans jour, sans nuit », et ancrée dans un absolu terrestre. En ce sens, l'animisme est cosmopolite. Les frontières des nations et des cultures sont abolies pour laisser place à une sensibilité au monde partagée.

Ma seconde proposition est alors la suivante : l'animisme peut être pensé comme un cosmopolitisme³⁶², ce qui augmente sa perspective décoloniale.

Cette seconde proposition s'appuie à la fois sur les analyses menées tout au long de cette thèse et les réflexions théoriques portées par Léonora Miano et Achille Mbembe à travers leurs concepts d'afropéanisme et d'afropolitanisme. Le premier désigne l'espace imaginaire dans lequel évoluent les afrodescendants européens, tandis que le second développe un cosmopolitisme ancré sur le continent africain et qui irrigue ensuite le monde entier³⁶³.

³⁶¹ Je parle ici des frontières terrestres mais aussi de celles s'attaquant aux subjectivités des colonisés. Je me réfère à la sous partie du chapitre 1 de cette thèse : 1.4.2. *Le colonisé réifié*.

³⁶² J'utilise ici le terme cosmopolitisme selon son usage littéral et non comme un concept doté d'une historicité culturelle. Par cosmopolitisme, j'entends donc le fait d'appartenir au monde sans considérer les frontières comme des obstacles à la circulation des individus et des idées.

³⁶³ L'afropéanisme est défini par Léonora Miano dans son essai *Habiter la frontière*. La revue *Africultures* consacre son n°100 au territoire imaginaire Afropéa. (*Africultures*. 2014, vol. 99 - 100, n° 3)

L'article « Afropéanisme, identités frontalières et afropolitanisme. Penser les nouvelles circulations. » paru dans ce même numéro présente et confronte les deux notions. (Lefilleul, *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 84 – 91.)

Enfin, l'article dans lequel Achille Mbembe théorise pour la première fois l'afropolitanisme est disponible en ligne à sur le site web d'*Africultures*. Achille Mbembe, « Afropolitanisme », *Africultures* [en ligne], 26/12/2005, <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248>, (page consultée le 10

Ces deux notions se construisent autour d'une pensée de la circulation. L'afropéanisme est théorisé par Léonora Miano dans son essai *Habiter la frontière* et s'articule autour de la remise en cause de cette notion. Elle considère la délimitation géographique et culturelle comme un endroit non pas de séparation mais d'accolement (Miano, 2012 : 141). L'écrivaine donne son propre exemple : camerounaise vivant en France, nourrie par la culture afro-américaine, elle appartient simultanément à différents espaces. Son désir de circulation naît de cette multiplication simultanée d'univers de sens : il faut savoir aller de l'un à l'autre, sans perte de sens ni assimilation.

Quelques années avant que Léonora Miano ne développe le concept d'afropéanisme, Achille Mbembe faisait paraître dans *Africultures* une tribune à propos de l'afropolitanisme. Ce concept, développé ensuite dans son essai *Sortir de la grande nuit* (La découverte, 2010), évoque - entre autres - une vision singulière du cosmopolitisme. Défini par Mbembe comme une « sensibilité culturelle, historique et esthétique », il désigne une façon d'être dans le monde contemporain. Elle est incarnée par les individus qui se déplacent au sein du continent africain et dans le monde tout entier. L'afropolitanisme, s'il me semble limité à plusieurs niveaux³⁶⁴, m'intéresse dans la mesure où il désigne lui aussi la possibilité pour un individu d'évoluer avec aisance et simultanément dans différents univers. Je retrouve dans cette notion, comme dans l'afropéanisme de Miano, un écho de l'identité frontalière de Walter Mignolo, présentée en introduction de cette thèse (Mignolo, 2013 : 190), laquelle serait conjointe à une démarche réflexive décoloniale abolissant la centralité des savoirs pour ne considérer que des savoirs situés.

La seconde proposition de cette conclusion, à savoir penser un cosmopolitisme animiste, rejoint cette faculté de circulation entre différents univers de sens. Par ailleurs, et toujours selon une perspective décoloniale, revendiquer ainsi sa multiplicité c'est également une façon d'échapper à la domination colonisatrice des individus : l'enfermement dans des réserves, l'assignation identitaire. En plus d'être un individu en circulation entre plusieurs mondes, le sujet animiste porte plusieurs mondes en lui. Cosmopolite dans un monde

octobre 2014).

³⁶⁴ Les limites du concept se situent d'une part dans son ancienneté. L'article d'Achille Mbembe le théorisant a été publié en 2005. Depuis, sa pensée du mouvement a évolué (dans la conclusion de *Politiques de l'inimitié* il n'est d'ailleurs nullement question d'afropolitanisme mais d'une théorie de l'éthique du passant), notamment parce que la question migratoire et de l'accueil en Europe est aujourd'hui centrale. D'autre part, il me semble que les individus dont parle Mbembe quand il théorise l'afropolitanisme (ce qui est probablement fait à dessein afin de contrer des clichés) appartiennent à une élite culturelle et de classe, ce qui limite de fait la portée du concept.

cosmopolite, il est celui qui traverse et qui est traversé : par les esprits des ancêtres, ceux de la nature, les différents référents socio-culturels qui l'entourent, les intériorités de ses semblables. Être animiste c'est se soustraire aux assignations, et en cela être pluriel.

Cette pluralité rejoint la démarche des études décoloniales, lesquelles reconnaissent la diversité des rapports au monde qui engendre la notion de savoirs situés. Pour qualifier l'approche épistémologique des études décoloniales Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun utilisent d'ailleurs l'expression « pluriversalisme décolonial ». Elles désignent ainsi l'ensemble des « manières alternatives de penser et de vivre le monde, en rupture avec la modernité coloniale capitaliste »³⁶⁵.

Il me semble également fécond de questionner la façon dont ce cosmopolitisme animiste (au sens de brouillage des frontières, de pluralités en circulation) peut nous être utile pour penser l'exercice de la recherche. Sarah Burnautzki, dans un article consacré à la notion d'Afropéa de Miano, pointe la portée politique d'un tel concept³⁶⁶. Parce qu'elle supprime « la frontière imaginaire entre l'Europe et l'Afrique, la notion d'Afropéa produit un espace sémantique » engageant tout autant la population majoritaire blanche que celle afrodescendante. Pour Burnautzki, il est indispensable « d'incliner l'interrogation au sujet d'Afropéa sur la majorité invisible et dominante en ce qu'elle est nécessairement aussi concernée par ce projet collectif et en ce qu'elle a profité trop longtemps d'une position privilégiée en dehors du discours critique. » (Burnautzki, 2014 : 44). Plutôt que d'objectiver une notion « éminemment relationnelle », les universitaires, selon Burnautzki, pourraient s'en saisir pour questionner leur propre position dominante et privilégiée, laquelle consiste à « se penser comme la norme universelle par rapport à laquelle toute altérité est définie. » (*ibid* : 45). Afropéa et la dimension cosmopolite de l'animisme se rejoignant dans leur aspect relationnel et de mise en circulation des individus, le conseil de Burnautzki s'applique à ma réflexion conclusive. La perspective décoloniale y est manifeste. Ainsi, lorsqu'elle écrit que les universitaires doivent « abolir de fait les frontières sécurisant des privilèges invisibles, en plaidant pour des pratiques d'études impliquées et auto-réflexives qui déstabilisent et abolissent réellement les frontières racialisées de la littérature. » (*ibid*), elle milite pour une mise à mal des hiérarchies des

³⁶⁵ BOAVENTURA DE SOUSA, Santos. Épistémologies du Sud. *Études rurales*, 2011/187, pp.21-49

³⁶⁶ BURNAUTZKI, Sarah. Afropéa. Ou Comment habiter les frontières racialisées de la littérature française ? *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 44 - 51.

savoirs en tant que catégories fabriquées par les universitaires eux-mêmes.³⁶⁷ « C'est à nous de faire un travail critique sur les normes de la domination en vigueur dans les études littéraires et d'investir ces zones imaginaires qu'elles construisent afin que [...] l'espace sans frontières racialisées, prenne forme » (*ibid* : 51) ajoute-t-elle. Autrement dit, l'épistémologie vers laquelle nous tendons ne peut prendre forme sans notre implication. Je reviens à mon affirmation précédente à propos des enjeux de luttes politiques contenus dans la création et l'étude du littéraire. Je prolonge ma réflexion en m'appuyant sur les études décoloniales et intersectionnelles mais aussi les luttes politiques féministes et anti-racistes actuelles, lesquelles placent la notion de déconstruction des privilèges au cœur de leur réflexion³⁶⁸. Je me joins ici à l'appel de Burnautzki. L'Europe et une partie de l'Amérique du Nord se renferment sur une valorisation de la notion de nation. L'extrême droite en place dans des instances de pouvoir de l'Union européenne, la gestion ultra répressive des flux migratoires sur le continent européen depuis 2015³⁶⁹, ou encore l'avènement du populisme aux USA témoignent d'un repli sur soi fantasmant l'identité « occidentale » comme nécessairement héritière d'une judéo chrétienté blanche. Cette tentation du repli, s'appuyant sur des rhétoriques de rejet de l'altérité, n'est pas à prendre à la légère. Je crois que les chercheuses et chercheurs, parce qu'elles et ils évoluent au sein de lieux institutionnels qui pèsent dans la matrice intellectuelle de nos sociétés, se doivent

³⁶⁷ Lorsque la chercheuse parle de frontières racialisées de la littérature, elle se réfère à la notion de race en tant que concept construit par les logiques coloniales et de domination héritées des empires (DORLIN, Elsa. *La matrice de la race*, Paris : La découverte, 2006, 307 p.). Cette notion est au cœur des études décoloniales. Il me semble alors que nous aurions tout à gagner, en tant que chercheurs, à prendre en compte la sensibilité au monde (pour reprendre les mots de Mignolo) comme un paradigme jouant dans les processus de domination, et ce selon une démarche intersectionnelle (FASSIN, Éric. Les langages de l'intersectionnalité, *Raisons politiques*, 2015/2, vol. 58, 2015, pp. 5-7.) Par ailleurs, l'animisme repose sur un entrelacement des humains et des non-humains, territoires naturels compris. Cette faculté à devenir nature, à être avec la nature, est explorée par plusieurs ouvrages parus récemment et dont deux retiennent mon attention pour leur sous-texte politique : *Être forêts* et *Comment pensent les forêts*. Si le premier, plus historiographique assume clairement son positionnement politique de gauche, alors que le second relève d'une démarche anthropologique (son auteur Eduardo Kohn fait partie des anthropologues à partir desquels j'ai élaboré ma définition de l'animisme en début de ce travail), tous deux explorent la potentialité résistante de la nature en ce qu'elle échappe aux catégories instituées par les logiques dominantes de nos sociétés. En outre, et comme le démontre Vidalou dans *Être forêts*, l'impérialisme capitaliste a tout intérêt à domestiquer une telle relation au territoire puisque celui-ci s'oppose, de fait, à la notion de propriété privée. En cela, et c'est une proposition à mettre en discussion, il me semble que la sensibilité au monde animiste pourrait être prise en compte comme un double paradigme d'oppression et de résistance, dans une démarche réflexive intersectionnelle.

KOHN, Eduardo. *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Kremlin-Bicêtre : Zones Sensibles, 2017, 334 p.

VIDALOU, Jean-Baptiste. *Être Forêts. Habiter des territoires en lutte*. Paris : La Découverte (coll. Zones), 2017, 197 p.

³⁶⁸ FASSIN, Éric, *ibid*

³⁶⁹ MIGREUROPE, *Atlas des migrants en Europe. Approches critiques des politiques migratoires*. Malakoff : Armand Colin. 2017, 176 p.

d'œuvrer à trouver des outils de dialogues et de constructions partagées. La recherche en littérature ne peut se penser en dehors de ce débat social : le texte dénote des enjeux de discours, de représentation et de création.

Remettre en cause ce monopole discursif (construit donc sur une dichotomie altérisante « moi-chercheur / les autres-objets de ma recherche »), c'est donc aussi considérer la recherche collaborative comme un procédé nécessaire. J'ai d'ailleurs expliqué, en introduction de ce travail, que cette démarche était instituée dans les études autochtones, lesquelles placent le savoir expérientiel au cœur de leurs réflexions³⁷⁰.

En m'appliquant tout au long de cette thèse à travailler selon ce procédé de recherche collaborative³⁷¹, j'ai questionné et nourri mon intuition de l'animisme comme une épistémologie.

3. *L'animisme : une éthique du « faire avec », la praxis avant toute autre chose.*

Je propose enfin de lire l'animisme comme une éthique du « faire avec ». L'étude de l'animisme comme résurgence dans ce travail (chapitre 6) nous a montré qu'il reposait sur un ensemble de pratiques, lesquelles constituaient une épistémologie. L'accent porté sur la recherche collaborative confère au partage de pratiques une place primordiale dans la construction de la pensée. L'approche animiste nous invite alors à ne pas seulement écouter, dialoguer, mais fabriquer ensemble. Du point de vue de la recherche, cela implique un déplacement des protocoles, mais aussi des modes d'apprentissage. Nous pouvons ainsi poser cette question : où apprendre et aiguiser notre pensée critique ailleurs que dans des salles de classe? C'est ce que nous enseignons d'ailleurs la recherche

³⁷⁰ Se référer à l'introduction de ce travail, plus précisément la sous-partie intitulée « Chercher en outsider, méthodologie et posture ».

³⁷¹ À ce propos, le texte performance de Jonathan Lamy Beaupré intitulé « L'ami des indiens », apporte un commentaire pertinent. Il démonte le mythe selon lequel un chercheur allochtone, travaillant avec des problématiques autochtones, devrait nécessairement être ami avec les indiens. En récusant cette fable au profit de l'échange de savoirs, Lamy Beaupré questionne son implication dans le processus de recherche en ces mots : « C'est une forme de troc. Un cannibalisme en quelque sorte réciproque. Peut-être quelque chose comme un cannibalisme postcolonial. Je ne réussis peut-être pas, je me crois peut-être au-dessus de tout ça, meilleur que les autres, qui travaillent sur des choses moins actuelles, moins artistiques, mais je tente très sincèrement de me montrer humble et généreux dans ce cannibalisme. Je tente d'être un chercheur colonial de la moins coloniale des manières possibles. Et j'interroge le rapport que j'entretiens, et que je sais contradictoire, avec mon sujet de recherche, et les sujets – vivants – qui produisent les œuvres que j'analyse. » (LAMY BEAUPRÉ Jonathan, L'ami des Indiens, *In* le colloque, *Les dissonances du vivre ensemble*, 18 mars 2013 Montréal Université du Québec à Montréal. [En ligne] Disponible sur <<http://www.celat.ulaval.ca/wp-content/uploads/2014/05/Jonathan-Lamy-Ami-des-Indiens1.pdf>>

collaborative défendue par les études autochtones. L'inclusion de tâches concrètes – telles que la correction de son manuscrit avec Adéline Basile – me fût aussi utile que les longues heures de lecture en bibliothèque. Par ailleurs, tous les moments de vies quotidiennes partagés (faire la cuisine ensemble ou avoir de longues conversations sur nos vies personnelles) participèrent à la remise en cause de ma propre grille de lecture du monde.

En dehors de ces exemples typiques de rencontres humaines, Linda Tuhiwai Smith évoque des nécessités encore plus impérieuses : le chercheur devrait pouvoir être utile *très concrètement* à la communauté avec laquelle il travaille : apprendre à réparer un groupe électrogène sera ainsi un échange de savoir avantageux (Smith, 1998 : 10). En ancrant dans les ressorts prosaïques (mais non moins importants) de la vie quotidienne la collaboration entre le chercheur et ses *sujets* d'études, Smith déplace complètement les ressorts de la recherche académique. Or, *faire avec* nous mène à *penser avec*. Viveiros de Castro, en conclusion de son ouvrage *Métaphysiques Cannibales*, nous dit qu'il ne faut « pas penser comme les Indiens mais penser avec eux ». *Cet avec* nous invite à revoir le processus de recherche, ainsi que sa temporalité. Le travail réflexif s'élabore dans tous les moments de la vie, y compris ceux qui ne sont pas consacré à la recherche elle-même, et ce donc même en dehors des moments de « terrain ».

Le chercheur Cree Shawn Wilson abonde en ce sens. À propos de son travail, il écrit : « Cet apprentissage est venu tout au long de ma vie. [...] Je pense que mon éducation, ma culture, mes professeurs, mes expériences et beaucoup d'autres choses (dont certaines que je ne peux pas expliquer), tous ensemble, m'ont permis de mettre ces idées en relations »³⁷².

Cette conception holistique de la recherche compose avec une circulation des différents éléments nécessaires à la construction de la réflexion. « Il ne s'agit pas de proposer une interprétation de la pensée amérindienne », nous dit encore Viveiros de Castro, « mais de réaliser une interprétation avec celle-ci et donc avec la nôtre. » (Viveiros de Castro, 2008 : 158). Il s'oppose à l'idée de la pensée amazonienne comme un concept, et donc une notion potentiellement objectivable. Cette mise en circulation des différentes pensées est cohérente avec la sensibilité animiste telle que nous l'avons définie tout au long de cette thèse.

³⁷² [ma trad.] « This learning came through a lifelong process [...] I think that my entire upbringing, culture, teachers, experiences and lot of other things (some that I cannot explain) came together to allow me to form a relationship with these ideas ». (Wilson, *ibid* : 3)

Faire avec n'est ni assimiler, ni annihiler, cette praxis est aussi une éthique de recherche. C'est une éthique qui permet de manipuler – à l'ère du tout-monde – les différents éléments qui le composent. Je vois dans l'animisme une pensée sans frontières mais qui reconnaît les logiques de domination dans lesquelles on a voulu enfermer les différents dominés, « le Noir, le colonisé, le prolétaire, le Juif, la femme, le domestique » (Memmi, 1973).

L'animisme est à mon sens un outil théorique supplémentaire. Il est à approfondir, contredire, nourrir. Il s'inscrit en héritage de Fanon, Glissant, Mbembe mais refuse de se laisser enfermer dans des catégories limitées par les champs universitaires, et c'est ainsi que mon travail de comparaison me semble fécond. Parce que les études autochtones, profondément ancrées dans une dynamique de terrain, proposent une approche renouvelée du travail académique, construire des ponts entre ces dernières et les textes de Léonora Miano et Sami Tchak nous a montré que leur démarche fait sens en dehors de leurs propres corpus. Cela les renforce et soutient la logique des savoirs situés portés par les études décoloniales. En étant applicables à différents champs, ces savoirs participent à la décolonisation de la pensée, laquelle passe par une égalité des démarches réflexives. Pourquoi ne pas se servir de l'animisme comme d'un outil nous permettant d'interroger nos sociétés dominantes et aller ainsi à rebours d'une logique qui engendre ses propres systèmes de légitimation? Je pense ici à l'anthropologue David Graeber qui, dans son essai *Fragments of an Anarchist Anthropology*³⁷³, se réfère largement aux luttes autochtones et aux modalités d'être au monde qui les sous-tendent pour construire une pensée critique de l'anarchie en tant que pratique politique.

Là se situe l'enjeu de cette thèse et des ouvertures qui en sont nées : proposer un exercice réflexif remettant en cause nos présupposés intellectuels dominants. Et ce, en évitant autant que possible l'appropriation culturelle, en respectant au mieux ce que Glissant a appelé avec justesse le droit à l'opacité³⁷⁴ des sujets impliqués dans cette réflexion. L'animisme

³⁷³ GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago : Prickly Paradigm Press, 2004, 105 p.

³⁷⁴ « Dans la rencontre planétaire des cultures, que nous vivons comme un chaos, il semble que nous n'ayons plus de repères. Partout où nous portons les yeux, c'est la catastrophe et l'agonie. Nous désespérons du chaos-monde. Mais c'est parce que nous essayons encore d'y mesurer un ordre souverain qui voudrait ramener une fois de plus la totalité-monde à une unité réductrice. [...] Dans la rencontre des cultures du monde, il nous faut avoir la force imaginaire de concevoir toutes les cultures comme exerçant à la fois une action d'unité et de diversité libératrices. C'est pourquoi je réclame pour tous le droit à l'opacité. Il ne m'est plus nécessaire de « comprendre » l'autre, c'est-à-dire de le réduire au modèle de ma propre transparence, pour vivre avec cet autre ou construire avec lui. » GLISSANT, Édouard. *Introduction à une*

nous invite à faire circuler nos outils intellectuels, mais aussi à garder à l'esprit cette parole de la poète afro-américaine, lesbienne et féministe Audre Lorde : « les outils du maître ne détruiront jamais la maison du maître »³⁷⁵. À regarder le monde avec des yeux animistes nous ne courons que le risque de le multiplier.

poétique du divers. Paris : Gallimard, 1995, p.71
³⁷⁵ [ma trad.] « The master's tools will never dismantle the master's house » LORDE, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Toronto : Crossing Press, 1984, 190 p.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages Corpus :

- BACON, Joséphine. *Bâtons à messages, Tshissinuatshitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009, 143 p.
- BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra, Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013, 104 p.
- KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Ne rentre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012, 75 p.
- KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Manifeste Assi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2014, 87 p.
- KANAPÉ FONTAINE, Natasha. *Bleuets et Abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016, 81 p.
- MESTOKOSHO, Rita. *Eshi Uapataman Nukum comment je perçois la vie Grand-mère*. Beijbom Books, 2010, 75 p.
- MESTOKOSHO, Rita. *Née de la pluie et de la terre*. Paris : Bruno Doucey, 2014, 107 p.
- MIANO, Léonora. *La saison de l'ombre*. Paris : Grasset, 2013, 234 p.
- MIANO, Léonora. *Les aubes écarlates*, « Sankofa Cry ». Paris : Plon, 2009, 274 p.
- MIANO, Léonora. *Contours du jour qui vient*. Paris : Plon, 2006, 274 p.
- MIANO, Léonora. *L'intérieur de la nuit*. Paris : Plon, 2005, 208 p.
- TCHAK, Sami, *Al Capone le malien*. Paris : Mercure de France, 2011, 304 p.

Corpus Secondaire :

- MIANO, Léonora. *Afropean soul*. Paris : Flammarion, 2008, 121 p.
- TCHAK, Sami. *La couleur de l'écrivain*. Ciboure : la Cheminante, 2014, 241 p.
- MIANO, Léonora. *Habiter la frontière*. Paris : l'Arche, 2012, 141 p.
- MIANO, Léonora. *Écrits pour la parole*. Paris : l'Arche, 2012, 73 p.
- MIANO, Léonora. *L'impératif transgressif, mélancolies créatrices. Écritures subsahariennes de la catastrophe*, Paris : l'Arche, 2016, 183 p.
- MESTOKOSHO, Rita ; DÉSY, Jean. *Uashtessiu. Lumière d'automne : chronique*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2010, 109 p.
- BACON, Joséphine ; ACQUELIN, José. *Nous sommes tous des sauvages : chronique*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2011, 70 p.
- MORALI, Laure ; SAINT-ÉLOI, Rodney (dir.). *Les bruits du monde*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012, 189 p.
- MORALI, Laure (dir.). *Aimititau !, Parlons-nous !*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2008, 324 p.
- KANAPÉ FONTAINE, Natasha. Exode. *Moebius*, novembre 2014, n°143, Territoires, p.

83 - 87.

KANAPÉ FONTAINE, Natasha ; BÉCHARD, Deni Ellis. *Kuei, je te salue, conversation sur le racisme*. Montréal : Éco société, 2016, 160 p.

Corpus fiction :

ANTANE KAPESH, Anne. *Je suis une maudite sauvagesse*. Montréal : Léméac, 1976, 170 p.

CHINUA, Achebe. *Le monde s'effondre*. Paris : Présence Africaine, 1966, 243 p.

DIOP, Birago. *Le souffle des ancêtres*. In : *Leurres et lueurs*. Paris : Présence Africaine, 1960, 86 p.

HAMIDOU KANE, Cheikh. *L'Aventure Ambiguë*. Paris : Juilliard, 1961, 207 p.

HIGHWAY, Thomson. *Kiss of the fur Queen*. Toronto : Doubleday, 1999, 310 p.

PICARD-SIOUI, Louis-Karl. *La femme venue du ciel : mythe Wendat de la création*. Wendake : Hannenorak, 2011, 83 p.

SIOUI DURAND, Yves. *Le porteur des peines du monde*. Montréal : Léméac, 1985, 75 p.

Corpus théorique :

Ouvrages

ALBERT, Christiane ; ABOMO-MAURIN, Marie-Rose ; GARNIER, Xavier ; PRIGNITZ, Gisèle. *Littératures africaines et territoires*. Paris : Editions Karthala, 2011, 278 p. (Collection Lettres du Sud)

ALFRED, Gérald Taiaiake. *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Oxford : Oxford University Press, 1995, 220 p.

ALFRED, Gérald Taiaiake. *Peace, Power, righteousness : an indigenous manifesto*. Don Mills, Ontario : Oxford University Press, 1999, 174 p.

AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements*. Paris : Flammarion, 2001, 265 p. (Collection Champs)

AMSELLE, Jean-Loup. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008, 330 p.

AMSELLE, Jean-Loup. *Rétrovolution, essai sur les primitivismes contemporains*. Paris : Stock, 2010, 233 p.

ARMSTRONG, Jeannette (dir.). *Looking at the Words of our People: First Nations Analysis of Literature*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 1993, 214 p.

ARISTOTE [trad. Michel Magnien]. *Poétique*. Paris : Librairie Générale Française, 1990, 216 p.

BACON, Joséphine ; GILL, Pierre. Interview : Joséphine Bacon, poétesse innue et femme de cœur. In : *Premières Nations*. 2009, vol. 1, n°2, p. 30-34.

BAKHTINE, Mikael. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978, 498 p.

- BASSO, Keith. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque : University of New Mexico, 1996, 171 p.
- BESSIÈRE, Jean. *Le roman contemporain et la problématique du monde*. Paris : PUF, 2010, 359 p.
- BILÉ, Serge. *La légende du sexe surdimensionné des noirs*. Monaco : Le serpent à Plumes, 2005, 197 p.
- BONTE, Pierre ; IZARD, Michel (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF, 1999, 746 p.
- BORNE, Dominique ; FALAIZE, Benoit (éd.). *Religions et colonisations. Afrique – Asie – Océanie – Amériques XVIe – XXe siècle*. Paris : Les éditions de l'Atelier / Éditions ouvrières, 335 p.
- BOUAKE. *Les religions africaines traditionnelles*. Paris : seuil, 1965, 197 p.
- BOUDREAU, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal : édition de l'hexagone, 1993, 201 p.
- BOUSQUET, Marie-Pierre. CRÉPEAU, Robert (dir.). *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*. Paris : Karthala, 2012, 448 p.
- BUCKO, Raymond. *The Lakota Ritual of the sweat Lodge*. Lincoln / London : University of Nebraska Press, 1998, 340 p.
- BUREAU, René. *Sociologie de la conversion chez les Douala*. Paris : Karthala, 1996, p. 54 - 62.
- CANNON, Martin J. ; SUNSEI, Lina (dir.). *Racism, colonialism and indigeneity in Canada : a reader*. Don Mills, Ontario : OUP Press, 2011, 284 p.
- CARUFEL, Karine. *Les théories d'expérience des participants autochtones, au centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, sur les pratiques en matière d'intervention psychosociale*. Mémoire de maîtrise. 2012, Uqam.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris : Présence Africaine, 1955, 92 p.
- CHAMBERLIN, Edward. *If this is your Land, where are your stories ?* Toronto : Knopf Canada, 2003, 260 p.
- COATES, Kenneth. *#IdleNoMore : and the remaking of Canada*. Regina, Saskatchewan : University of Regina Press, 2015, 231 p.
- COLLO, Michel. *La pensée-paysage, Philosophie, arts, littérature*. Paris : Actes Sud, 2011, 286 p.
- CONSTANT, Isabelle. *Le rêve dans le roman africain et antillais*. Paris : Karthala, 2008, 252 p.
- CORNTASSEL, Jeff. Re-envisionning resurgence : Indigenous pathways to decolonization and sustainable self determination. **In** : *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. 2012, Vol.1, n°1, p. 86-101.
- DE LA TORRE, José. *Le vodu en Afrique de l'Ouest*. Paris : L'Harmattan, 1991, 175 p.
- DESAULNIER TURGEON, Sébastien. *Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*.

- Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2010, p. 54
- DE SURGY, Albert. *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire : le cas du Sud-Togo*. Paris : L'Harmattan, 1994, 446 p.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 623 p.
- DORLIN, Elsa. *La matrice de la race*, Paris : La Découverte, 2006, 307 p.
- DORLIN, Elsa. *Se défendre, une philosophie de la violence*, Paris : La Découverte (coll. Zones), 2017, 252 p.
- EFFA, Gaston Paul. *Le dieu perdu dans l'herbe*. Paris : Presses du Chatelet, 2015, 192 p.
- EIGENBROD, Renate. *Travelling Knowledges : Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2005, 280 p.
- ERDORS, Richard ; ORTIZ, Alfonso. *American Indian trickster tales*. London : Penguin books, 1999, 320 p.
- FABIAN, Johannes. *Le temps et les autres : comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse : Anarchasis, 2006, 313 p.
- FALCON, R. P. P. Religion du vodun. **In** : *Études dahoméennes*. Nouvelle série : 18-19, 1970.
- FANON, Frantz. *Les Damnés de la Terre*, Paris : La Découverte (1961), 2004, 322 p.
- FANON, Frantz. *Peau noire masque blanc*. Paris : Seuil, 1971, 188 p.
- FONTAINE, Jean-Louis. *Croyances et rituels chez les Innus, 1603 – 1650*. Québec : les éditions GID, 2006, p. 33.
- GAGNON, François-Marc. *L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*. Montréal : Libre Expression, 1984, 190 p.
- GARNIER, Xavier. *La magie dans le roman africain*. Paris : Presses Universitaires, 1999, 162 p.
- GARUBA, Harry. *Explorations in animist materialism : notes on reading / writing African literature, culture and society*. Durham : Duke University Press, Public Culture, Printemps 2003, Volume 15, n°2, p. 261-285.
- GATTI, Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec, indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise, 2006, 160 p.
- GATTI, Maurizio (dir.). *Littérature amérindienne du Québec: écrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque québécoise, 2009, 307 p.
- GATTI, Maurizio (dir.). *Mots de neige, de sable et d'océan: littératures autochtones*. Wendake : Éditions du CDFM, 2008, préface de Thomson Highway. 306 p.
- GATTI, Maurizio ; DORAIS, Jacques (dir.). *Littératures autochtones*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2010, 284 p.
- GAUVIN, Lise (dir.). *L'écrivain francophone à la croisée des langues*. Paris : Karthala, 1997, 182 p.
- GAUVIN, Lise. *D'un monde à l'autre : tracées des littératures francophones*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013, 455 p.
- GENETTE, Gérard ; TODOROV, Tzvetan (dir.). *Poétique du récit*. Paris : Éditions du

- Seuil, 1977, 180 p. (Collection Points Sciences humaines)
- GILROY, Paul. *L'Atlantique noir*. Paris : Éditions Amsterdam, 2010, 333 p.
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard, 1990, 242 p.
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard, 1995, 160 p.
- GOUDABLA KLIGUEH, Basile. *Le vodu à travers son encyclopédie, la géomancie Afà*. Bagnaux : Afridic, 2001.
- GRAEBER, David. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago : Prickly Paradigm Press, 2004, 105 p.
- HALEN, Pierre. Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone. **In** : DIOP, Papa Samba ; LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. *Littératures et sociétés africaines. Regards comparatistes et perspectives interculturelles. Mélanges offerts à János Riesz à l'occasion de son soixantième anniversaire*. Tübingen : Gunter Narr Verlag, 2001, p. 55 - 68.
- HALL, Stuart. *Identités et Cultures : politique des cultural studies*. Paris : éditions Amsterdam, 2007, 283 p.
- HALLEN, B. ; SODIPO, J. O. *Knowledge, Belief, and Witchcraft : Analytic Experiments in African Philosophy*. Stanford, CA : Stanford University Press, 1997, 163 p.
- HALLOWELL, Alfred Irving. *Contributions to Ojibwe studies*. Lincoln : University of Nebraska Press, cop. 2010, 634 p.
- HAMPATÉ BA, Amadou. *L'animisme en savane africaine. Les religions africaines traditionnelles. Rencontres internationales de Bouaré*. Paris : Éditions du Seuil, 1965, 201 p.
- HEATH JUSTICE, Daniel. *Our fire survives the storm : a Cherokee literary history*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2006, 277 p.
- HENZI, Sarah. *Inventing interventions : strategies of reappropriation in Native American and First Nations literature*. **[En ligne]** Thèse de doctorat, Études anglaises. Montréal : université de Montréal, 2011. Disponible sur <<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/6980>> (Consultée le 20 novembre 2014)
- HOUNTONDJI, Paulin J. *Sur la philosophie africaine, critique de l'ethnophilosophie*. Mankon Bamenda : Langaa RPCIG, 2013, 196 p.
- HUGGAN, Graham. *The postcolonial exotic : marketing the margins*. London : Routledge, 2001, 352 p.
- JAKOBSON, Roman. *Essais de linguistique générale*. Paris : Éditions de Minuit, 1963, 260 p.
- JOHNSTON, Basil. One generation from extinction. **In** : *An Anthology of canadian literature in English*. Toronto : Oxford University Press, 1998, p 99 - 104.
- JUHÉ-BEAULATON, Dominique (dir.). *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris : Karthala, 2010, 280 p.

- KING, Thomas. *L'Indien malcommode, un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*. Montréal : Boréal, 2014 : 318 p.
- KING, Thomas. *Histoire(s) et vérité(s). Récits autochtones*. Montréal : éditions XYZ, 2015, 180 p.
- KOHN, Eduardo. *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Kremlin-Bicêtre : Zones Sensibles, 2017, 334 p.
- KRAWLL, Marcia. *Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones*. Ottawa : Groupe de la politique correctionnelle autochtone, Solliciteur général du Canada. 1994. 88 p.
- KUCZYNSKI, Liliane. *Les marabouts africains à Paris*. Paris : CNRS éditions, 2002, 439 p.
- LACASSE, Jean-Paul. *Les Innus et le territoire : Innu tipenitamun*. Sillery, Québec : Septentrion, 2004, 274 p.
- LAMY BEAUPRÉ, Jonathan. *Du stéréotype à la performance : les détournements des représentations conventionnelles des Premières Nations dans les pratiques performatives*. [En ligne] Thèse de doctorat, sémiologie. Montréal : Université du Québec à Montréal, 2012. Disponible sur : <<http://www.archipel.uqam.ca/5113>> (Consultée le 15 janvier 2015)
- LAROCQUE, Emma. *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1859-1990)*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2010, 161 p.
- LEUTHOLD, Steven. *Indigenous aesthetics : native art, media, and identity*. Austin : University of Texas Press, 1998, 238 p.
- LE BRIS, Michel ; ROUAUD, Jean. *Pour une Littérature-monde*. Paris : Gallimard, 2007, 342 p.
- LORDE, Audre, *Sister outsider : essays and speeches*, Toronto : Crossing Press, 1984, 190 p.
- MABANCKOU, Alain ; LE BRIS, Michel (dir.). *L'Afrique qui vient*. Paris : Hoëbeke, 2013, 325 p.
- MANGEON, Anthony. *Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais*. Paris : Editions Karthala, 2012, 322 p.
- MARACLE, Lee. Oratory on Oratory. **In** : *Trans.Can.Lit: Resituating the Study of Canadian Literature*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, Smaro Kamboureli and Roy Miki, eds, 2007, p. 55-70.
- MARACTO, FALZONI Franca (dir.). *Animisme et technologie dans la littérature francophone subsaharienne*. Bologna : CLUEB, 1989, 183 p.
- MARTIN, Keavy. *Stories in a new skin : Approaches to Inuit Literature*. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2012, 200 p.
- MBEMBE, Achille. *Sortir de la grande nuit : essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La découverte, 2010, 246 p.
- MBEMBE, Achille. Le temps de l'Afrique viendra. **In** : *Le débat*. Paris : Gallimard, n°163, janvier 2011, p.146 - 152.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : La découverte, 2013, 267 p.

- MBEMBE, Achille. *Politiques de l'inimitié*. Paris : La découverte, 2016, 184 p.
- MC LEOD, Neil. Coming Home Trough Stories. **In** : GARNET RUFFO, Armand (dir.). *(Ad)dressing our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Penticton (C.-B.) : Theytus Books, 2001, p 17 – 32.
- MC LEOD, Neil. *Indigenous Poetics in Canada*. Waterloo : Wilfrid Laurier Univ. Press, 2014, 382 p.
- MEIZOZ, Jérôme. *Postures littéraires, mises en scènes modernes de l'auteur*. Genève : Slatikine érudition, 2007, 210 p.
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé*. Paris : Buchet-Castel, 1957, 161 p.
- MEMMI, Albert. *L'homme dominé : le noir, le colonisé, le prolétaire, le juif, la femme, le domestique*. Paris : Gallimard, 1986, 224 p.
- MIGREUROP, *Atlas des migrants en Europe. Approches critiques des politiques migratoires*. Malakoff : Armand Colin. 2017, 176 p.
- MOLLER, Franzisca. *Native spiritual appropriation. Words of power. Relations of power. Creating stories and identities. Franzisca moller*. **[En ligne]** Mémoire de maîtrise, anthropologie. Montréal : Université de Montréal, 2012. Disponible sur : <<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/8365>> (Consultée le 4 mars 2015)
- MONGO MBOUSSA, Boniface (dir.). *Désir D'Afrique*. Paris : Gallimard, 2002, 330 p. (Collection Continents noirs)
- MONGO MBOUSSA, Boniface (dir.). *L'indocilité : supplément au Désir d'Afrique*. Paris : Gallimard, 135 p. (Collection Continents noirs)
- MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie post-coloniale*. Paris : PUF, 2007, 185 p.
- MOURALIS, Bernard. *Les contre littératures*. Paris : Presses Universitaires de France, 1975, 206 p.
- MOURALIS, Bernard. *L'illusion de l'altérité : études de littérature africaine*. Paris : champion, 2007, 767 p.
- MUDIMBE, Valentin. *L'odeur du Père : essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Paris : Présence Africaine, 1982, 203 p.
- MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa : Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana Press University, 1988, 241 p.
- NGANANG, Patrice. *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*. Paris : Éditions Homnisphères, 2007, 311 p. (Collection Latitudes Noires)
- OWENS, Louis. Other destinies, other plots, an introduction to Indian Novel. **In** : *Other Destinies : Understanding the American Indian Novel*. Oklahoma : University of Oklahoma Press, 2012, p 3 – 31.
- PETRARCA, Valerio. *Un prophète noir en Côte-d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religions africaines*. Paris, Karthala, 2008, Trad. de Marie-José Hoyet, 276 p.
- PICARD SIOUI, Louis-Karl. *Au pied de mon orgueil*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2011, 78 p.
- RAHEJA Michelle. « Reading Nanook's Smile: Visual Sovereignty, Indigenous Revisions

- of Ethnography, and Atanarjuat (The Fast Runner) » in *American Quarterly*, Volume 59, Number 4, December 2007, pp. 1159-1185
- ROONEY, Caroline. *African literature, Animism and Politics*. New York : Routledge, 2000, 246 p.
- RUFFO, Armand Garnet (dir.), *(Ad)dressing our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Penticton (C.-B.): Theytus Books, 2001, 47 p.
- RUFFO, Armand. Where the Voices Were Coming From. **In** : DEPASQUALE, Paul ; EIGENBROD, Renate ; LAROCQUE, Emma. *Across Cultures Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Peterborough: Broadview Press, 2010.
- SAID, Edward. *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil, 1980, 392 p.
- SALPETEUR, Matthieu. Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest-Cameroun. **In** : *Autrepart*. 2010/3, n° 55, p. 19 - 38.
- SAMB, Djibril. *L'interprétation des rêves dans la région Sénégalaise*, Dakar, Nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1998, 498 p.
- SATRA, Baguissoga. *Les audaces érotiques dans l'oeuvre de Sami Tchak*. Paris : L'Harmattan, 2010, 300 p.
- SAVARD, Rémi. *La forêt vive, récits fondateurs du peuple Innu*. Montréal : les éditions du Boréal, 2004, 220 p.
- SAVARD, Rémi. *Carcajou et le sens du monde ; récits montagnais-naskapi*. Québec : Editeur officiel du Québec, 1971, 141 p.
- SAVARD, Rémi. *La voix des autres*. Montréal : L'Hexagone, 1985, 353 p.
- SAVARD, Rémi. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal : Les Éditions L'Hexagone - Parti-Pris, 1977, 157 p.
- SAVARD, Rémi. *La forêt vive, récits fondateurs du peuple Innu*. Montréal : les éditions du Boréal, 2004, 220 p.
- SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*. Paris : Librairie Générale Française, 1986, p. 44 - 46, 57.
- SEREQUEBERHAN, Senay. Decolonization and the practice of Philosophy. **In** : *African intellectuals et decolonization*. Athens : Ohio University Press, 2012, edited by Nicholas M. Creary, p. 137 – 158.
- SPECK, Frank. Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula. **In** : *American Anthropologist*. 1931, New series, vol. 33, p. 557 - 600.
- SPECK, Frank. Some myths from Little Whale River. **In** : *Journal of American Folklore*. Janvier-mars 1915, vol. 28, n°107, p. 74 - 75.
- SIMPSON, Leanne (dir.). *Lighting the eighth fire, the liberation resurgence and protection of Indigenous nations*. Winnipeg : Arbeiter Ring Publication, 2008, 232 p.
- SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 1989, 160 p.
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books, 2004, 2e éd, p. 1-19.
- SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the african world*. Cambridge : Cambridge

University Press, 1976, 168 p.

SPIVAK, Margaret. *Can the subaltern speak : reflection on the history of an idea*. New-York : Columbia University Press, 2010, 318 p.

ST-AMAND, Isabelle. *La crise d'Oka en récits: territoire, cinéma et littérature*. Québec : Presses de l'université Laval, 2015, 296 p. (Collection InterCultures)

TANG, Delphine (dir.). *L'oeuvre romanesque de Léonora Miano, fiction, mémoire et enjeux identitaires*. Paris : L'Harmattan, 2014, 322 p.

THERIEN, Gilles (dir.). *Figures de l'Indien*. Montréal : typo, 1996, 394 p. (Collection Histoire)

THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonising the mind : the politics of language in African literature*. London : J.Currey, 1986, 114 p.

TLOSTANOVA, Madina ; V. MIGNOLO, Walter D. *Learning to unlearn : decolonial reflections from Erasia and the Americas*. Columbus : The Ohio State University Press, 2012, 281 p.

TYLOR, Edward. *Primitive culture : researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London : Routledge / thoemmes, cop. 1994, 470 p.

VIDALOU, Jean-Baptiste. *Être Forêts. Habiter des territoires en lutte*. Paris : La Découverte (coll. Zones), 2017, 197 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an amazonian society*. The University of Chicago Press, London, Chicago, 1992, 407 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Métaphysiques cannibales*. Paris : PUF, 2009, 216 p.

VIZENOR, Gerald. Native American Indian Literature : Critical Metaphors of the Ghost Dance. **In** : *World Literature Today*, Printemps 1992, Vol. 66, Issue 2.

WACHTEL, Nathan. *La vision des vaincus : Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris : Gallimard, 1971, 395 p.

WALDRAM, James. *La guérison autochtone au Canada : études sur la conception thérapeutique et la pratique*. Ottawa : Fondation autochtone de guérison, 2008, 321 p.

WALTER, Emmanuelle. *Sœurs volées, enquête sur un féminicide*. Paris, Lux éditeur, 2014, 218 p.

WILSON, Shawn. *Research is ceremony. Indigenous research methods*. Halifax & Winnipeg. Fernwood Publishing. 2008, 144 p.

WOMACK, Craig. *Red on Red : Native American literary separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999, 345 p.

Articles de revues scientifiques :

ALFRED, Gérald Taiaiake ; CORNTASSEL, Jeff. Being Indigenous : resurgences against contemporary colonialisme. **In** : *Government and Opposition*. 2005, vol 40, n°4, p. 597 - 614.

- ALI, Zahra ; DAYAN-HERZBRUN, Sonia. Présentation. **In** : *Tumultes*. 2017/1, n°48, p. 5-13.
- BOAVENTURA DE SOUSA, Santos. Épistémologies du Sud. **In** : *Études rurales*, 2011/187, pp.21-49
- BOCANDÉ, Anne ; MBEMBE, Achille. L'Afrique est plus qu'un ensemble géographique. Elle est et doit demeurer une question. *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 104 - 107.
- BORTOLOTTI, Chiara. La sirène Mami Wata : un cas de réemploi transculturel. **In** : *L'Autre*, 2009/1, vol. 10, p. 37 - 45.
- BOUSQUET, Marie-Pierre ; MORRISSETTE, Anny. Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. **[En ligne]**. 141 | janvier-mars 2008, mis en ligne le 02 juillet 2011. Disponible sur : <http://assr.revues.org/12382>
- BOUSQUET, Marie-Pierre. Une ontologie anicinabe (algonquienne) : discussions autour de l'expérience du bizarre. **In** : *Histoire, monde et cultures religieuses*. 2013/3, n°27, p. 84.
- BURNAUTZKI, Sarah. Afropéa. Ou Comment habiter les frontières racialisées de la littérature française ? *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 44 - 51.
- CANUT, Cécile. À la frontière des langues. Figures de la démarcation. *Cahiers d'études africaines*, 2001/3, n° 163-164, p. 443 - 464.
- COLLEYN, Jean-Paul. Images, signes, fétiches. À propos de l'art bamana (Mali). *Cahiers d'études africaines*. **[En ligne]**. 2009, n° 195, mis en ligne le 01 janvier 2011. Disponible sur : <<http://etudesaficaines.revues.org/15596>> (consulté le 08 octobre 2017)
- CORNTASSEL, Jeff. Préface. **In** : *Restoring Indigenous Self determination, theoretical and practical approaches*. Bristol : Marc Wood, E-International Relations, 2014, p. 1-3.
- CORNTASSEL, Jeff. Re-envisioning Resurgence : indigènes pathways to decolonization and sustainable self-determination. **In** : *Decolonization : Indigeneity, Education & Society*. 2012, vol.1, n°1, p. 86-101.
- CHAMBERLIN, J. Edward. « The corn people have a song too. It is very good » : On beauty, Truth, and Goodness. **In** *Studies in American Indian Literatures*, Series 2, 2008, Vol.21/3 p.68.
- CORSANI, Antonella ; DEGOUTIN, Christophe ; MATHERON, François ; ZAPPERI Giovanna. Narrations postcoloniales. **In** : *Multitudes*. 2007/2, n° 29, p. 15 - 22.
- DAOUDA, Boubacar Diallo. La contemplation des dieux animistes dans les romans du Sud. *Cahiers d'études africaines* **[En ligne]**. 165 | 2002, mis en ligne le 30 mai 2005. Disponible sur : <<http://etudesaficaines.revues.org/134>> (consultée le 16 octobre 2012)
- DIAGNE, Souleymane Bachir. Notre présence africaine au monde. *Africultures*, 2010/3, n° 82, p. 60 - 70.
- ERMINE, Willie. Aboriginal Epistemology. **In** : BATTISTE, Marie ; BARMAN, Jean. *First Nations Education in Canada : The Circle Unfolds*. Vancouver : University of British Columbia Press, 1995, p. 10.
- FABRE, Michel. La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité. **In** : *Le Télémaque*. 2006/1, n°29, p.7 - 16.
- FANCELLO, Sandra. Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains. *Cahiers d'études africaines* **[En ligne]**. 189-190 | 2008, mis en ligne le 08 avril 2011. Disponible

sur <<http://etudesafricaines.revues.org/10382>> (consulté le 05 octobre 2017)

FASSIN, Éric. Les langages de l'intersectionnalité, *Raisons politiques*, 2015/2, vol. 58, 2015, pp. 5-7.

FISTETTI, Francesco. Le subalterne peut-il parler? (G. Spivak sur Foucault et Deleuze). **In** : *Théories du multiculturalisme*. Paris : La découverte, TAP / Bibliothèque du Mauss, 2009, p. 50 - 58.

FONDA, Marc. On the origins and Spread of Pan-Indian Spirituality in Canada. **In** : *Studies in Religion/Sciences Religieuses*. 2016/9, vol. 45, n°. 3, p. 309 - 334.

GAGNÉ N., Martin T. ; Autochtonité et autochtonie : identité et territorialité. **In** : SALAUN M. *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Sainte Foy : Presses de l'Université Laval, DIALOG, 2009, p 93 - 110.

GATTI, Maurizio. Entrevue avec Natasha Kanapé Fontaine. **In** : *Littoral*. L'écriture Innue, 2015, vol.10, 200 p.

GRASSIN, Jean-Marie (dir.). Motif. *Dictionnaire international des termes littéraires*. [En ligne]. Disponible sur : <https://www.academia.edu/9457285/MOTIF>

GREIMAS, Julien ; COURTÈS, Joseph. Motif. **In** : *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette, 1969, p. 23

GYSELLES Kathleen. Les crises du « postcolonial » ? Pour une approche comparative. **In** : *Revue internationale de politique comparée*. 2007, vol. 14, no. 1, p. 151-164.

HAMBERGER, Klaus. Perspectives de la brousse : La fonction symbolique des forêts sacrées en pays ouatchi (Sud-Est Togo). **In** : JUHÉ-BEAULATON, Dominique (dir.). *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*. Paris : Karthala, 2010, p. 125 - 157.

HAMPATÉ BA, Amadou. Sur L'animisme (A Travers Les Mythes De L'Afrique Noire). **In** : *Présence Africaine Nouvelle Série*. 1959, n°24/25, p. 142 - 152.

HELUIN, Anais. Mahogany un pont entre l'article et la diaspora. **In** : *Afriscopes*. dec 2014, n°25, Disponible sur : <<http://africultures.com/mahogany-un-pont-entre-lafrique-et-la-diaspora-12625/>>

HENRY, Christine ; KADYA TALL, Emmanuelle. La sorcellerie envers et contre tous. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 11 - 34.

HENRY, Christine. Le sorcier, le visionnaire et la guerre des églises au Sud Bénin. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 101 - 130.

HEUBEL, Fabian. Qu'est ce que la philosophie interculturelle ? Entre comparatisme et critique transculturelle (Un dialogue avec François Jullien). *Transtext(e)s, Transcultures*. [En ligne]. 2014, mis en ligne le 15 août 2015. Disponible sur : <<http://transtexts.revues.org/554>> (Consulté le 12/04/2016)

HURTADO LOPEZ, Fátima. Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine. **In** : *Tumultes*. 2017, vol. 48, n°1, p. 39 - 50.

IMOROU, Abdoulaye. Du Tout-Monde comme objet d'étude. Postcolonialisme, histoire globale et poétique de la Relation. *Africultures*, 2012/1, n° 87, p. 30 - 42.

IONESCU, Serban ; JOURDAN-IONESCU, Colette. Entre enthousiasme et rejet : l'ambivalence suscitée par le concept de résilience. **In** : *Bulletin de psychologie*. 2010/6, n°

510, p. 401 - 403.

JEANNOTTE, Marie-Hélène. L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme. **In** : *La saga des Béothuks, de Bernard Assiniwi, et Ourse bleue, de Virginia Pésémapéo Bordeleau*. Revue internationale d'études canadiennes, 2010, Numéro 41, p. 297 - 312.

JÉRÔME, Laurent. Cosmologies autochtones et musée. Diversité des expériences et des points de vue dans un processus de consultation. **In** : *Histoire, monde et cultures religieuses*. 2013/3, n°27, p. 33 - 34.

JOUVE, Vincent. L'aventure poétique, De quoi la poétique est-elle le nom ? *Fabula-LhT*. [En ligne]. Décembre 2012, n° 10. Disponible sur : <<http://www.fabula.org/lht/10/jouve.html>> (Consultation le 22 août 2014).

KADYA TALL, Emmanuelle. L'ancestralité revisitée. **In** : *Civilisations*. 2014/1, n°63, p. 11 - 24.

LAMY BEAUPRÉ, Jonathan. Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien. **In** : *temps zéro*. [En ligne] 2013, n°7. Disponible sur : <<http://tempszero.contemporain.info/document1096>> (Consultée le 13 février 2014)

LAROCQUE, Emma. "Writing 'For the Love of Words': A Cultural Transmutation". An Opening Address at the 'For Love of Words'. **In** : *Aboriginal Writers of Canada Conference. Winnipeg : Manitoba, Sept 30 to Octobre 2, 2004*.

LAURENT, Sylvie. Le « tiers-espace » de Léonora Miano romancière afropéenne. *Cahiers d'études africaines*, 2011/4, n° 204, p. 769 - 810.

LEFILLEUL, Alice. Afropéanisme, identités frontalières et afropolitanisme. Penser les nouvelles circulations. *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 84 - 91.

MACÉ, Alain. Propos sur le feu au pays du *vodu* Un pont entre hommes et dieux en Afrique. **In** : *Revue de l'histoire des religions*. 2005, p. 131 - 176.

MARTINEZ ANDRADE, Luiz. Le capitalisme comme religion. La théologie de la libération au tournant décolonial. **In** : *Tumultes*. 2017/1, n°48, p. 87-100.

MARY, André ; LUNEAU, René. Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeurs d'âmes. **In** : *Archives de sciences sociales des religions*. 2003, n°122, p. 59-157.

MBEMBE, Achille. À propos des écritures africaines de soi. **In** : *Politique africaine*, 2000/1, n° 77, p. 16 - 43.

MBEMBE, Achille. Qu'est ce que la pensée postcoloniale (Entretien). **In** : *Esprit*. Paris, décembre 2010, p.125.

MBEMBE, Achille. Afropolitanisme. *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 25 - 33.

MERCIER, Jacques. Corps pour corps, corps à corps. De la régulation sacrificielle de la possession à la « mise en corps » du sacrifice par la possession. **In** : *L'Homme*. 1993, tome 33 n°125, p. 67 - 87.

MIGNOLO, Walter. Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. **In** : *Mouvements*. 2013/1, n°73, p. 181-190.

MONGIN, Olivier. Création et culture à l'âge postcolonial. Éloge du décentrement. *Esprit*. Mars - avril 2002, n°3-4, p. 316 - 332.

MONGIN, Olivier. Le décentrement du monde. *Esprit*. Paris, Juin 2007, p. 54 - 61.

- MORALI, Laure. Document – Nituk. Elle dit. **In** : *temps zéro*. [En ligne] 2013, n°7. Disponible sur : <<http://tempszero.contemporain.info/document1047>> (Consultée le 12 février 2015)
- MUROVE MUNYARADZI, Felix. L'Ubuntu. **In** : *Diogène*. 2011/3, n° 235-236, p. 44-59
- PAPILLON, Joëlle. Imaginaires autochtones contemporains. **In** : *temps zéro*. [En ligne] Disponible sur : <<http://tempszero.contemporain.info/document1065>> (Consultée le 12 février 2015)
- PHILIPPE, Nathalie. Écrivains migrants, littératures d'immigration, écritures diasporiques. *Hommes & Migrations*. [En ligne]. 2012/3, n°1297, p. 30-43. (Consultée le 30/04/2015)
- SADAI, Célia. L'afropéanité, entre sociabilité et désir. Léonora Miano et le dispositif du Mahogany. *Africultures*. 2014, vol. 99 - 100, n° 3, pp. 276-283
- SAHLINS, Marshall. On the ontological scheme Beyond nature and culture. **In** : *Hau : Journal of Ethnographic Theory*. 2014, n°4(1), p 281 - 290.
- SÉNOU ADANDÉ, Alexandre. Fonctions et signification sociales des masques en Afrique Noire. *Présence Africaine*. n°1/2, 1955, p. 24-38
- SIMARD, Jean-Jacques. *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery, Québec : Septentrion, 2003, 430 p.
- SIOUI DURAND, Guy. Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre. **In** : *Recherches amérindiennes au Québec. Quand les Autochtones expriment leur dépossession : Arts, lettres, théâtre*. 2003, Vol. 33, n°3, p. 23-35.
- SIOUI DURAND, Yves. Kaion'ni, le wampum rompu. De la rupture de la chaîne d'alliance ou " le grand inconscient résineux.". **In** : *Recherches amérindiennes au Québec. Quand les Autochtones expriment leur dépossession : Arts, lettres, théâtre*. 2003, Vol. 33, n°3, p. 55-64.
- SIUM, Aman ; RITSKES, Eric. Speaking truth to power : indigenous storytelling as an act of living resistance. **In** : *Decolonization : Indifeneity, Education & Society*. 2013, Vol.2, n°1, p.1 – 10.
- ST-AMAND, Isabelle. Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec. **In** : *Études en littérature canadienne: « L'autochtonie en dialogue: l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques »*. 2010, vol. 33, n°2, p. 30-52.
- TEIXEIRA, Maria. Sorcellerie et contre-sorcellerie. Un réajustement permanent au monde. Les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 59-79.
- THOMAS, Dominic. Afropéanisme et littérature francophone subsaharienne. *Africultures*, 2014/3, n° 99 - 100, p. 92 - 103.
- TONDA, Joseph. La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers. *Cahiers d'études africaines*. 2008/1, n° 189-190, p. 325-343.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. **In** : *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. p. 470
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Annuaire, tome 107. **In** : *Conférence de M. Édouardo*

Viveiros de Castro, *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*. 1998-1999, 1998, p. 105 - 108.

WABERI, Abdourahman. Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire. *Notre librairie, revue des littératures du Sud*. Paris, septembre, décembre 1998, n°135, p. 8 - 15.

WARREN, Jean-Philippe. Compte rendu. Jean-Jacques Simard, La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui. *Recherches sociographiques*. 2006, vol. 47, n° 1, p. 163-166.

Revue scientifique :

Cahiers d'études africaines. Territoires sorciers. 2008/1-2, n° 189 – 190, 392 p.

Cahiers d'études africaines. 50 ans. 2010 /2-3-4, n°198-199-200, 914 p.

Inter, art actuel. Indiens, Indians, Indios. Hiver 2009 - 2010, n°104, 93 p.

Inter, art actuel. Affirmation autochtone. Hiver 2016, n°122, 87 p.

Littoral. L'écriture Innue. 2015, vol.10.

Recherches amérindiennes au Québec. Quand les Autochtones expriment leur dépossession. Arts, lettres, théâtre. 2003, vol. 33, n°3, 121 p.

Recherches amérindiennes au Québec. Création orale et littérature. Diversité et altérité. Pensionnats autochtones. 2016, vol. 46, n°2-3, 204 p.

Tumultes. Pluriversalisme décolonial. 2017/1, n°48, 210 p.

Conférences, colloques :

LAMY BEAUPRÉ Jonathan, L'ami des Indiens, **In** le colloque, *Les dissonances du vivre ensemble*, 18 mars 2013 Montréal Université du Québec à Montréal. **[En ligne]** Disponible sur <<http://www.celat.ulaval.ca/wp-content/uploads/2014/05/Jonathan-Lamy-Ami-des-Indiens1.pdf>>

SURRALLÈS, Alexandre. L'animisme dans le droit des autochtones au territoire. **In** : DESCOLA, Philippe. *Anthropologie de la nature, Paris, 12 mai 2016, Collège de France*. **[En ligne]**. Disponible sur : <<http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/seminar-2016-05-12-10h00.htm>>

RUFFEL, Lionel (dir.). *Theory Now*. Réengager la pensée, Performances, conférences, atelier. Du 16 novembre 2016 au 19 novembre 2016, Paris. La colonie.

Ressources en ligne :

BUREAU D'AUDIENCE PUBLIQUE SUR L'ENVIRONNEMENT QUÉBEC. Nitassinan Innu. Mémoire présenté dans le cadre d'audiences publiques relatif au projet d'ouverture et d'exploitation d'une mine d'apatite à Setp-îles **[En ligne]**. Disponible sur <http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/mandats/mine_apatite_sept-

iles/documents/DM63P.pdf> (consulté le 20/05/2016)

COMITÉ PERMANENT DE LA CONDITION FÉMININE. *Rapport provisoire, un cri dans la nuit : un aperçu de la violence faite aux femmes autochtones*. Ottawa. 2011. [En ligne]. Disponible sur < http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/parl/XC71-403-1-1-04-fra.pdf> (Consulté le 12/12/2016)

COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA. Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. [En ligne] Disponible sur <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/French_Exec_Summary_web_revised.pdf> (consulté le 02/06/2016)

FESTIVAL INNU NIKAMU. Dimanche Makusham. [En ligne] Disponible sur <http://innunikamu.ca/dimanche-makusham> (consulté le 14/07/2016)

FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON. Accueil Fondation autochtone de guérison [En ligne] Disponible sur < <http://www.fadg.ca>> (consulté le 15/05/2016)

FONDATION AUTOCHTONE DE GUÉRISON. Traumatisme historique et guérison autochtone. [En ligne] Disponible sur < <http://www.fadg.ca/downloads/historic-trauma.pdf>> (consulté le 2/07/2017)

GOVERNEMENT DU CANADA. SITE WEB DE LA LÉGISLATION. Loi sur les Indiens. [En ligne]. Disponible sur <<http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/page-13.html#h-38>> (consulté le 02/02/2015)

GOVERNEMENT DU CANADA. AFFAIRES AUTOCHTONES ET DU NORD CANADA. Chap.17. Acte pour amender « l'Acte relatif aux sauvages, 1880. » [En ligne] Disponible sur < <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010280/1100100010282>> (consulté le 02/06/2015)

IDDPNQL. Présentation de L'institut de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador. [En ligne] Disponible sur <http://iddpnql.ca/a-propos-de-nous/historique/> (consulté le 02/10/17)

INNU LANG. Aimun Mashinaikan. Dictionnaire Innu. [En ligne] Disponible sur <<http://www.innu-aimun.ca/dictionnaire/Words>> (consulté le 02/06/2015)

MABANCKOU ALAIN. Le blog d'Alain Mabanckou. Achille Mbembe : « Francophonie et politique du Monde ». [En ligne] Disponible sur <<http://www.congopage.com/Achille-MBEMBE-Francophonie-et>> (consulté le 04/06/2015)

NAMETAU INNU. Mémoire et connaissance du Nitassinan. Tambour. [En ligne] Disponible sur <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43> (consulté le 24/08/2016)

NAMETAU INNU. Mémoire et connaissance du Nitassinan. La tente tremblante. [En ligne] Disponible sur <<http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/spiritualite/cosmogonie/60/136>> (consulté le 20/08/2016)

NATIONS UNIES. Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones. [En ligne] Disponible sur <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf> (consulté le 14/08/2016)

TAIAIAKE ALFRED. Taiaiake. [En ligne] Disponible sur <<https://taiaiake.net>> (consulté

le 09/09/2017)

Audiovisuel :

COMBARY, Hyacinthe. *Histoire de sable* [film] [En ligne] Disponible sur : <https://www.onf.ca/film/histoire_de_sable> Montréal : ONF Québec, 2004, 48 min 27 sec

SOUQUET, Isabelle. *Interception : Femmes à vendre, les réseaux de traite en France*. [enregistrement audio] [En ligne] Diffusée le 17/04/2016, France Inter. Disponible sur <<https://www.franceinter.fr/emissions/interception/interception-17-avril-2016>> (consulté le 12/08/2016)

BADDOU, Ali. Léonora Miano : « La figure de l'homme noir est conçue comme menaçante. [enregistrement audio] [En ligne] Diffusé le 29/09/2017, France Inter. Disponible sur <https://www.franceinter.fr/emissions/l-invite-d-ali-baddou/l-invite-d-ali-baddou-29-septembre-2017> (consulté le 15/01/2018)

Presse :

BALASS, Leah. Quebec Innu protesting Muskrat Falls projet, *CBC News Newfoundland & Labrador*. [En ligne]. 04/03/2015. Disponible sur : <<http://www.cbc.ca/news/canada/newfoundland-labrador/quebec-innu-protesting-muskrat-falls-project-1.2981762>> (consulté le 02/10/2017)

BLAIS-MORIN Madeleine, Des milliers de cours d'eau soustraits à la Loi sur la protection des eaux navigables. *Radio Canada*. [En ligne] 19/10/12, disponible sur : <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/2012/10/19/001-omnibus-cours-eau.shtml>> (consulté le 14/09/2017)

DUCHESNE, Émile. Les Innus se mobilisent contre le projet de la Romaine, *Journal Ricochet*. [En ligne]. 16/07/2015. Disponible sur : <<https://ricochet.media/fr/520/les-innus-se-mobilisent-contre-le-projet-de-la-romaine>> (consulté le 14/09/2016)

FOUCHARD, Antony. Malgré la traque, Joseph Kony continue d'enlever des enfants, *Journal Le Monde*. [En ligne]. 28/03/2016. Disponible sur : <http://abonnes.lemonde.fr/afrique/article/2016/03/28/en-centrafrique-la-guerre-des-ondes-contre-la-lra_4891177_3212.html?xtmc=joseph_kony&xtcr=15> (Consulté le 2/10/2017)

GUY Chantal. Natasha Kanapé Fontaine. Au nom des siennes, *La Presse +*. [En ligne]. 20/01/2018 Disponible sur : <http://plus.lapresse.ca/screens/980bf0d0-8c1c-47b6-92ad-ce270e561d5e%7C_0.html?utm_medium=Facebook&utm_campaign=Internal+Share&utm_content=Screen> (consulté le 21/01/2018)

JALBERT, Martin. Il y a 20 ans la crise d'Oka : ce qu'une photo ne fait pas voir, *Journal La Presse*. [En ligne] Disponible sur: <<http://www.lapresse.ca/opinions/201007/06/01-4296029-il-y-a-20-ans-la-crise-doka-ce-quune-photo-ne-fait-pas-voir.php>> (consulté le 03/09/2017)

LEVIN, Sam. Police make arrests at Standing Rock in push to evict remaining activists, *The Guardian*. [En ligne] 22/02/2017, disponible sur <<https://www.theguardian.com/us-news/2017/feb/22/dakota-access-pipeline-standing-rock-evacuation-police>> (consulté le 13/10/2017)

MC MAHON, Ryan. « The round dance revolution : Idle No More », *Indigenous Music*

Culture. [En ligne]. 20/12/2012. Disponible sur : <<http://rpm.fm/news/the-round-dance-revolution-idle-no-more/>>

MONTAGUE, Derek ; LEARNING, Bonnie. Quebec Innu barricade highway, *The Telegram (St. John's)*. [En ligne]. 04/03/2015. Disponible sur : <<https://www.pressreader.com/canada/the-telegram-st-johns/20150304/281526519516634>> (consulté le 02/10/2017)

RADIO CANADA & GLOBE AND MAIL. Les autochtones victimes d'un « génocide culturel », dit la juge en chef de la Cour suprême. *Radio Canada Ici Alberta* [En ligne] 30/05/2015, disponible sur <<http://ici.radio-canada.ca/nouvelles/national/2015/05/29/001-genocide-culturel-beverly-mclachlin-autochtones-premieres-nations.html>> (consulté le 14/09/2017)

SMITH, Stephen. Ken Sari-Wiwa, Martyr pacifiste de la cause ogoni, *Journal Libération*. [En ligne]. 13/11/1995. Disponible sur : <http://www.liberation.fr/planete/1995/11/13/ken-saro-wiwa-martyr-pacifiste-de-la-cause-ogoni_149960> (consulté le 02/10/2017)

ANNEXE 1. Le peuple Innu

Certains éléments d'informations à propos du peuple Innu sont importants à apporter ici, et ce dans l'optique un certain nombre d'exemples et d'arguments abordés dans les textes. La présence de cette annexe n'empêche pas par ailleurs que ces informations soient reprises et approfondies dans le corps du travail.

Quelques chiffres :

La Nation Innu est une des onze Premières Nations du Québec. Avec plus de 16 000 membres (chiffre du secrétariat aux affaires autochtones du Québec), elle est la deuxième Première Nation la plus peuplée du Québec.

On rencontre également des Innu dans la province située au nord-est du Québec, Terre-Neuve et Labrador, puisque le tracé des frontières entre les province est arrivé bien après la présence autochtone sur le territoire canadien.

Cependant, les poètes dont les textes sont étudiés ici sont toutes originaires de communauté innues situées au Québec (Pessamit/ Betsiamites et Ekuanitshit / Mingan), ce qui explique qu'elles soient francophones.

Langue :

Les Innu parlent l'innu-āimun. Couramment parlé dans les réserves et enseigné dans les écoles de celles-ci, la langue s'est maintenue même si elle a tendance à se perdre et que les jeunes générations ne maîtrisent plus toute une partie du vocabulaire propre à la vie semi-nomade, dans les bois.

En plus de l'innu-āimun, les Innu du Québec parlent le français et ceux de Terre-Neuve et Labrador, l'anglais.

Situation géographique :

Le territoire traditionnel (c'est à dire celui était occupé avant la colonisation), se nomme Nitassinan, ce qui signifie, en innu-āimun « Notre terre ».

« On sait que toute la partie est de l'espace géographique désigné aujourd'hui sous le nom de péninsule du Québec Labrador était occupée et gérée par les Innus depuis des temps immémoriaux, donc bien avant l'arrivée des Européens en Amériques. Sur cette terre que les Innus désignaient et désignent encore aujourd'hui du nom de Nitassinan (« notre terre »), vit une population autochtone d'environ seize mille personnes. Autrefois semi-nomades, ils sont devenus, à la suite de l'occupation européenne, des résidents permanents ou saisonniers, regroupés dans douze réserves ou communautés : Pointe-Bleue (Mastueiatsh), Les Escoumins (Essipit), Betsiamites (Pessamit), Sept-îles (Uashat), Malioténam (Mani Utenam), Mingan (Ekuanitshit), Natashquan / Pointe-Parent (nutashkuan), La Romaine (Unamen Shipu), Saint-Augustin (Pakuashipi), Schefferville (Matimekush), Northwest River (Sheshatshit) et Davis Inlet (Utshimassit). [...]

Chez bon nombre d'Innus, surtout dans le nord et l'est du Nitassinan, subsiste en partie la culture ancestrale reliée à une économie basée sur la chasse et la pêche. » (LACASSE Jean-Paul, *Les Innus et le territoire* : 15)

« Le Nitassinan, c'est partout où l'Innu va, partout où il se trouve : c'est le territoire qu'il fréquente pour les fins de la chasse, de façon régulière ou épisodique. Ce sont les forêts, les rivières, les montagnes, les lacs où il peut se trouver dans l'exercice de son mode de vie semi-nomade de chasseur cueilleur.

Englobant toute la partie nord-est de la péninsule Québec-Labrador, le Nitassinan chevauche les territoires du Québec et du Labrador terre-neuvien. Il s'étend, en gros, entre les 48° et 56° degrés de latitude nord. Son environnement rébarbatif et son climat rigoureux, particulièrement dans sa partie nord, faisaient en sorte que les conditions de vie y étaient difficiles et que la famine guettait constamment les Innus.»
 (Lacasse : 28)

Carte du Nitassinan :



Sept des huit communautés innues (toutes sauf Pakua Shipi) ont aujourd'hui le statut juridique de réserve :

« En vertu de la Loi sur les Indiens, une « réserve indienne » est une terre détenue par la Couronne « pour l'usage et le bénéfice des bandes respectives » selon les traités ou autres accords. Plusieurs Premières Nations (bandes indiennes) possèdent plusieurs portions différentes d'une terre comme réserve. Seuls les Indiens inscrits, c'est-à-dire, ceux qui ont le statut juridique peuvent avoir leur propre terre sur une réserve, mais cette propriété

demeure à la discrétion du ministre des Affaires autochtones et du développement du Nord canadien, et n'implique pas la possession légale complète. »

Pour plus d'information se référer à la définition complète de l'encyclopédie canadienne. Disponible en ligne : <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/reserves-2/>
Ainsi qu'à l'article 18 de la Loi sur les indiens. Disponible en ligne : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/I-5/page-4.html#h-13>

Avant la colonisation

Origine :

« Il est malaisé [...] de déterminer avec certitude l'origine du peuple innu au Nitassinan. L'histoire des Innus on la retrouve dans leurs récits, contes et légendes plutôt que dans des écrits, d'où les difficultés à en reconstituer la trame. À cause du caractère oral de la tradition du peuple innu, l'on ne peut reconstituer son histoire d'une façon qui soit complètement satisfaisante pour les chercheurs de cette société. [...] Les anthropologues ont essayé d'expliquer de diverses façons la présence innue dans la péninsule Québec-Labrador. La théorie la plus répandue veut que les ancêtres des Innus soient venus d'Asie par la voie du détroit de Bering. [...] On sait que des autochtones étaient au Nitassinan, il y a environ 7000 ans, à la fin de la dernière glaciation. On peut donc penser, en l'absence d'indications contraires, que les premiers occupants du Nitassinan étaient les ancêtres des Innus. » (Lacasse : 28 - 29)

« Les Innus, quant à eux, savent qu'ils ont toujours occupé le Nitassinan. Pour eux, cela a autant de valeur qu'aurait, pour un membre de la société majoritaire, un titre de propriété enregistré au bureau d'enregistrement. [...] Les Innus se réfèrent d'ailleurs souvent au fait que toutes les rivières et tous les lac du territoire portent des noms innus ou que l'ensemble du Nitassinan était occupé par les Innus bien avant que les Blancs n'y mettent les pieds. [...] Les Innus renvoient à l'histoire en se servant, comme de raison, de leurs propres référents, c'est-à-dire de ce qu'ils savent d'après ce qui leur a été raconté. » (Lacasse : 30)

Modèle économique et social :

Avant la colonisation, les Innu vivaient dans une société de type égalitaire. Cela signifie qu'il n'y avait ni gouvernant ni gouvernés mais un « chef » choisi en fonction de ses aptitudes et révoqué s'il ne remplissait pas ses fonctions.

« L'univers innu est perçu de façon globale et tout est intégré : les saisons, les humains, les « personnes animales », les plantes, les roches, l'eau, le vent, les esprits oeuvrent tous ensemble selon ce qu'a voulu le Créateur. Le temps lui-même est perçu comme circulaire plutôt que de façon linéaire, c'est-à-dire qu'il n'y a ni commencement ni fin. Cet univers, qui est décrit tantôt comme étant cosmocentrique tantôt comme holistique ou circulaire, s'oppose à l'univers de la société allochtone, lui-même désigné tantôt comme holistique ou circulaire. [...] C'est ainsi que tous les aspects de la vie innue étaient reliés entre eux : par exemple, l'organisation sociale, l'économie, la religion n'étaient pas envisagés de façon séparée. Et tous les membres de la société participaient à la vie innue. Il n'y avait ni gouvernants ni gouvernés, ni patrons ni employés. » (Lacasse : 41)

Ils vivaient majoritairement de la chasse.

« Même si les Innus sont considérés comme des chasseurs-cueilleurs, il faut dire qu'il y avait relativement peu d'activités de cueillette dans certaines parties du Nitassan, particulièrement au nord et à l'est. [...] Au moment du contact avec les Européens, l'Innu vivait surtout du produit de la chasse et, dans une moindre mesure, de la pêche. [...] L'Innu du nord, quant à lui, suivait le caribou. Il devait donc être nomade pour survivre. » (Lacasse : 33-34)

L'innu-aitun

« L'expression Innu-aitun, qui signifie « la vie innue », est l'expression contemporaine de ce qui se réfère au mode de vie traditionnel des Innus, à la pratique de leurs activités ancestrales. La conception qu'en ont les Innus est englobante elle aussi et vise la pratique de toutes les activités reliées à la culture, aux valeurs et au mode de vie et qui sont associées à leur occupation et à leur utilisation du Nitassinan ainsi qu'à leur lien particulier avec la terre. L'innu aitun s'articule d'abord autour des activités de chasse de subsistance auxquelles s'ajoutent les pratiques traditionnelles se rapportant à la pêche, à la cueillette et au troc. La pratique de l'Innu-aitun s'entend aussi de l'utilisation des espèces animales et des autres ressources du territoire à des fins de subsistance, rituelles et sociales. » 42

« Cycle naturel de la pratique de l'Innu-aitun : bien que celui-ci pouvait varier d'une communauté à l'autre, le cycle annuel d'un groupe de chasse se déroulait généralement de la façon suivante.

1) à partir du campement d'été situé au bord d'un lac ou à la côte, on planifiait la fréquentation du territoire durant les mois à venir. Entre la fin d'août et le milieu de septembre, c'était la montée vers l'intérieur des terres, tout en pratiquant diverses activités de chasse et en planifiant le retour au moyen de divers aménagements comme des caches, des haltes ou des portages.

2) La grande saison de chasse de subsistance couvrait l'automne et l'hiver; elle s'organisait à partir d'un campement principal et de divers campements satellites, caractérisée par diverses activités d'exploitation du territoire, y compris l'utilisation des ressources à des fins d'habillement, de soins de santé, de logement et de fabrication d'équipement.

3) Le retour à la côte ou au lac se faisait au printemps, en utilisant généralement le même axe de pénétration que lors de la montée. Durant le trajet de retour, les Innu s'arrêtaient aux caches où ils avaient laissé de la nourriture et autres produits lors de la montée et ils utilisaient par la même occasion les installations qu'ils y avaient aménagées.

4) Durant la saison estivale, les Innu s'adonnaient à des activités sociales avec d'autres groupes de chasse, à la chasse au petit gibier des environs, à des activités de pêche, à la cueillette de petits fruits et à des activités diverses comme la construction de canots ou la préparation et la planification de la chasse d'automne.» (Lacasse : 43 - 44)

ANNEXE 2. Le mouvement Idle No More (Fini l'inertie)

Début décembre 2012, quatre femmes autochtones - Nina Wilson, Sylvia McAdam, Jessica Gordon et Sheelah McLean - lancent le mouvement *Idle no more*. Il s'agit alors d'attirer l'attention sur le projet de loi C-45 sur les eaux navigables et son impact sur les Premières Nations, mais aussi sur les territoires, l'eau et tous les habitants du Canada.

La loi C-45 entraîne une modification de certains articles de la Loi sur les Indiens, ce qui permet la vente de terres situées sur une réserve. Cette loi déclassé également un grand nombre de lacs et de rivières de leur statut d'élément naturel protégés. En somme, elle permet à différentes industries d'utiliser ces cours d'eau, et donc de les polluer.

Le 11 de ce même mois de décembre 2012, la cheffe Cree Theresa Spence, de la réserve d'Attawapiskat dans le Nord de l'Ontario, entreprend une grève de la faim, pour protester contre le manque de relations politiques entre le gouvernement canadien et les Premières Nations. Elle déplore l'inattention ainsi que le mauvais traitement qui leur est accordé et exige une rencontre avec le premier ministre Stephen Harper (autrement dit une rencontre de nation à nation), ce qui sera refusé pendant 24 jours.

Des manifestations de plus en plus nombreuses à travers le pays, et à l'international, viennent appuyer la cheffe Theresa Spence et grossir les rangs du mouvement de protestation qu'est désormais Idle no More.

Idle no More continue depuis son combat pour la reconnaissance des droits des peuples autochtones, au Canada, et à l'international.

Pour plus d'informations, lire les coupures de presse suivantes :

« La grande chef d'Attawapiskat entame une grève de la faim », *Le devoir*, 12/12/2012, disponible en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/canada/366172/la-grande-chef-d-attawapiskat-entame-une-greve-de-la-faim>

« Idle No More : le ras-le-bol autochtone », Radio Canada, 21/12/2012, disponible en ligne : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/593040/001-idle-no-more-manifs-autochtones>

« Idle No More – Des actions qui se multiplient dans le monde », *Le devoir*, 04/01/2013, disponible en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/canada/367628/des-actions-qui-se-multiplient-dans-le-monde>

Ainsi que le site officiel d'Idle No More Canada : <http://www.idlenomore.ca>