

Université de Montréal

Langue(s) en portage

Résurgences et épistémologies du langage dans les littératures Autochtones contemporaines

Par

Marie-Eve Bradette

Département de littératures et de langues du monde, Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ doctor
en Littérature, option littérature comparée et générale

Juin 2020

© Marie-Eve Bradette, 2020

Université de Montréal

Département de littératures et de langues du monde, Faculté des arts et des sciences

Cette thèse intitulée

Langue(s) en portage

Régurgences et épistémologies du langage dans les littératures Autochtones contemporaines

par

Marie-Eve Bradette

Est présentée à un jury composé des personnes suivantes

Lianne Moyes

Présidente-rapporteuse

Sarah Henzi

Directrice de recherche

Terry Cochran

Membre du jury

Michèle Lacombe

Examinatrice externe

Résumé

En prenant en compte le contexte des nombreuses dépossession, de l'arrachement et de l'invisibilisation des langues Autochtones, puis de l'imposition des langues coloniales dont la littérature des pensionnats témoigne avec force détail, cette thèse aménage une réflexion autour de la manière dont les autrices Autochtones contemporaines, qui écrivent en anglais ou en français (Virginia Pésémapéo Bordeleau, Kateri Akiwenzie-Damm, Marie-Andrée Gill, Leanne Betasamosake Simpson, Natasha Kanapé Fontaine et Cherie Dimaline), négocient avec le langage dans leurs œuvres. Plus spécifiquement, par une lecture au plus près des textes littéraires, cette thèse étudie la façon dont les écritures Autochtones sont des lieux de savoir profondément incorporés, situés et relationnels et, en tant que telles, elles donnent à penser les pouvoirs du langage en employant les moyens du littéraire. L'hypothèse formulée est donc que les littératures Autochtones actuelles élaborent des théories critiques du langage dans lesquelles le corps, la langue et le territoire (physique et métaphysique) sont intimement liés; le langage et sa conceptualisation par les écrivaines font ainsi se manifester une toile de relations que supporte la littérature par la création et la mise en présence de cette interconnexion entre le monde sensible et spirituel, entre les êtres humaines et les êtres autres qu'humaines. Bref, en appuyant les réflexions sur les épistémologies Autochtones (Kovach, Wilson, Ermine, Bazile, Sioui, Simpson, Bacon, Vizenor), cette thèse avance que, moins par un retour à des structures linguistiques que par le truchement d'une imagination poétique et narrative, les autrices à l'étude réclament les épistémologies et créent des théories du langage qui sont ramenées sur la scène de la présence littéraire.

Mots-clés : littératures Autochtones; épistémologies du langage; théorie critique; résurgence; survivance; études littéraires Autochtones; corporalité; territoire; langues autochtones; littérature des pensionnats.

Abstract

Considering the context of multiple dispossessions, the extraction and invisibilization of Indigenous languages, and the subsequent imposition of colonial languages, which residential school literature recounts in great detail, this dissertation reflects on how contemporary Indigenous women writers, who write in English or in French (Virginia Pésémapéo Bordeleau, Kateri Akiwenzie-Damm, Marie-Andrée Gill, Leanne Betasamosake Simpson, Natasha Kanapé Fontaine and Cherie Dimaline), are attempting to (re)negotiate both Indigenous and colonial languages in their works. More specifically, through a close reading of selected texts, this thesis explores how Indigenous literatures are deeply embodied, situated, and relational places of knowledge and, as such, they convey the possibilities of language through their literary interventions. Thus, I argue that contemporary Indigenous literatures enable the creation of critical theories of language, in which body, language, and land (both physical and metaphysical) are intimately connected; language, and its conceptualization by women writers, enables a web of relations through writing that presents this interconnectedness between the sensible and spiritual worlds, and between human and other-than-human beings. Building on Indigenous epistemologies (Kovach, Wilson, Ermine, Bazile, Sioui, Simpson, Bacon, Vizenor), this thesis argues that through poetic and narrative imagination, which differs from a return to the linguistic structures of Indigenous languages, the creative writers explored in this dissertation are reclaiming epistemologies and creating theories of language by putting them at the forefront of their literary practices.

Keywords : Indigenous literatures; language epistemologies; critical theory; resurgence; survivance; Indigenous literary studies; corporality; Land; Indigenous languages; Residential school literature.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Remerciements	viii
Avant-propos : Sur l'écriture inclusive au féminin	xi
Introduction : Écrire (contre) la dépossession du langage.....	1
Les pensionnats et l'imposition des langues coloniales	5
Contre la dépossession, les pouvoirs du langage	15
Lire entre les langues : Du corpus aux approches critiques.....	18
Là d'où j'interprète : De la pertinence de se situer comme lectrice	31
Écrire en relations avec les textes : Parcours de lectures	36
Chapitre 1 : Des épistémologies aux théories Autochtones du langage.....	43
Ontologies, épistémologies et théories : Pour dénouer la confusion terminologique	45
Les femmes et les savoirs Autochtones	55
Le langage comme véhicule d'une <i>raison naturelle</i>	64
Chapitre 2: Corporalités langagières	77
Devenir langage du corps : une lecture de <i>L'amant du lac</i> de Virginia Pésémapéo Bordeleau	79
Raison naturelle et corporalité langagière dans l'écriture de Kateri Akiwenzie-Damm.....	97
Une poésie entre désir et langage : <i>Fruyer</i> de Marie-Andrée Gill.....	110
Chapitre 3 : Territorialités langagières	129
Sur les concepts Autochtones de territoire dans la critique littéraire	134
De la langue comme méthode à une pédagogie du territoire dans la prose de Leanne Betasamosake Simpson.....	141
Se tenir debout sur le territoire de la langue et de la littérature : À propos des œuvres de Natasha Kanapé Fontaine	149
Poétique de la relation langagière au territoire	158

Chapitre 4: Les pouvoirs du langage dans <i>The Marrow Thieves</i> de Cherie Dimaline	171
(Ré)écrire et rétablir la vérité des pensionnats	176
Corporalité du rêve.....	185
Les pouvoirs du langage	195
Conclusion : Pour penser, une fois encore, avec les littératures Autochtones	211
Un désir de ne pas conclure seule, là où il faut pourtant faire une synthèse	212
Références bibliographiques	221

À mon père qui, je crois, aurait été fier de sa fille.

Remerciements

Malgré l'acte d'une grande solitude qu'est la rédaction de la thèse, cette dernière est aussi une entreprise collective dès lors qu'elle trouve sa pleine réalisation auprès d'un vaste réseau de relations, certaines plus anciennes, d'autres nouvelles; qu'elle a été accompagnée, à chaque pas, par de nombreuses personnes à qui je veux dire, *sincèrement* et *simplement*, merci.

Tout d'abord, à Sarah Henzi, une directrice de recherche exceptionnelle qui m'a accompagnée dans les dernières années de ce projet avec passion, intelligence, humanité, sincérité et surtout confiance, ce qui m'a permis de voir la thèse que je désirais écrire prendre forme, puis de pousser au bout mes intuitions. Sarah, je te suis complètement reconnaissante pour un véritable dialogue intellectuel à la fois au sujet des littératures Autochtones, mais aussi à propos des responsabilités qui viennent avec l'étude de ces littératures. Je ne saurais formuler avec justesse l'ampleur de ma gratitude devant ta profonde compréhension quant à ce que j'ai voulu faire avec cette thèse. Merci, *vraiment*.

Thanks to the Indigenous Literary Studies Association (ILSA) for the organization of conferences that I was fortunate to attend, and that were – and will continue to be – significant spaces for sharing the importance of Indigenous literary arts across Turtle Island, and for meeting amazing people that produce, teach and study Indigenous literatures. A particular thanks to the current executive members with whom I have the pleasure, and most of all the honor to work with, and learn from: Sam McKegney, Keavy Martin, Aubrey Hanson, Kaitlin Debicki, Heather Phipps, Sarah Henzi (because there are so many reasons for me to thank you), and Michelle Coupal. To Michelle, I also want to extend my gratitude as she so generously accepted to supervise my postdoctoral research even before knowing me, has helped me go through the funding process, and has welcomed me with open arms to work with her at the University of Regina. I can't thank you enough for that amazing opportunity.

Je veux aussi remercier, *sincèrement*, Louis-Karl Picard-Siouï pour son accueil au Salon du livre des Premières Nations, pour sa grande générosité, sa confiance et son ouverture à celles qui produisent des discours critiques autour de ce magnifique corpus que sont les littératures Autochtones. Louis-Karl, *tiawenhk*, pour tout.

Dans le même geste, j'étends ces remerciements à toutes les écrivaines et les écrivains Autochtones sans qui le travail que l'on fait comme chercheuse ne serait tout simplement pas possible.

Merci aux professeures et aux professeurs qui m'ont supportée et encouragée par de nombreux gestes, puis m'ont fait confiance toutes ces années: Terry Cochran, Barbara Agnese, Eric Savoy, Simon Harel, Amaryll Chanady et Louise Vigneault.

À des amies précieuses, qui rendent tout plus simple, plus facile, parce qu'elles comprennent tout simplement, parce qu'elles sont toujours là, et parce que vous êtes exceptionnelles : Gabrielle Marcoux, Alexia Pinto-Ferretti, Julie Graff, merci, *tellement*, d'être celles que vous êtes.

À Renato Rodrigez-Lefebvre, merci énormément pour la relecture de certaines sections de la thèse et pour des commentaires toujours pertinents et rassurants.

Je suis reconnaissante aussi pour le support financier qui est si important pour une étudiante qui s'engage dans un parcours de doctorat. Sans les bourses, un tel parcours n'aurait pas été possible. Je souligne donc la contribution du département de littératures et de langues du monde de l'Université de Montréal, aussi celle du Fonds de recherche du Québec société et culture, et du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Enfin, et avec une insistance particulière, un *immense* merci à celle et ceux qui partagent ma vie au quotidien, qui ont su aménager le temps et l'espace nécessaires autour de moi pour que cette thèse puisse s'écrire même si cela signifiait d'accepter mes indisponibilités, mes angoisses, mes difficultés, mes humeurs. Benoît, merci *infiniment*, d'avoir été là toutes ces années, de supporter mes choix, mes projets, mes ambitions, même les plus grandes. Je t'aime pour cela, et pour plus encore.

Gabriel et Anaëlle, mes deux petits amours, que dire sinon que *je vous aime tellement*.

Listen, there are words almost everywhere. I realized that in a chance moment. Words are in the air, in our blood, words were always there, way before my burned book collection in the back seat of a car. Words are in snow, trees, leaves, wind, birds, beaver, the sound of ice cracking; words are in fish and mongrels, where they've been since we came to this place with the animals. My winter breath is a word, we are words, and the mongrels are their own words.

Gerald Vizenor, *Landfill Meditation*

Avant-propos : Sur l'écriture inclusive au féminin

Dans cette thèse, je m'adresse à la chercheuse et à la lectrice, aux autrices et aux écrivaines, à toutes celles qui sont encore trop souvent absentes dans les écritures se voulant neutres où le masculin l'emporte, encore et toujours, sur le féminin. Dans cette thèse, j'écris au féminin inclusif de sorte à marquer la relation entre les autrices et la lectrice, entre les écrivaines et la chercheuse, au sein d'un dialogue où le féminin ne veut ni ne vient annuler la présence masculine, ni même nier les identités de genre non binaires; au contraire où il les inclut, où il leur fait place dans le langage. J'emploierai donc le féminin en général, et le masculin seulement en particulier lorsqu'il s'agit de cas singuliers d'auteurs ou de personnages d'hommes afin de ne pas trop embrouiller mon propos, mais tout en plaçant l'énonciation *du* et *au* féminin au centre et inclusivement. Et s'il y a des moments où le féminin glisse, où il se laisse happer dans le langage cédant sa place au masculin qui l'emporte, c'est que ce dernier a formé la chercheuse qui écrit en français que je suis, et qu'il est difficile de se défaire complètement de sa tutelle.

Introduction : Écrire (contre) la dépossession du langage

*On m'a fait croire que ma langue était mourante.
Qu'il ne fallait pas trop s'y attacher, un animal
en captivité dans un abattoir. J'ai grandi en ne
sachant ni lire ni écrire l'innu-aimun. J'ai grandi
en croyant que de ne pas savoir lire ni écrire
l'innu-aimun était acceptable.*

*Aujourd'hui, je dois me défaire de mes idées
rétrogrades et dans un processus d'affirmation,
absolument, je dois apprendre à écrire et à lire
l'innu-aimun.*

— Naomi Fontaine, *Shuni*¹

Cette thèse origine d'une fascination profonde pour le langage et des possibles ouverts par lui; puis d'une volonté manifeste de consacrer de nombreuses pages à ce que représente cette fascination pour le langage au sein du littéraire, et plus particulièrement au sein des littératures Autochtones². À cet égard, les mots de N. Scott Momaday (Kiowa) me sont précieux, car ils traduisent avec précision un sentiment vis-à-vis du langage que je partage avec l'auteur :

¹ Naomi Fontaine, *Shuni*, Mémoire d'encrier, 2019, p. 37-38.

² J'utiliserai le terme *Autochtone* toujours avec une majuscule, même lorsque le terme est utilisé en guise d'adjectif, ce qui ne convient pas à la pratique courante dans une écriture en français. Ainsi, par l'entremise de cette majuscule qui pourra paraître suspecte à la lectrice, je laisse transparaitre une pratique éditoriale anglophone, à tout le moins une pratique justifiée par l'usage de la langue anglaise. Mais plus spécifiquement encore, je souhaite, par ce choix éditorial, participer au rétablissement des relations de pouvoir et donner à lire l'agentivité des personnes et des productions culturelles Autochtones. Dans son guide consacré aux pratiques éditoriales spécifiques aux écritures Autochtones de même qu'aux écritures au sujet des Autochtones, le chercheur Cri Gregory Younging écrivait que l'usage de la majuscule est partie intégrante d'un « style Autochtone » :

I think that language is sacred. I have been for a long time interested in the power of language. I think we don't know nearly enough about the power of language. We don't understand how powerful words are or can be. In our daily lives, we tend, I think, to disregard language in that sense, we don't try to understand it in terms of the sacred. We think of it as communication rather than spiritual expression or a vehicle for the sacred.

I think that writers in general are forced to deal with language in a way that other people in general are not. That's what really sets them apart as I see it and I have a fascination... *language fascinates me*, words are endlessly mysterious to me. And I think by and large that's good. A writer should have that sense of wonder in the presence of words.³

Alors que Momaday traduit un véritable magnétisme qui le lie au langage dans une écriture créative, j'ai eu envie, dans un parcours d'écriture académique, celui-ci impliquant d'abord un acte de lecture, de réfléchir à ce que peut faire le langage⁴, à ses pouvoirs littéraires, tels qu'ils trouvent un lieu d'inscription particulièrement parlant dans les littératures Autochtones contemporaines. C'est au sein de cette fascination pour le langage, d'un désir de penser celui-ci autrement, que je me suis lancée dans une première lecture d'une modeste portion du très vaste corpus que composent les littératures Autochtones (francophones et anglophones). Il en a résulté, dans un premier temps, une intuition selon laquelle il y avait d'inscrit dans les textes littéraires,

Indigenous style uses capitals where conventional style does not. It is a deliberate decision that redresses mainstream society's history of regarding Indigenous Peoples as having no legitimate national identities; governmental, social, spiritual, or religious institutions; or collective rights. [...] When you come across a term [...], and you are wondering whether to capitalize it [...] consider whether the term relates to Indigenous identity, institutions, or rights – in which case, capitalization is probably in order. (Gregory Younging, *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing by and about Indigenous Peoples*, Brush Education, 2018, p. 77.)

Puisqu'il n'existe pas, à ce jour, de guide éditorial pour les écritures Autochtones en français, j'appuie ma décision sur le guide de Younging et sur une pratique partagée par plusieurs, dont, notamment, par Janice Acoose (Anishinaabe/Métisse). À la suite de cette dernière, j'utilise le mot Autochtone (*Indigenous*) « as a politically appropriate and literally correct term that confirms traditional beliefs about Being originating from the Land. » (Janice Acoose, *Iskwewak kah'ki yaw ni wahkomakanak: Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, Canadian Scholars' Press, 2016, p. 3.)

³ N. Scott Momaday, *Conversations with N. Scott Momaday*, Univ. Press of Mississippi, 1997, p. 46-47. Je souligne.

⁴ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1975.

même les plus actuels, un profond trauma langagier, c'est-à-dire une violence double : à la fois celle de l'arrachement des langues maternelles Autochtones, puis celle de l'imposition des langues coloniales. Pourtant, il me faut admettre que cette thèse n'est en fait que la réalisation oblique de cette première intuition qui, si elle s'est révélée juste, m'est apparue ne pas être le point de départ souhaité d'une réflexion de longue haleine, et insuffisante de surcroît pour bien comprendre ce qui se passe en termes de négociations langagières dans les littératures Autochtones contemporaines. Inadéquate, de plus, pour véritablement engager une réflexion au sujet des pouvoirs du langage. En effet, dans les littératures Autochtones, le trauma, bien que perceptible, s'accompagne très souvent d'une résurgence des langues Autochtones et des épistémologies véhiculées par ces dernières, et cela par l'entremise d'une multitude de stratégies littéraires. Ainsi, plutôt que d'aborder le corpus en focalisant sur les violences qui s'y trouvent représentées et parfois réactualisées, j'ai choisi d'y lire les désirs, en particulier ceux du langage, qui se trouvent déployés et investis par l'imagination littéraire. Plutôt que de seulement lire les traumas, j'ai cherché à lire les résurgences des langues Autochtones dans toute la richesse de leurs expressions au cœur des écritures littéraires féminines et, ainsi, répondre à l'invitation de la chercheuse Unangax Eve Tuck qui propose, dans « Suspending Damage : A Letter to Communities », une méthodologie axée sur les désirs plutôt que sur les dommages subis et les blessures⁵, ce qui permettrait, selon l'auteurice, de mieux focaliser l'attention critique sur les complexités, les contradictions, les nuances et l'autodétermination des personnes Autochtones, plutôt que sur la victimisation⁶ de ces dernières. J'ai voulu ancrer solidement mes observations, et surtout la manière de rendre compte de celles-ci, au sein de ces résurgences d'abord, et

⁵ Eve Tuck, « Suspending Damage: A Letter to Communities », *Harvard Educational Review*, vol. 79, n° 3, 2009, p. 409–428.

⁶ *Ibid.*, p. 416.

aborder les traumas seulement ensuite, voire en filigrane, afin que ces traumas ne motivent pas la pensée, afin que les pouvoirs du langage puissent être adressés pleinement, qu'ils deviennent le point focal de la réflexion. Néanmoins, je concède que les désirs et les résurgences inscrits dans les littératures Autochtones participent aussi d'un examen des conditions inhérentes à la situation coloniale et d'une résistance vis-à-vis de cette dernière dans ses aspects langagiers. La colonisation, et ses nombreuses conséquences, est un processus toujours actuel qui ne peut, en tant que tel, être complètement extrait de l'équation, bien que la résistance ne soit, elle, pas entièrement liée au pouvoir colonial. En effet, écrivent Eve Tuck et Angie Morill (Klamath), « resistance is not a consequence to power but simultaneous to power, even preceding power. In which case, resistance is not simply bodies, or events articulated against power, but is diffuse, plastic, ungraspable⁷ ». Bref, bien que le traumatisme langagier ne soit pas la focalisation première de la thèse, pour bien comprendre l'entrelacement du pouvoir colonial et des résistances Autochtones au sein des productions littéraires, puis avant d'aborder les résurgences langagières, je considère qu'il est nécessaire, d'entrée de jeu, de broser le portrait littéraire de cette situation; d'aborder, en fait, la question de l'arrachement des langues Autochtones qui résulte d'un système, de dynamiques, d'institutions et de pensées colonialistes. Pour cette raison, une large partie de cette introduction servira maintenant à mettre en perspective le contexte violent, et toujours d'une grande actualité, *dans, contre, voire hors* duquel écrivent les autrices Autochtones : celui du legs de la « blessure de la colonisation⁸ » et en particulier de l'héritage des pensionnats et des violences langagières.

⁷ Angie Morrill et Eve Tuck, « Before Dispossession, or Surviving it », *Liminalities*, vol. 12, n° 1, 2016, p. 6.

⁸ Deni Ellis Bécharde et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, Les Éditions Écosociété, 2016, p. 33.

Les pensionnats et l'imposition des langues coloniales

Si la Commission de vérité et de réconciliation du Canada⁹, par l'entremise d'audiences publiques, puis de la publication de son rapport final, a jeté un éclairage important sur la réalité, l'histoire et l'actualité des pensionnats, cette expérience douloureuse avait déjà trouvé un lieu d'énonciation dans les textes d'une première génération d'écrivaines et d'écrivains Autochtones. La littérature Autochtone des pensionnats, dans ses formes plurielles (autobiographie, roman, théâtre, poésie, bande-dessinée, livre jeunesse, etc.), permet de rétablir la vérité et éventuellement de réclamer une justice sociale par des prises de parole qui diffèrent des témoignages produits dans le contexte de la Commission¹⁰ ou dans les cours de justice. Or, des textes appartenant à ce genre littéraire ont aussi été considérés comme des documents ethnographiques dans le contexte de la Commission de vérité et de réconciliation : c'est le cas, par exemple, de *Geniesh : An Indian Girlhood* de l'autrice Crie Jane Pachano (Willis à l'époque)¹¹ et de *My name is Masak* de l'écrivaine Inuk Alice Masak French¹². Dans mon propos, par contre, de tels textes trouvent une place dans le registre des énonciations résolument littéraires, et je conçois que les écrivaines actuelles sont les héritières de ces littératures, tout comme elles le sont des longues traditions culturelles qui ont précédé la colonisation du continent américain. Plutôt, au sein de cette littérature des pensionnats, je veux souligner la présence d'un trauma langagier qui

⁹ 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*, McGill-Queen's Press-MQUP, 2015.

¹⁰ Pour aborder la question du témoignage et de son efficacité dans le contexte de la Commission de vérité et de réconciliation, voir l'ouvrage collectif suivant : Brieg Capitaine et Karine Vanthuyne, *Power Through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*, UBC Press, 2017.

¹¹ Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada-Les Séquelles: Rapport final de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada*, vol. 5, McGill-Queen's Press, 2016, p. 124.

¹² Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada: L'expérience inuite et nordique: Rapport final de la Commission de Vérité et Réconciliation*, vol. 2, McGill-Queen's University Press, 2016, p. Chapitre 4.

se réitère au travers des textes. Selon le survivant intergénérationnel Randy Fred (Nuu-Chah-Nulth), dans sa préface à *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School* de Celia Haig-Brown¹³, « the elimination of language has always been a primary stage in a process of cultural genocide. This was the primary function of the residential school¹⁴ ». L'élimination, ou ce que je nomme à dessein un *arrachement* de la langue, est un leitmotiv central dans la littérature Autochtone des pensionnats. En effet, à peu près tous les textes, fictifs ou autobiographiques, racontant l'expérience du pensionnat abordent, à un moment ou un autre de la narration, la violence langagière subie et les conséquences qui en découlent. Un des exemples les plus manifestes de cela se trouve dans « I Lost My Talk », un des poèmes les plus connus et les plus commentés de l'autrice Mi'kmaq Rita Joe. Dans ce texte, la poète témoigne d'une expérience douloureuse : celle de l'arrachement de la langue maternelle, suivie de l'imposition de la langue coloniale. Le poème autobiographique de Joe se lit ainsi :

I lost my talk
The talk you took away
When I was a little girl
At the Shubenacadie school.

You snatched it away;
I speak like you
I think like you
The scrambled ballad, about my word.

Two ways I talk
Both ways I say,
Your way is more powerful.

¹³ L'ouvrage de Célia Haig-Brown publié en 1988 compte parmi les premiers ouvrages académiques à aborder la question des pensionnats. Il faut néanmoins noter que les récits autobiographiques qui racontent l'expérience du pensionnat précèdent la considération par les chercheuses et chercheurs. Notamment, je pense à *Geniesh: An Indian Girlhood* de Jane Pachano mentionné précédemment, et à *Halfbreed* de Maria Campbell, tous deux publiés en 1973.

¹⁴ Randy Fred, dans Celia Haig-Brown, *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Arsenal Pulp Press, 1988, p. 15.

So gently I offer my hand and ask,
Let me find my talk
So I can teach you about me.¹⁵

Dans ces quatre strophes se tracent le mouvement d'une perte de l'identité liée à l'élimination par l'autre (*you*), l'interlocuteur du poème en l'occurrence, de la langue maternelle, puis un désir de se ressaisir de cette identité et de cette culture arrachée à travers une énonciation et une langue retrouvée. L'écriture, chez Rita Joe, se veut thérapeutique, l'espace d'une expression de soi qui permet à la locutrice d'exprimer ses blessures, d'en faire sens, puis de réclamer sa langue et d'ainsi affirmer son identité. Le chercheur allochtone Sam McKegney, dans le chapitre de son livre *Magic Weapons* qu'il consacre à l'autrice, propose que par une méthodologie littéraire affirmative (*affirmatist literary methodology*¹⁶) imbriquée dans la narration autobiographique, la poète contrecarre la retraumatisation liée à la mise en présence de contenus douloureux, faisant ainsi de son écriture un processus efficace de guérison. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de contenu douloureux et traumatique; c'est seulement que la voix narrative permet d'analyser ces contenus, et de les rendre signifiants pour la locutrice dans une temporalité de l'après-coup. Le poème « I Lost My Talk » se présente en effet de cette manière, comme la réitération de la violence langagière, ou plutôt de la violence dirigée contre la langue Autochtone (*you snatched it away*), et ce à travers les mots de la survivante devenue adulte.

De façon similaire, dans la pièce *Path With No Moccasins* de la dramaturge Crie Shirley Cheechoo, le trauma langagier s'élabore plutôt à travers l'expérience blessante relatée par l'enfant, à travers la focalisation narrative de celle-ci, et donc dans une temporalité de la

¹⁵ Rita Joe, *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq poet*, Rag Weed, 1996, p. 55.

¹⁶ Sam McKegney, *Magic weapons: Aboriginal Writers Remaking Community after Residential School*, Univ. of Manitoba Press, 2014, p. 117.

présence (*she relives*) qui, nécessairement, fait jouer l'après-coup, mais cette fois en ramenant l'expérience sur la scène de l'actualité. En effet, Cheechoo raconte, par l'écriture et la mise en scène théâtrale, la violence physique subie par la jeune fille lorsqu'elle a prononcé des paroles en Cri, sa langue maternelle :

Relives: I didn't know how to say nei-wentou-sei-chein, I have to pee in English. All the other kids are staring straight ahead. They've all been here before.

She clutches at her tunic.

Mr. ... throws me across the desk and pulls down my panties. No, not my panties!

She bends over suddenly. We hear the sound of a leather strap coming down on bare flesh. Ten times. Suddenly she screams. A loud, shattering howl from the soul.¹⁷

Par le théâtre, donc à la fois par l'écriture et par une représentation corporelle sur la scène, Cheechoo exprime l'abus vécu dans les pensionnats et la violence subie lorsque les enfants ne respectaient pas l'interdiction de parler leur langue. Dans cet extrait, de plus, il y a une convergence de différents traumatismes. L'enfant est mise à nue par la main d'un professeur homme, à la fois dans le souvenir re-vécu et dans la mise en scène théâtrale, donc devant une « audience » à chaque fois : les autres jeunes filles et le personnel du pensionnat, puis les spectatrices venues assister à la représentation théâtrale. Le corps de la jeune fille est ainsi exposé et violenté. S'en suit un sentiment de honte imposé au corps et à la langue car, ici, le fait de parler dans la langue maternelle devient un motif, pour les autorités coloniales et cléricales, de punir corporellement et psychologiquement les enfants dans les pensionnats. Ainsi, Cheechoo

¹⁷ Shirley Cheechoo, *Path with No Moccasins*, Talent Group, 1993, p. 16.

exprime ces violences et ces traumatismes selon une rhétorique et une mise en scène hautement cathartique qui fait appel à l'affect et à la compassion de la lectrice et de la spectatrice.

Toujours dans le registre théâtral, l'arrachement de la langue Autochtone et l'imposition en retour de l'anglais est symbolisé de plusieurs façons dans l'écriture de la dramaturge Ktunaxa-Secwepemc Vera Manuel, qui a consacré l'ensemble de sa carrière à la guérison, par le théâtre, de la blessure coloniale et en particulier du trauma transgénérationnel des pensionnats. Selon la chercheuse d'origine Algonquine-française Michelle Coupal, les textes de Manuel comptent en ce sens parmi « one of the few residential school fictions that commits itself to a multi-generational community of women¹⁸ ». Dans la pièce, *Song of the Circle*, la personnage de la grand-mère est confrontée à ses souvenirs du pensionnat et au choix de dire – ou plutôt de taire – son récit personnel. L'un des sujets de sa prise de parole concerne la violence langagière :

Extremely bitter and scornful.

They taught us so much. Teaching. Teaching. Teaching, everyday. How to work hard, how to pray – to their God. How to sew and bake bread. AND FOR ALL THAT THEY TAUGHT US, SO YOU KNOW HOW THEY MADE US PAY? (*She directs this comment to James and laughs bitterly.*) With our language. They took our language and the Nupikas. They took them away too, and our land. All this land that used to be ours, that fed us, and clothed us, and gave us all the love we ever needed. They took that too, so we could learn to cook and pray IN ENGLISH, but they never taught us how to care for our babies.¹⁹

¹⁸ Michelle Coupal, « Narrative Acts of Truth and Reconciliation: Teaching the Healing Plays of Vera Manuel », *Honouring the Strength of Indian Women*, University of Manitoba Press, coll. « First Voices/First Texts », 2019, p. 327.

¹⁹ Vera Manuel, *Honouring the Strength of Indian Women: Plays, Stories, Poetry*, Univ. of Manitoba Press, coll. « First Voices/First Texts », 2019, p. 85.

Dans ce passage, une rhétorique et un vocabulaire similaires à ceux de Joe sont employés pour décrire la double violence du langage. La langue maternelle est ressentie comme ayant été prise (*they took our language*) par celles et ceux qui ont administré et tenu les pensionnats; la langue coloniale, en contrepartie, est vécue comme une imposition à la fois langagière et religieuse, dès lors que la langue est associée à l'imposition du christianisme.

L'arrachement de la langue maternelle vécu dans une très grande violence par les enfants Autochtones dans les pensionnats aura des conséquences importantes sur la transmission des savoirs, des récits, mais également dans la conservation des relations entre les différentes générations qui seront désormais rendues difficiles en l'absence d'une langue commune à partir de laquelle s'exprimer. Toujours dans le théâtre de Vera Manuel, cette fois dans la pièce *Strength of Indian Women*, l'on retrouve une scène qui témoigne précisément de cette rupture dans le dialogue transgénérationnel et dont la cause, en partie, concerne la perte de la langue maternelle :

LUCY *puffs with pride*: I guess I do know the history probably better'n anyone. I probably could travel around to talk about the history. I'm probably the only one who never left from around here. I've lived here all my life, you know. I never went off the city, not once.

SOUSETTE: That's what I told Eva: "The best person for you to talk to would be Lucy Sam." Hey, Eva, isn't that right?

Eva sets her beading aside and pulls out a notepad she always keeps close by. She sits attentively, respectfully.

LUCY: Your daughter, she doesn't speak Indian though, huh? I couldn't tell it to her all in English. It's too bad she doesn't speak Indian.²⁰

²⁰ *Ibid.*, p. 41-42. Italiques et majuscules dans l'original.

La scène élaborée par Manuel témoigne de la difficulté de raconter une histoire personnelle, celle de l'établissement des politiques coloniales et celle des pensionnats, dans la langue même de la colonisation et de l'imposition. Or, la langue maternelle n'ayant pas toujours été transmise, il s'avère difficile et parfois impossible pour les Aînées de communiquer avec les plus jeunes. Ce qui est exprimé dans la scène de théâtre de Vera Manuel, c'est moins l'arrachement de la langue puisque l'Aînée, Lucy, a bien conservé celle-ci malgré l'imposition de l'anglais, mais plutôt la rupture dans le legs et le bris des relations entre les générations. Chez Manuel, le trou dans le legs sera rempli et une guérison sera possible grâce à une collaboration au sein de la communauté des femmes. En effet, Sousette offrira de traduire pour sa fille, afin que cette dernière puisse accéder au récit des femmes, à sa propre histoire, et cela dans la langue même de ses Ancêtres.

Bien que les témoignages littéraires au sujet des pensionnats soient nombreux en langue anglaise, mais en nombre beaucoup plus réduits dans le corpus francophone, l'on retrouve ce même motif de l'arrachement de la langue maternelle et de l'imposition de la langue coloniale dans *Eukuan nin Matshi-Manitu Innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, le premier ouvrage publié en français par une écrivaine Autochtone au Canada. L'essai autobiographique de l'autrice Innue An Antane Kapesh, rédigé en Innu-aimun et publié en 1976 accompagné d'une traduction vers le français par la linguiste José Mailhot, fait état des nombreuses conséquences néfastes de la colonisation sur les Nations Innues – la dépossession du territoire, la sédentarisation, le système policier et de justice imposé, un système fait « pour nous faire disparaître, nous sédentariser²¹ ». Kapesh consacre un chapitre à « l'éducation blanche » et, tout

²¹ An Antane Kapesh, *Eukuan nin Matshi-Manitu Innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, Mémoire d'encrier, 2019, p. 67.

comme Manuel, Cheechoo, Joe, mais également Pachano, French et bien d'autres encore, elle témoigne de la violence langagière subie par son peuple. Une violence racontée, de plus, en Innu-aïmun, la langue maternelle de l'auteurice, geste hautement significatif en termes de résistance au pouvoir colonial à l'époque. Or, ce qui distingue l'écriture et le témoignage de Kapesh, et qui tient lieu de soulever ici, c'est que l'auteurice raconte depuis sa perspective de mère. En effet, Kapesh n'a pas été au pensionnat; plutôt, elle est de la génération de celles qui ont vu leurs enfants y être amenés de force. La focalisation de son texte est en ce sens résolument différente de celle de Joe qui relate son expérience de l'enfance depuis sa voix d'adulte, de Cheechoo qui réinstalle la voix de l'enfant par le théâtre – comme le fait par ailleurs aussi Kapesh dans son second livre, *Qu'as-tu fait de mon pays?*²² – ou encore de Manuel qui met en scène toute une communauté de femmes à travers les générations et qui s'exprime à cet effet depuis sa position de survivante intergénérationnelle. Ainsi, à travers une énonciation de femme *et* de mère, Kapesh articule, elle aussi, les conséquences coloniales de la perte du langage à travers une perspective transgénérationnelle. Dans un premier temps, elle formule que :

À cause de l'éducation de Blancs qu'ils ont reçue, aujourd'hui mes enfants ne connaissent rien de leur culture indienne, ils perdent leur langue indienne, ils mangent à peine de leur nourriture indienne, ils ont perdu leurs coutumes vestimentaires. Parce qu'ils sont allés à l'école du Blanc, nos enfants se trouvent à présent dans l'entre-deux : ils sont incapables de gagner leur vie dans leur culture indienne et ils ne sont pas habitués à la gagner à la manière des Blancs.²³

Puis, un peu plus loin, elle ajoute :

À présent, on donne des cours de langue montagnaise à nos enfants. Le gouvernement aujourd'hui fait semblant de redonner aux enfants indiens une éducation indienne, uniquement pour nous contenter.

²² An Antane Kapesh, *Qu'as-tu fait de mon pays?*, Editions impossibles, 1979.

²³ An Antane Kapesh, *Eukuan nin Matshi-Manitu Innushkueu/Je suis une maudite sauvagesse*, *op.cit.*, p. 73.

C'est toujours de cette façon que le gouvernement a agi envers nous, les Indiens. Moi je crois qu'une fois que l'enfant indien a perdu sa langue indienne, il lui sera extrêmement difficile de la retrouver. Aujourd'hui que nous vivons la vie des Blancs, à mon avis ce n'est pas la vraie langue montagnaise que nous parlons. [...] Notre vraie langue indienne c'est celle que nous utilisions dans l'arrière-pays. À mon avis à moi, la vraie langue indienne que nous avons perdue ne va pas sortir d'une école de la Commission scolaire ni non plus d'une université de Blancs.²⁴

À partir d'une lunette critique et subjective, marquée notamment par l'usage d'une rhétorique qui fait appel à l'opinion personnelle (« moi je crois », « à mon avis à moi »)²⁵, Kapesh raconte la dévastation du territoire et du mode de vie à laquelle elle assiste depuis de nombreuses années. Elle est ainsi témoin d'une histoire violente et donne à lire, dans une prose incisive, son histoire à elle, mais aussi celle de ses enfants et du reste de sa communauté. Dans les deux passages cités, l'autrice partage sa vision du monde quant au traitement réservé à la langue Innue (traduite dans le texte par la « langue montagnaise », un terme très longtemps utilisé). Elle exprime sa colère vis-à-vis du fait que non seulement ses enfants lui sont retirés pour être éduqués au pensionnat, mais aussi quant au fait qu'on les dépossède de leur langue. Chez Kapesh, la colère inonde toute la rhétorique – et, ce qu'il faut souligner, c'est que bien qu'il soit effectivement question de l'arrachement de la langue Innue et de l'imposition de la langue française, et que la posture énonciative de Kapesh n'en est pas une du trauma, l'écriture n'est pas convoquée comme un médium de guérison : l'écriture se veut plutôt dénonciation à travers un affect particulier, celui de la colère. Ainsi, comme le souligne le politologue Déné Glen Sean Coulthard, la mobilisation d'affects négatifs, d'affects qui sont politiques, notamment le ressentiment et la colère, contribue à l'émergence de pratiques d'autodétermination et

²⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁵ Voir à cet effet : Isabella Huberman, « “Si ce n'est pas moi” : écrire à la jonction du soi et de la communauté chez An Antane Kapesh et Natasha Kanapé Fontaine », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 43, n° 1, 2018.

d'autoaffirmation en réhabilitant des subjectivités Autochtones²⁶ – ce que fait précisément Kapesh dans *Je suis une maudite sauvagesse*.

Ainsi, à la lecture de ces œuvres phares de la littérature des pensionnats et du trauma langagier qui s'y exprime en toutes lettres, et en toutes langues (anglais, français, Innu-aimun, etc.), notamment chez Kapesh, Joe, Manuel et Cheechoo, je souhaite établir le contexte non pas exclusivement historique, car ce n'est pas du tout mon approche ici, mais résolument littéraire au sein duquel les autrices actuelles écrivent. En effet, comme indiqué précédemment, la thèse ne sera consacrée ni à la question des pensionnats, ni au trauma du langage dont les survivantes des pensionnats sont porteuses. Toutefois, il y a une filiation dans la réflexion principale de cette thèse, car, comme le mentionne Sarah Henzi dans un article qu'elle consacre à la blessure des pensionnats dans la littérature et le cinéma Autochtone au Québec, « l'importance de la revitalisation et de la réintroduction de la langue, telle que stipulée par Kapesh, se retrouve dans la majorité des textes et des œuvres qui suivront, et ce jusqu'à aujourd'hui²⁷ ». En effet, et selon le poète Wendat Jean Sioui, ce sont bel et bien les écrivaines et les écrivains actuels qui sont les « nouveaux gardiens du langage²⁸ »; c'est cette nouvelle génération qui, pour emprunter les mots de Renate Eigenbrod, seront « the next link in the chain of “survivalance storytellers” blending old and new stories²⁹ ». Ainsi, les écrivaines contemporaines, tout en étant les héritières de la blessure des pensionnats, sont aussi les maillons

²⁶ Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs: contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Québec, Lux Éditeur, coll. « Humanités », 2018, p. 188.

²⁷ Sarah Henzi, « “La grande blessure”: Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 180.

²⁸ Jean Sioui, « Les témoins de la survie: les auteurs qui racontent la culture amérindienne », *Québec français*, n° 162, 2011, p. 18.

²⁹ Renate Eigenbrod, « “For the Child Taken, for the Parent Left Behind”: Residential School Narratives as Acts of Survivalance », *ESC: English Studies in Canada*, vol. 38, n° 3, 2012, p. 293.

qui assurent la continuité, et sont ainsi appelées à créer et à re-créeer de nouvelles mémoires du langage par l'imagination littéraire qu'elles déploient dans leurs œuvres.

Contre la dépossession, les pouvoirs du langage

Dans ce contexte de multiples dépossession, d'arrachement et d'invisibilisation des langues Autochtones, puis d'imposition des langues coloniales que sont le français et l'anglais, la question centrale posée par cette thèse est la suivante : Quelles négociations langagières les littératures Autochtones contemporaines, assurément héritières de la littérature des pensionnats, mais également de toute une tradition qui précède les écritures du trauma et de la dénonciation, donnent-elles à lire ? À cette première interrogation, plusieurs viennent s'ajouter et sont nécessaires à la création d'une constellation de recherche autour de laquelle articuler mes réflexions : Comment est-ce que les représentations et les conceptualisations littéraires du langage sont-elles informées des visions Autochtones du monde ? Plus encore, comment est-ce que les interventions artistiques, dont l'écriture littéraire en particulier, agissent-elles pour revitaliser ces visions langagières du monde ? Je souligne ici que c'est à dessein que j'emploie le mot *langage* plutôt que *langue* dans cette mise en place de la problématique de la thèse, afin d'insister à la fois sur les ontologies et les épistémologies du langage, plutôt que sur les seuls aspects sociolinguistiques des différentes langues Autochtones qui sont mises en présence au sein des textes littéraires. C'est donc moins les structures des langues et les liens à la dimension sociale qui m'intéressent que la, voire les *manières* dont les littératures permettent de penser le langage – la façon, en somme, dont les écritures actuelles sont les portageuses d'épistémologies Autochtones à travers l'usage qu'elles font du langage littéraire. À cet effet, dans cette thèse qui

a pour titre *Langue(s) en portage : Résurgences et épistémologies du langage dans les littératures Autochtones contemporaines*, mon approche, bien que sollicitant des éléments d'interdisciplinarité³⁰, s'inscrit en priorité dans une perspective de littéraire et non de linguiste, et j'insiste déjà au sujet de cette dimension méthodologique, sur cette manière de me situer dans la recherche sur laquelle j'aurai à revenir plus en détail un peu plus loin, car cela est fondamental quant à ma manière de lire les œuvres littéraires.

Pour l'instant, je veux néanmoins poursuivre avec les questions posées ci-haut. Il s'agira donc d'étudier comment les littératures Autochtones donnent à penser et réclament les épistémologies Autochtones en employant les moyens du littéraire et, de surcroît, les langues mêmes de la colonisation (le français et l'anglais). Comment est-ce que l'écriture en langue française ou en langue anglaise peut-elle dire quelque chose des langues Autochtones ? Autour de ces interrogations, je formule l'hypothèse selon laquelle les littératures Autochtones actuelles – et en particulier les écritures féminines qui mettent en forme de manière singulière des sensibilités, des affects et des sensualités linguistiques associées au corps et au territoire – théorisent le langage en tant que celui-ci est lié à des visions du monde holistiques³¹. Le langage fait ainsi se manifester la toile des relations (*web of relations/web of kinships*)³² et la littérature, quant à elle, vient supporter la création et la mise en présence de cette interconnexion entre le monde

³⁰ La notion de *portage interdisciplinaire* que met de l'avant le sociologue de l'art Guy Sioui Durand (Wendat) est à cet égard pertinente ici. Elle fait appel non seulement aux approches critiques et à l'importance de se situer au croisement de différentes disciplines et de différentes sphères culturelles, mais aussi à l'interdisciplinarité, voire à l'interartialité intrinsèque aux œuvres d'art Autochtones, qu'elles soient visuelles ou littéraires. Voir : Guy Sioui Durand, « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 3, 2003.

³¹ Marie Battiste, « Indigenous Knowledge: Foundations for First Nations », *World Indigenous Nations Higher Education Consortium-WINHEC Journal*, 2005, p. 1.

³² *Ibid.*, p. 8.; Daniel Heath Justice, « 'Go Away, Water!': Kinship Criticism and the Decolonization Imperative », *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, vol. 147, 2008, p. 151.; Christopher B. Teuton, « Theorizing American Indian Literature. Applying Oral Concepts to Written Traditions », *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, University of Oklahoma Press, 2008, p. 213.

sensible et spirituel, entre les êtres humaines et les êtres autres qu’humaines, etc. Je suis dès lors particulièrement intéressée à réfléchir, dans un premier temps, aux écritures littéraires Autochtones en tant qu’espaces de savoir situés, relationnels, affectifs et incorporés (*embodied*), puis, dans un second temps, à la façon dont les autrices, par l’écriture toujours, réclament leurs épistémologies et créent des théories du langage en les ramenant sur la scène de la présence narrative et poétique. Moins un retour à des structures linguistiques appartenant aux langues Autochtones, les autrices, par un acte esthétique³³, pensent, représentent et imaginent les épistémologies de la langue et, se faisant, mettent en présence cette dernière. Ainsi, si l’on considère l’importance du traumatisme et du génocide langagier dans l’histoire coloniale des Premiers Peuples en Amérique du Nord, et si l’on s’attarde aux modes pluriels de présentation des langues dans les textes, il faut convenir que le geste littéraire des écrivaines Autochtones participe d’une résurgence langagière. Et parce que le langage est conçu, théorisé, représenté et imaginé dans et par l’écriture, qu’il s’élabore dans un réseau complexe de relations avec le corps, avec la pensée intellectuelle, affective et spirituelle, avec le territoire également, la résurgence langagière devra être ici envisagée comme débordante du lieu symbolique du langage pour s’écrire dans une relation au monde sensible.

Une telle proposition remet certainement en cause l’idée selon laquelle le langage serait détaché du monde immanent et appartiendrait, en somme, à l’espace dématérialisé de l’esprit humain, et qu’il serait un code communicationnel qui permettrait de dire le monde, et donc que le langage n’aurait pas une existence dans le monde. Pourtant, ce n’est pas contre d’autres conceptions ou d’autres philosophies du langage que je veux aborder les littératures

³³ Dylan Robinson et Keavy Martin, « Introduction: ‘The Body is a Resonant Chamber’ », *Arts of Engagement: Taking Aesthetic Action in and Beyond the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2016, p. 1–20.

Autochtones, mais bien en et selon elles-mêmes : comme un corpus certes, mais comme théorie qui plus est. Je veux focaliser sur la création et la re-création, car s'il y a certes un refus de se conformer aux codes, standards et stéréotypes promus par la société eurocanadienne dans les textes étudiés; ces derniers traduisent tout autant une production en soi, une manière de faire advenir dans et par l'écriture des visions, et qui ne sont pas seulement des manifestations opposées aux schèmes coloniaux, mais bien des (re)créations nouvelles : « Resistance, in that matter, needs to be considered as the creation of new ways³⁴ », écrit à cet effet le penseur Creek-Cherokee Craig Womack.

Lire entre les langues : Du corpus aux approches critiques

Dans le sillage de la constellation interrogative qui motive la recherche présentée ici et autour de laquelle je soutiens l'hypothèse que les écritures Autochtones (re)créent et (re)mettent en présence, par l'imagination littéraire, les épistémologies du langage qui, elles-mêmes, sont liées à une pensée relationnelle et immanente au monde, j'ai choisi d'étudier des textes issus des littératures Autochtones contemporaines féminines, produits en français et en anglais. En travaillant à la croisée des sphères linguistiques anglophone et francophone, de surcroît en portant une attention particulière aux manifestations des langues Autochtones dans les textes, donc dans un geste critique qui rejette les frontières linguistiques nationales – et qui plus est coloniales – comme justification d'un corpus, voire comme singularité intrinsèque à un corpus littéraire, j'espère contribuer, en premier lieu, au renforcement des relations entre les littératures Autochtones produites en français et en anglais, afin de mieux comprendre ce qui lie les

³⁴ Craig S. Womack, *Red on Red: Native American Literary Separatism*, Univ. of Minnesota Press, 1999, p. 6.

littératures Autochtones à travers l'Amérique du Nord malgré leurs langues d'expression. En deuxième lieu, je ferai dialoguer les études en français et en anglais autour de ces deux corpus. À propos de la pertinence d'étudier les littératures sans se restreindre à une sphère linguistique particulière, l'auteur Anishinaabe Armand Garnet Ruffo écrit :

the writing in French and English will not abate; if anything, it will continue to grow, and if scholars want to get the full picture of what is going on in "Indian country," they will have to tap into both sources, French and English (not to mention the Native languages themselves). I would even go so far as to say that to examine only one of these bodies of work is like reading only half a text (or maybe two-thirds)³⁵.

Dans le même ordre d'idée, mais cette fois en focalisant exclusivement sur le contexte du Québec, Diane Boudreau, dès 1993, écrivait que

la littérature amérindienne n'est pas une littérature francophone ou anglophone; elle est plutôt une littérature créée, transmise oralement ou par écrit par des auteurs qui vivent sur le territoire du Québec. Elle ne peut ni ne doit être assimilée à la société québécoise ou canadienne-française qui la domine culturellement et politiquement³⁶.

Pour Boudreau, la langue ne justifie pas l'identité du corpus³⁷, et j'ajouterais que la géographie ne devrait pas non plus être un marqueur déterminant. Je signale également que les termes *francophone* et *anglophone* me sont certes utiles afin de distinguer les langues d'expression des textes à l'étude, mais que dans aucun cas je n'assimile les littératures Autochtones à ce qui peut être

³⁵ Armand Garnet Ruffo, « Afterword », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, n° 35, 2010, p. 113.

³⁶ Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture: essai*, Montréal: L'Hexagone, 1993, p. 15.

³⁷ C'est là une position que je soutiens également dans un article publié dans un numéro de la revue *Captures* consacré à la notion d'autochtonie sous la direction de l'historien de l'art Jean-Philippe Uzel. Voir à cet effet : Marie-Eve Bradette, « Langue française ou langue autochtone? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations », *Captures: figures, théories et pratiques de l'imaginaire*, vol. 3, n° 1, 2018.

considéré comme faisant partie de la francophonie³⁸ ou encore de l'anglophonie. J'appuie donc mon choix d'une étude littéraire translinguistique et transfrontalière sur les propos de Boudreau et de Ruffo, avec le désir de pousser plus loin encore la réflexion, et cela non pas exclusivement par un propos métaréflexif, mais bien par un engagement sensible dans la lecture de textes spécifiques. Par ailleurs, il faut noter que les mots de Ruffo apparaissent significativement dans le texte de clôture d'un numéro de la revue *Studies in Canadian Literatures/Études en littératures canadiennes* dédié à l'approche comparative dans l'étude des littératures Autochtones à travers le Canada, et donc dans les deux langues « officielles » du pays³⁹ et, plus spécifiquement encore, à l'analyse de la présence des langues Autochtones au sein du corpus. Dans leur introduction au numéro, la chercheuse Acadienne-Maliceet Michèle Lacombe et les chercheuses allochtones Heather MacFarlane et Jennifer Andrews soulignent

This special section of *SCL/ÉCL* explores how linguistic barriers, especially those resulting from residential school experiences and other colonialist attempts to eradicate First Nations languages, affect exchanges between Indigenous artists, whether they work in English, French, or Indigenous languages.⁴⁰

³⁸ À cet effet, l'article « Sur la francophonie » de l'écrivaine Tahitienne Chantal Spitz est particulièrement parlant. En effet, Spitz y déconstruit le mythe d'une francophonie unifiée sous le couvert d'une langue commune et aborde plutôt l'imposition de cette langue sur sa pensée et son corps. Comme de nombreuses écrivaines Autochtones au Canada et au Québec, Spitz travaille à la déconstruction des catégories littéraires coloniales. Voir, à cet effet : Chantal Spitz, « Sur la francophonie », *Littérama'ohi: Ramées de littérature polynésienne*, n° 2, 2002.

³⁹ J'emploie les guillemets à dessein ici de sorte à faire écho aux paroles de l'écrivain Wendat Louis-Karl Picard-Siouï : « Je vis dans un pays où les deux langues nationales sont des langues étrangères. », *Courts Critiques*, 2017.

⁴⁰ Michèle Lacombe, Heather Macfarlane et Jennifer Andrews, « Indigeneity in Dialogue: Indigenous Literary Expression Across Linguistic Divides L'autochtonie en dialogue: l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, 2010, p. 7.

C'est donc à partir de ce contexte que les trois éditrices décrivent l'objectif du numéro de *SCL/ÉCL* :

For this reason, we would like to see an increase in comparative studies, more work by Indigenous scholars who write in French, and better circulation of their research beyond the borders of their languages. In short, despite our focus on criticism, it is our goal that these brief contributions spark conversations between Native writers across linguistic divides, if not a radical rethinking of what constitutes Native Canadian literature.⁴¹

En ce qui me concerne, le choix du corpus à l'étude dans cette thèse s'inscrit au coeur des objectifs partagés par les trois éditrices, dès lors que j'espère poursuivre la discussion qu'elles ont inaugurée. À l'heure actuelle, donc dix ans après la publication de ce numéro, le constat soulevé par les autrices et renforcé par les propos de Armand Garnet Ruffo demeure lorsqu'il est question de l'étude des littératures Autochtones dans les deux langues « officielles » du Canada, mais également quant à la pluralité des langues Autochtones. Cependant, il faut noter qu'avec l'engouement de quelques maisons d'édition pour les œuvres en traduction (au Québec notamment chez Mémoire d'encrier et Hannenorak), le dialogue entre les écrivaines et les écrivains Autochtones se bonifie et les liens se tissent de plus en plus. Soulignons également le travail de Louis-Karl Picard-Siouï (Wendat) autour du Salon du livre des Premières Nations, qui en était à sa 8^e édition en 2019, et qui permet, dans le contexte du Québec, de rassembler des écrivains qui s'expriment dans les deux langues autour de thématiques et d'enjeux communs; ou bien le mandat de la Indigenous Literary Studies Association (ILSA), qui, entre autres, par l'entremise des Indigenous Voices Awards qui en est à sa 3^e édition en 2020, promeut également de telles rencontres.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

Quant aux approches critiques déterminantes pour l'étude des littératures Autochtones, force est de constater qu'elles sont dominées par les études produites en anglais. En effet, il y a du côté anglophone, comme le souligne Michèle Lacombe dans son article de synthèse « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : Approches anglophones mises en contexte » paru dans l'ouvrage collectif *Littératures autochtones* en 2010, une « hétérogénéité des perspectives littéraires amérindiennes et de la recherche faite par les Amérindiens au Canada anglais⁴² ». Cette hétérogénéité se distingue des perspectives développées notamment aux États-Unis, où l'on peut voir plus manifestement certains courants précis se tracer : en particulier, dès les années 1980 émergent les approches hybrides⁴³, promues principalement par Gerald Vizenor (Anishinaabe) et Louis Owen (Chocktaw) à travers un travail qui fait se rencontrer les traditions culturelles Autochtones et la pensée post-structuraliste française. Puis, dans les années 1990, les approches nationalistes⁴⁴ prennent de l'avant avec comme représentants principaux Craig Womack (Creek-Cherokee), Robert Allen Warrior (Osage) et Jace Weaver (Cherokee) et, plus récemment avec les travaux de Daniel Heath Justice (Cherokee) par exemple. Enfin, avec les années 2000 se développent les approches transnationalistes/trans-autochtones⁴⁵, avec la contribution du chercheur allochtone Chadwick Allen, entre autres⁴⁶. Au Québec, le champ

⁴² Michèle Lacombe, « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord: approches anglophones mises en contexte », *Littératures autochtones*, 2010, p. 157.

⁴³; Gerald Robert Vizenor, *Manifest manners: Postindian warriors of survivance*, Wesleyan University Press, 1994; Gerald Robert Vizenor, *Native liberty: natural reason and cultural survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009; Kimberly M. Blaaser, *Gerald Vizenor: Writing in the oral tradition*, University of Oklahoma Press, 1996. Louis Owens, *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*, University of Oklahoma Press, 2001.

⁴⁴ Robert Allen Warrior, *Tribal secrets: recovering American Indian intellectual traditions*, University of Minnesota Press, 1995; Jace Weaver, Craig S. Womack et Robert Allen Warrior, *American Indian literary nationalism*, UNM Press, 2006; Craig S. Womack, *Red on red: Native American literary separatism*, University of Minnesota Press, 1999.; Daniel Heath Justice, *Our Fire Survive the Storm: A Cherokee Literary History*, University of Minnesota Press, 2006.

⁴⁵ Chadwick Allen, *Trans-Indigenous: Methodologies for Global Native Literary Studies*, University of Minnesota Press, 2012.

⁴⁶ Bien sûr, il s'agit ici d'une synthèse rapide des différents courants de pensée principaux, et il est évident que la question est beaucoup plus complexe que ce que je déploie ici. Or, une thèse complète pourrait être

d'études est relativement récent – si on considère que malgré la publication de la monographie de Diane Boudreau en 1993, le point de référence quant à l'ouverture du champ est assurément l'apport majeur du chercheur d'origine Italienne Maurizio Gatti⁴⁷. De même, bien que de plus en plus de jeunes chercheuses consacrent leurs travaux à l'analyse des littératures Autochtones de langue française – comme le souligne Louis-Karl Picard-Siouï dans sa préface à l'anthologie *Nous sommes des histoires*⁴⁸ – encore peu de recherches se consacrent à l'observation des littératures Autochtones en relation les unes avec les autres⁴⁹. Dès lors, en plus de la pertinence du geste quasi-traductologique qui s'incarne dans l'étude des corpus hors des sphères linguistiques spécifiques, et vers une approche relationnelle – un terme que je privilégie à celui de comparative ici, dès lors qu'il me semble permettre de ne pas focaliser en priorité sur les différences mais plutôt solliciter une pensée qui traverse les œuvres –, cette pertinence concerne tout autant les approches critiques que la justification du corpus dans cette thèse. En effet, si le fossé demeure dans le dialogue entre les écrivaines des deux sphères linguistiques, il en est de même pour les approches critiques, comme le soulignent plusieurs chercheuses qui travaillent en français⁵⁰; et l'une des raisons de ce chiasme en contexte francophone est, à mon avis, qu'encore à l'heure

consacrée à l'histoire de la critique littéraire Autochtone en Amérique du Nord et je ne prétends pas ici en faire l'économie.

⁴⁷ Cet apport est double : d'une part, Gatti a, avec sa thèse de doctorat, tracé les contours du corpus des littératures Autochtones de langue française, ce qui a résulté en une anthologie parue en 2004, rééditée en 2009. D'autre part, dans le cadre de son projet de postdoctorat cette fois, il a contribué par une monographie critique substantielle. Voir à cet effet : Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec: écrits de langue française*, vol. 140, Éditions Hurtubise HMH, 2004; Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec: indianité et création littéraire*, vol. 148, Éditions Hurtubise HMH, 2006.

⁴⁸ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, *Nous sommes des histoires: réflexions sur la littérature autochtone*, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2018, p. 6.

⁴⁹ Malou Brouwer, « Comparative Indigenous Literature: Bridging the gap between Francophone and Anglophone Indigenous literatures », *Post-Scriptum*, n° 27, 2019.

⁵⁰ Sarah Henzi, « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, s. l., 2014; Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2, 2010, p. 30–52; Malou Brouwer, « Comparative Indigenous Literature: Bridging the gap between Francophone and Anglophone Indigenous literatures », *Post-Scriptum*, n° 27, 2019.

actuelle, malgré une prolifération certaine des travaux par des chercheuses allochtones, il y a peu de travaux critiques en littérature publiés en français par des Autochtones⁵¹. Alors que du côté anglophone, le champ s'est développé relativement rapidement, et ce grâce à la parution d'ouvrages collectifs par des autrices et auteurs Métis, Inuit ou des Premières Nations; parmi lesquels, notamment, les anthologies *Looking at the Words of Our People* (1993) sous la direction de l'écrivaine Syilx Jeanette Armstrong, et *Addressing our Words* (2001) édité par l'écrivain Anishinaabe Armand Garnet Ruffo. À cet égard, alors que Sam McKegney, dans un article qu'il consacre aux questionnements éthiques et aux approches critiques en études littéraires Autochtones, souligne que « the roots of the study of Indigenous literatures on the northern of Turtle Island have been tended predominantly by Indigenous intellectuals, many of whom identify first and foremost as writers and poets⁵² » et, qu'à cet effet, « it would be a mistake to consider the field of Indigenous literary studies in Canada dominated by non-Indigenous voices⁵³ », il faut reconnaître que la situation au Québec est bien différente. Bien sûr, le champ y est beaucoup plus récent, ce qui explique en partie le nombre de travaux dans le domaine; mais, et tel que mentionné ci-haut, il demeure dominé par des chercheuses allochtones : en témoignent les monographies⁵⁴ et les articles publiés. Il demeure aussi dominé, et c'est là une

⁵¹ Mon propos concerne ici le domaine spécifique des études littéraires, car en histoire, par exemple, l'on notera la contribution de l'historien et professeur d'université Wendat Georges Sioui, dont les travaux s'écrivent dans la filiation des nationalistes, les travaux de la chercheuse Attikamkw Suzy Basile consacrés au droit environnemental et au droit des femmes et, dans le domaine des arts visuels, le sociologue de l'art et enseignant à l'établissement collégial Kiuna Guy Sioui-Durand, lui aussi Wendat, compte parmi les voix les plus proéminentes actuellement.

⁵² Sam McKegney, « Writer-Reader Reciprocity and the Pursuit of Alliance Through Indigenous Poetry », dans Neal McLeod (dir.), *Indigenous Poetics in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 2014, p. 46.

⁵³ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴ À ce jour et à ma connaissance, seulement six monographies ont été publiées dans le domaine, toutes par des chercheuses allochtones. Cinq concernent la littérature des Premières Nations et une la littérature Inuite du Nunavik: celles de Diane Boudreau, Maurizio Gatti, Isabelle St-Amand, Jean-François Létourneau, Simon Harel et Nelly Duvicq. Voir : Diane Boudreau, *op. cit.*; Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec: indianité et création littéraire*, vol. 148, Éditions Hurtubise HMH, 2006; Isabelle St. Amand, *La crise d'Oka en récits: territoire, cinéma et littérature*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Collection Intercultures », 2015; Jean-François

autre particularité du champ au Québec, par des travaux individuels plutôt que par des ouvrages collectifs. Comment donc lire les littératures Autochtones en français, c'est-à-dire produite en français, mais aussi les lire à travers un regard critique francophone ? Vers quelles sources se tourner afin de développer les outils et le vocabulaire critiques nécessaires et pertinents à l'étude de ces littératures ? La chercheuse québécoise Isabelle St-Amand propose de se tourner vers les travaux en anglais plutôt que vers les études au sujet des littératures québécoises, par exemple, qui ne conviennent pas du tout⁵⁵. Mais une question demeure : comment mettre à contribution la pensée intellectuelle, les discours critiques Autochtones produits en français, afin d'établir une balance dans les sources qui viennent contribuer à la réflexion ? Au sein même de l'anthologie *Looking at the Words of Our People*, le chapitre de la chercheuse Anishinaabe Kimberly Blaeser fournit une réponse possible à cette interrogation. Blaeser propose de se tourner vers des « critical methods and voices that seem to arise out of the literature itself (this as opposed to critical approaches applied from an already established critical language or attempts to make the literature fit already established genres and categories of meaning)⁵⁶ ». Informée de la perspective de Blaeser, je propose, dans le cadre de cette thèse, de répondre par une approche hybride à la question « comment lire ces littératures ? ». En effet, en privilégiant une théorie qui place en relation les écritures Autochtones en dépit des langues d'expression, en mettant à contribution les discours critiques Autochtones anglophones, puis, surtout, en considérant les littératures comme théories – comme le proposait déjà l'autrice Sto:lo Lee Maracle dans « Oratory :

Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2017; Simon Harel, *Place aux littératures autochtones*, Mémoire d'encrier, 2017.; Nelly Duvicq, *Histoire de la littérature inuite du Nunavik*, Presses de l'Université du Québec, coll. « Droit au pôle », 2019.

⁵⁵ Isabelle St-Amand, *loc. cit.*, p.

⁵⁶ Kimberly Blaeser, « Native Literature: Seeking a Critical Center », *Looking at the Words of Our People*, Theytus, 1993, p. 54.

Coming to Theory »⁵⁷, c'est-à-dire en lisant les textes littéraires comme des discours critiques à même de fournir un regard renouvelé sur la littérature –, je crois que nous pouvons penser ailleurs et autrement, « *imagine otherwise*⁵⁸ », la place des intellectuelles Autochtones dans la recherche en littérature; c'est-à-dire, la penser hors de l'institution universitaire et de la recherche académique produite en ses murs. Envisager la possibilité que les discours critiques ne se trouvent pas seulement dans des ouvrages ou des articles « scientifiques » permet, de plus, de véritablement mettre l'accent sur la faculté de la pensée littéraire à dire quelque chose, à produire des savoirs à partir d'histoires qui mettent en scène des processus intellectuels, certes, mais affectifs et humains de surcroît⁵⁹. Plus spécifiquement, en ce qui concerne cette thèse, il s'agira de voir comment les littératures produisent des savoirs sur le langage. Ainsi, lire les littératures comme théories, et selon un principe de relationnalité, permet une forme et une approche par lesquelles ré-équilibrer ce qui apparaît être un manque de travaux critiques par des autrices Autochtones au Québec; car, de fait, ces travaux existent bel et bien, mais majoritairement sous d'autres formes : poétique, romanesque, essayiste, etc.

Enfin, dans le cadre de cette introduction, il me faut revenir à la justification du corpus pour commenter le dernier aspect déterminant de sa constitution : le rapport au féminin. Si j'ai d'abord pris la décision de travailler avec des textes de femmes Autochtones, dans une volonté de mettre en lumière la place des écrivaines comme intellectuelles, ce geste est assurément politique, comme le sont aussi les littératures Autochtones *et* les littératures féminines. Que dire alors lorsque ces deux caractéristiques se rencontrent ? Comment aborder la question du féminin

⁵⁷ Lee Maracle, *Memory Serves: Oratories*, NeWest Press, 2015, p. 162.

⁵⁸ Daniel Heath Justice, « Indigenous Wonderworks and the Settler-Colonial Imaginary », *Apex Magazine*, n° 99, 2017.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 165.

sans toutefois risquer d'essentialiser la pratique littéraire des autrices et sans la ramener à une discussion seulement liée à leur condition de femme ? Comment, néanmoins, réfléchir à la manière dont le fait de parler depuis une position de femme détermine nécessairement la prise de parole littéraire ? Ces différentes questions et les réflexions préliminaires qui en découlent, si elles ne semblent pas concerner directement les enjeux de théorisation langagière abordés dans la thèse, sont pourtant déterminantes pour le choix du corpus, et elles me servent de balises en filigrane de chacun des chapitres. Ceci dit, en étudiant comment les écrivaines Autochtones, à travers des actes d'imagination littéraire, théorisent le langage, je ne propose pas ici que seules les femmes soient les théoriciennes du langage dans les lettres Autochtones. Par exemple, l'auteur Cri Tomson Highway compte parmi les théoriciens du langage les plus connus en études Autochtones, et on peut également penser à la contribution importante de Gerald Vizenor ou de l'auteur Cherokee Daniel Heath Justice, qui ont tous longuement réfléchi aux questions qui habitent la thèse, et cela sans une considération toujours explicite des perspectives genrées. Plutôt, ce que je veux faire dans cette thèse, ce que je cherche à articuler par le choix du corpus et donc en accordant une attention particulière aux écritures des femmes, c'est recentrer le féminin et le rôle traditionnel des femmes Autochtones comme gardiennes et passeuses des savoirs⁶⁰. C'est réfléchir à la place des femmes dans la création (littéraire et organique); et ainsi réfléchir aux relations corporelles et affectives qui lient les femmes à l'ensemble de la création⁶¹. De plus, notons qu'il est d'autant plus crucial de mettre en avant les voix et les savoirs des écrivaines dans le contexte contemporain où l'Enquête nationale sur les femmes et les filles

⁶⁰ Kim Anderson, *Life Stages and Native Women: Memory, Teachings, and Story Medicine*, Univ. of Manitoba Press, 2012, 290 p.; Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez, *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Athabasca University Press, 2016; Mishuana Goeman, *Mark my Words: Native Women Mapping our Nations*, Univ. of Minnesota Press, 2013.; Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop*, Beacon Press, 1986.

⁶¹ Kim Anderson, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, Canadian Scholars' Press, 2016, p. 167.

autochtones disparues et assassinées a levé le voile sur des violences systémiques et genrées⁶², et où, dans le contexte particulier du Québec, la Commission Viens – qui avait été mise sur pied à l’origine en réponse à des accusations par des femmes Autochtones de Val d’Or à l’endroit de policiers de la Sûreté du Québec – a produit un rapport qui ne contient aucune recommandation au sujet de la sécurité des femmes⁶³. Ainsi, cet acte de réflexion et de reconnaissance permet de donner à entendre des voix trop longtemps réduites au silence, et trop longtemps objectivées par le regard colonial et hétéropatriarcal⁶⁴, qui se trouve par ailleurs souvent enchâssé dans les études littéraires traditionnelles. Comme le souligne avec puissance Lee Maracle dans les pages de son essai pour le moins radical *I am Woman*,

We [...] had become complicit in the erasure of ourselves as women, as Natives. We have done enough to help Europeans wipe us off the face of the earth. Every day we trade our treasured women friends for the men in our lives. We even trade our sisters. Let Wounded Knee be the last time that they erased us from the world of the living. Let us blossom beautiful and productive.⁶⁵

De ce fait, en recentrant les voix de femmes Autochtones, je veux interroger comment leurs rôles, en tant que productrices et gardiennes des savoirs du langage, savoirs qui sont liés au territoire comme je l’aborderai dans les chapitres un et trois notamment, se transforment dans le monde contemporain. Comment, par exemple, les fonctions traditionnellement genrées peuvent-elles être amenées à se modifier aux contacts des réalités actuelles, comme en témoigne par exemple le roman *The Marrow Thieves* de Cherie Dimaline, que j’aborderai en détail dans le

⁶² *Réclamer notre pouvoir et notre place: Le rapport final de l’Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, 2019.

⁶³ *Commission d’enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics: écoute, réconciliation et progrès, Rapport Final*, Gouvernement du Québec, 2019.

⁶⁴ Joy Harjo, Gloria Bird et Patricia, *Reinventing the Enemy’s Language: Contemporary Native Women’s Writing of North America*, WW Norton New York, 1997, p. 31.

⁶⁵ Lee Maracle, *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Press Gang, 1996, p. 19.

dernier chapitre de la thèse, et qui, sans proposer une lecture explicitement genrée du monde, présente néanmoins une modification dans les processus de conservation et de transmission du langage qui sont associés, au sein de la diégèse, d'abord à la communauté des femmes, pour ensuite s'ouvrir à des perspectives fluides et plurielles par l'entremise d'un personnage masculin et homosexuel. Je souhaite donc, par cette attention portée aux voix féminines, exposer la richesse des expressions créatrices actuelles, alors qu'il s'agit de remettre les femmes sur la scène de la présence narrative et intellectuelle et, ainsi, signifier l'importance de ces dernières dans la ré-émergence⁶⁶ littéraire actuelle au Québec et au Canada. De surcroît, j'aspire aussi à souligner comment ces dernières revitalisent des épistémologies et façonnent des théories du langage à travers leurs œuvres. À cet effet donc, je trouve dans l'écriture des femmes Autochtones, qui tantôt symbolisent le rapport au féminin de manière implicite, tantôt de manière frontale – notamment chez Virginia Pésémapéo Bordeleau (Crie-métisse), Kateri Akiwenzie-Damm (Anishinaabeg), Marie-Andrée Gill (Inue), Leanne Betasamosake Simpson (Nishnaabeg), Natasha Kanapé Fontaine (Innue) et Cherie Dimaline (Métisse) –, une élaboration particulièrement éloquente de ces théories critiques du langage, et ce même lorsqu'elles ne sont pas des locutrices parlant couramment leurs langues ancestrales respectives. Ce sur quoi j'insiste, car c'est là la problématique de la thèse : penser les (re)négociations langagières, au sein même des écritures Autochtones contemporaines féminines. Ainsi, comme l'est la question du genre, ce critère linguistique de composition du corpus (littéraire et critique tout à la fois) est

⁶⁶ Je souligne le préfixe employé ici, car il s'agit bien d'une *ré*-émergence, dans la mesure où ce sont les femmes qui ont inauguré le champ des littératures Autochtones et ce dès les années 1970, et qu'elles sont, encore aujourd'hui, à l'avant-scène de la production littéraire. Je pense ici, entre autres, à Maria Campbell (Métisse), Lee Maracle (Sto:lo), Mini Aodla Freeman (Inuk), An Antane Kapeshe (Innue), Jane (Willis) Pachano (Crie), Alice Masak French (Inuk), qui dès les années 1970 ont choisi l'expression littéraire pour exprimer leur identité, dénoncer les injustices et rétablir une justice sociale par l'écriture. Je pense aussi à Pauline E. Johnson (Mohawk) qui publiait déjà bien avant et cela dès le tournant du 20^e siècle.

fondamental, et un pari avec lequel je me suis engagée à composer : c'est-à-dire que j'ai choisi, en pleine conscience, de travailler avec des œuvres à l'intérieur desquelles les langues Autochtones n'apparaissent pas dans le grain du texte, ou relativement peu, pour plutôt aborder la place de ces langues dans les textes, et cela au croisement d'une pensée théorique et critique, puis de la création littéraire. Dès lors, les théories du langage que je dégage des littératures Autochtones féminines, et en particulier des textes des autrices mentionnées plus haut, s'écrivent dans un vaste réseau de relations et de solidarité au sein du large corpus que composent les littératures Autochtones sur l'île de la Tortue. Bien sûr, j'ai dû faire des choix quant aux textes littéraires qui seraient analysés dans le cadre de cette thèse, et j'ai choisi de travailler avec les écrivaines nommées, car les textes de ces dernières jettent un regard précis sur la problématique qui se trouve articulée ici. Parce que je souhaite aussi me pencher sur les écritures, et en produire une lecture au plus près du texte, plutôt que de proposer une thèse qui produirait une synthèse ou une histoire littéraire, il convenait de sélectionner des textes en particulier, de sorte à leur faire une large place dans l'écriture. Enfin, si le travail que je présente ici est certes l'aboutissement d'un processus de réflexion et de lecture qui mène vers la fin d'un doctorat, je l'envisage aussi et surtout comme un premier levier vers des recherches à venir qui, elles, déplaceront la focalisation première du langage vers le féminin plus explicitement et dans sa pluralité⁶⁷.

⁶⁷ Mon projet de recherche postdoctorale intitulé « Reclaiming Truth, Agency, and Affectivity through Writing: Reading the Trauma Legacy in Indigenous Women's Residential School Literatures », que je projette de réaliser à l'University of Regina sous la supervision de la professeure Michelle Coupal, concerne en effet les singularités des violences, à la fois coloniales et genrées, perpétrées contre les jeunes filles dans les pensionnats. Je propose, dans le cadre de cette recherche, de réviser les théories du trauma à l'intersection des études sur le genre et cela à partir d'une re-lecture de la littérature des pensionnats au féminin.

Là d'où j'interprète : De la pertinence de se situer comme lectrice

Dans le sillage du choix de corpus et d'approches critiques qui, tout en étant basé sur des réflexions et appuyé sur une littérature secondaire importante, fait état d'un rapport subjectif aux textes, une subjectivité que je ne nierai pas, il me faut prendre un moment dans cette introduction pour aborder l'importance de se situer dans la recherche. Comme je l'ai mentionné plus haut, si s'exprimer depuis une position de femme et d'Autochtone – comme le font les autrices à l'étude – est déterminant dans l'acte de création littéraire en tant que cette position fait intervenir une subjectivité, mais aussi une agentivité vis-à-vis du monde qui est modelée par le lieu depuis lequel chacune s'exprime, que dire alors de la position de lectrice ? De celle de chercheuse allochtone ? Plus encore, est-ce que la prise de position subjective au sein de la recherche, puis sa symbolisation dans une démarche méthodologique s'avère nécessaire ? Si oui, dans quelle mesure ? En fait, toutes ces questions font appel à la dimension éthique de la recherche en contexte universitaire, et particulièrement en études Autochtones. La chercheuse Crie Margaret Kovach consacre une large partie de ses travaux à ces enjeux. Selon elle, en tant qu'intellectuelle Autochtone, se situer personnellement, intellectuellement et culturellement est non seulement une intervention nécessaire à l'établissement d'une relation de réciprocité vis-à-vis des participantes à la recherche, mais une démarche qui doit être intégrée à toute méthodologie Autochtone. C'est aussi une manière de reconnaître que les savoirs sont culturellement ancrés. Selon elle, « to embrace Indigenous methodologies is to accept subjective knowledge »⁶⁸, et cela est tout aussi important pour les chercheuses Autochtones qu'allochtones. Plus particulièrement encore,

⁶⁸ Margaret Kovach, *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*, University of Toronto Press, 2010, p. 111.

Critically reflective self-location gives opportunity to examine our research purpose and motive. It creates a mutuality with those who share their stories with us. Critically reflective self-location is a strategy to keep us aware of the power dynamic flowing back and forth between researcher and participant. It prompts awareness of the extractive tendency of research. And it endorses tending to the personal and cultural in research.⁶⁹

À partir de ce passage de Kovach, plusieurs questionnements émergent : quels termes peuvent permettre de se situer de sorte à rendre compte de ces relations de pouvoir qui sont inscrites dans la recherche universitaire, et dont, finalement, nous bénéficions en tant que chercheuses; quel langage peut permettre de dire cela, mais de manière à rester sensible, et à ne pas reproduire des violences colonialistes dans l'acte d'interprétation ? À cet égard, je reconnais que la place d'où je m'exprime n'est pas neutre; que ma lecture, c'est-à-dire mon interprétation des textes convoqués dans l'ensemble de cette thèse, est nécessairement influencée par ma position de lectrice allochtone, de chercheuse colonisatrice (*settler scholar*), comme de ma formation en études littéraires et en littérature comparée au sein d'institutions universitaires. De plus, la traduction ici de *settler* par colonisatrice que je propose ne va pas de soi j'en conviens, mais elle m'apparaît nécessaire pour différentes raisons qui relèvent de ces questionnements qui émergent à la lecture des travaux de Kovach. D'abord, on trouve, par exemple, de plus en plus l'expression *chercheuse occupante* utilisée pour parler d'une intellectuelle issue de la colonisation, mais la passivité du terme *occupante* ne convient pas, selon moi, à l'acte d'interprétation qui est une relation et non un état. Lire les textes, lire avec les textes, ce n'est pas les occuper, ce n'est pas prendre place ou s'établir en leur lieu. Ainsi, la traduction de *settler* par *colonisatrice* m'apparaît nécessaire en français, car elle m'engage dans une conversation actuelle, une discussion politique

⁶⁹ *Ibid.*, p. 112.

fondamentale dans le champ des études (littéraires) Autochtones, ainsi que celui des études décoloniales. Cette traduction me permet, de plus, d'ouvrir un dialogue avec les propos du politologue Déné Glen Sean Coulthard dans un commentaire formulé par Daniel Heath Justice.

En effet,

He [Coulthard] has expressed concerns about the ways that “settler” has come to be claimed as an identity category by left leaning activist and scholars – generally, but not exclusively, white Eurowesterners – outside of a robust engagement of colonialism and its violences. Indeed, in this context the term can once again displace Indigenous presence, as it becomes all about the speaker’s settler status rather than giving attention to the relationships and displacements in which that settlement takes place. Coulthard recommends that scholars return instead to the older language of the “colonizer”, which, he argues, returns us to a discussion of colonialism that attends specifically to structures of power⁷⁰.

À partir de cette réflexion de Coulthard et de Justice, je choisis donc de prendre position et de me dire *chercheuse colonisatrice*. Or, cette position n'est ni fixe, ni unique, mais plutôt plurielle et complexe. Elle désigne tout autant mes origines culturelles en tant que Québécoise, ma formation universitaire, et cela au travers d'une action sémantique, d'une relation et d'une responsabilité que je marque de cette action dans le langage. Et cette position de chercheuse au sein d'un contexte universitaire appelle à une réflexion au sujet des structures de pouvoir, comme les nomme Justice à la suite de Coulthard, et comme le mentionne également Kovach dans l'extrait présenté plus haut ; et c'est aussi pour cette raison que le terme m'apparaît être celui qui convienne. Ce terme devient alors un rappel constant de l'importance de se situer, de remettre en question nos positionnements et de s'engager éthiquement dans la lecture.

⁷⁰ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2018, p. 12.

Mais il faut aussi reconnaître que de me nommer et de me positionner ainsi, d'employer l'expression même de *chercheuse colonisatrice* dévoile une position profondément inconfortable. À cet effet, Paulette Regan, dans son ouvrage *Unsettling the Settler Within*⁷¹, considère que de cet inconfort s'ouvre la possibilité d'un ébranlement affectif qui est une production intellectuelle en soi et qui, à mon avis, peut servir à l'interprétation littéraire, dans la mesure où cela fait intervenir un savoir affectif, valorisé par les critiques Autochtones et féministes⁷², et qui se déplace de la lectrice au texte et du texte à la lectrice de sorte à assumer la responsabilité affective du travail d'interprétation⁷³. Ainsi, Regan réclame que les émotions les plus dérangementes et particulièrement fortes auxquelles sont confrontées les chercheuses allochtones, notamment dans le contexte des témoignages produits dans le cadre de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada, peuvent servir d'outils pédagogiques et engendrer des processus de savoirs décoloniaux⁷⁴. Dans cette perspective, Regan choisit, dans son ouvrage, de faire une large place à son récit personnel, à son auto-réflexivité afin de recentrer sa posture comme *settler*, comme colonisatrice, et d'ainsi se positionner dans un espace de non-savoir initial qui, selon elle, dévoile un potentiel décolonial⁷⁵. Or, Sam McKegney, dans plusieurs articles et chapitres de livre, met en garde contre cette manière de prendre position et de se tenir en retrait ou encore

⁷¹ Paulette Regan, *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*, UBC Press, 2010.

⁷² Dian Million, « Felt theory: An Indigenous Feminist Approach to Affect and History », *Wicazo Sa Review*, vol. 24, n° 2, 2009, p. 53–76.

⁷³ Les mots de Sam McKegney sont parlants à cet égard :

As critical reader of Indigenous poetry – and by critical reader I mean one who is inspired and moved by, yet analyzes and interprets Indigenous poetry – I might demonstrate my gratitude for the way that poetry has symbolically cleansed my eyes, ears, and throat by mobilizing the strength of my newly awakened voice to engage with issues emergent from the poems themselves, but not in a programmatic way predetermined by author intentionality. (Sam McKegney, *op.cit.*, p. 53.)

⁷⁴ Paulette Regan, *op.cit.*, p. 13.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

de se replier sur soi, de manière à ce que le sujet de la recherche devienne la chercheuse elle-même, à tout le moins son récit personnel et non, en ce qui concerne les travaux de McKegney et, de façon similaire, les miens, les littératures Autochtones. Ainsi, dans mon approche et dans ma manière de me situer, je m'inspire beaucoup des propositions de McKegney, qui permettent à la fois d'adresser de front des questions difficiles, éthiques et liées à la responsabilité des chercheuses à l'endroit des écrivaines Autochtones, tout en mettant de l'avant l'importance de l'engagement de la chercheuse-lectrice dans un véritable discours critique, un engagement qui place la dimension éthique au sein d'un acte d'interprétation rigoureux. Selon McKegney,

While the act of reading, listening to, and interpreting Indigenous poetry needs to commence from a foundation of respect for the poet's voice, the expression of that respect ought, in many cases, to include critical engagement with poetry itself – engagement that asks not what the poet intended to mean, but what the form and content of the poetry engenders.⁷⁶

Je reconnais ma propre pratique de lecture et d'interprétation dans ce passage, car lorsque je suggère de lire les textes littéraires comme des théories, je cherche à démontrer ce respect pour les écrivaines, pour la manière dont leurs écritures développent une pensée intellectuelle considérable et originale. En même temps, je ne prétends pas connaître l'intentionnalité des autrices; plutôt, je propose qu'en lisant au plus près de leur texte, en s'engageant dans une lecture qui est sensible, affective et créatrice, il soit possible de dégager les théories car, comme le souligne l'intellectuel Anishinaabe Nigaanwewidam James Sinclair, « in fact, novels, essays, and poems do not perform, forge communicative strands, or do much anything — until a reader comes along⁷⁷ ». Dans ce lien entre le texte, l'autrice et la lectrice, il peut se développer un acte

⁷⁶ Sam McKegney, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁷ Nigaanwewidam James Sinclair, « Nindoodemag Bagijiganan », *op. cit.*, f. 21.

d'interprétation et de réciprocité. Dès lors, pour moi, me situer dans la recherche, prendre position comme lectrice c'est, d'une part, me dire chercheuse colonisatrice de manière à souligner les rapports de pouvoir qui sont imbriqués dans les processus de recherche, dans la lecture également; et, d'autre part, c'est assumer la subjectivité, assumer que ma lecture critique participe d'une co-création intellectuelle, d'une co-création théorique, et que cette dernière serait assurément différente si elle s'écrivait depuis un autre lieu, une autre subjectivité. La pertinence de se situer est donc corrolaire de l'importance de s'engager véritablement, de manière éthique et critique, dans l'études des littératures Autochtones, en placant ces littératures au centre et non pas en donnant une place démesurée à mon histoire personnelle.

Écrire en relations avec les textes : Parcours de lectures

Ainsi, les écritures Autochtones contemporaines, en l'occurrence féminines, seront les lentilles *à partir* desquelles et *avec* lesquelles réfléchir à la nature et à la mise en acte de la résurgence des épistémologies par le langage, des lentilles pour étudier comment s'engendrent ces résurgences. Dans cette perspective, et afin de mettre en relief la contribution théorique et scientifique des écrivaines, la thèse est divisée en quatre chapitres : Des épistémologies aux théories Autochtones du langage; Corporalités langagières; Territorialités langagières; et Les pouvoirs du langage. Le premier chapitre remplit une fonction de liminaire. En convoquant des travaux critiques d'intellectuelles qui se sont penchées sur la nature des épistémologies et des ontologies Autochtones, je mets en place les concepts et le vocabulaire préliminaires à partir desquels il me sera ensuite possible de lire les écritures littéraires contemporaines en tant qu'expressions de la résurgence des épistémologies, et en tant que théories Autochtones du

langage. J'aborderai en ce sens le cadre général de ce que les intellectuelles Autochtones convoquent lorsqu'elles parlent d'épistémologies Autochtones, pour ensuite mieux réfléchir aux rôles des femmes comme gardiennes et passeuses de ces épistémologies. Enfin, je démontrerai comment la poésie de l'écrivaine Innue Joséphine Bacon, en particulier, développe non seulement un savoir substantiel quand aux épistémologies Autochtones du langage, mais aussi un modèle critique de la résurgence, pertinent non seulement pour l'analyse d'autres textes littéraires Autochtones produits en français, mais également en anglais.

Avec le second chapitre, j'entre véritablement au cœur du corpus, et je démontre comment les écritures contemporaines réactualisent les théories langagières en analysant les formes corporelles du langage et leurs manifestations dans les textes de trois autrices. D'abord, j'analyse la proximité intime du corps et de la langue dans le roman érotique *L'amant du lac* de l'autrice Crie-métisse Virginia Pésémapéo Bordeleau. Ensuite, je propose que l'écrivaine Anishinaabe Kateri Akiwenzie-Damm, dans son recueil *The Stone Collection*, met en place les éléments d'une raison naturelle du langage dans sa manière de penser, à son tour, les devenirs langage du corps et les devenirs corps du langage. Enfin, par une lecture au plus près du texte du recueil de poésie *Fraye* de la poète Innue Marie-Andrée Gill, j'envisage la manière dont l'écriture témoigne d'un désir de la langue qui fait jouer les aspects sensibles, corporels et matériels de cette dernière. Par un commentaire autour des textes de ces trois écrivaines, ce chapitre remplit donc une fonction d'illustration qui sert, en somme, à démontrer comment la pensée de l'immanence intrinsèque aux conceptions Autochtones du langage, telles qu'elles auront été présentées dans le premier chapitre, s'articule, se présente et se re-crée dans les écritures littéraires contemporaines féminines.

Le troisième chapitre accompagne le second, et en est le miroir ou la continuité en quelque sorte, dès lors que j'y aborde les territorialités langagières qui participent assurément d'une relation au corps. En effet, si je distingue le corps du territoire dans l'organisation de ma pensée et de mes arguments, c'est moins pour opérer une coupure entre deux énergies créatrices intrinsèquement liées, que pour développer une constellation qui se situe entre le corps, le territoire et le langage, et qui se trouve liée justement par le geste littéraire. Cette constellation corps-langage-territoire, je la perçois à l'œuvre dans l'écriture essayiste de Leanne Simpson, tantôt en une valorisation du territoire comme pédagogie, tantôt en faisant appel à la langue comme méthode d'accès aux savoirs du territoire. Je déplace ensuite, de manière oblique, la réflexion de Simpson au sujet du territoire, du langage et des épistémologies ancrées vers la prose, une fois de plus, de Kateri Akiwenzie-Damm, et ce afin de penser comment le texte littéraire peut aussi être envisagé comme le lieu d'inscription, mais aussi de création de savoirs pour, au terme de ce chapitre, réfléchir à une figure fondamentale des écritures Autochtones féminines, en particulier des écritures Innues : celle de la femme-debout présente dans la poésie et les slams de Natasha Kanapé Fontaine. À partir de cette figure et de sa représentation, je montre comment le corps, qui se tient debout sur le territoire (réel comme imaginaire, celui des mots en somme), permet de catalyser les savoirs en une forme littéraire. Cette figure m'amène finalement à démontrer comment Kanapé Fontaine, par sa poésie, réinsuffle au langage sa dimension territoriale en une poétique de la relation langagière au territoire, puis comment Akiwenzie-Damm et Simpson développent aussi une pensée du langage qui se situe à la rencontre du corps et du territoire.

Enfin, le dernier chapitre, je le consacre aux pouvoirs du langage. Contrairement aux deux chapitres précédents, je n'y analyse qu'un seul roman, *The Marrow Thieves* de l'autrice

Métisse Cherie Dimaline, car celui-ci rouvre toutes les réflexions élaborées à travers la thèse, en poussant particulièrement loin sa théorie critique du langage. De plus, le roman revisite, d'une certaine façon, ce qu'on entend par « littérature des pensionnats », un genre auquel j'ai fait allusion plus tôt dans cette introduction, complétant en quelque sorte la boucle de la thèse et ouvrant la voie aux recherches futures. En fait, avec *The Marrow Thieves*, je dégage non seulement une théorie Autochtone du langage, mais une théorisation de la résurgence langagière au sein même des littératures. Je montre comment le langage, à travers une inscription dans l'espace onirique et dans le corps des personnages, apparaît comme un fondement de la résurgence culturelle Autochtone actuelle. Comment le langage, dans sa conceptualisation littéraire chez Dimaline, qui réitère les ontologies et les épistémologies langagières enracinées à même les pensées traditionnelles Cries et Anishinaabeg, possède le pouvoir de modifier le tissu du réel; comment il permet d'envisager autrement le futur, comment il « *imagine otherwise*⁷⁸ », au-delà des catégories normées du genre, et cela à travers une mise en relation du langage, du rêve et de l'imagination littéraire.

*

Au fil de cette traversée des concepts et des littératures Autochtones, puis en un portage réflexif que je veux accompagner par les écrivaines à chaque pas, je propose une théorie littéraire du langage, et plus spécifiquement encore, une théorie littéraire de la résurgence du langage,

⁷⁸ Daniel Heath Justice, « Indigenous Wonderworks and the Settler-Colonial Imaginary », *Apex Magazine*, n° 99, 2017. Je souligne.

qui trouve son espace d'inscription dans les textes eux-mêmes. En insistant sur cette idée que la théorisation trouve sa matérialisation dans les textes et se dégage d'une relation de lecture, je signale par ailleurs mon choix de ne pas extrapoler une théorie littéraire en parallèle de l'analyse critique, et donc de plutôt proposer une pratique de lecture qui, en relation aux textes, aux autrices et, bien sûr aux ancrages culturels Autochtones, relèverait plutôt d'une approche théorique appliquée et d'une co-création théorique. Une telle théorisation du langage, qui s'accompagne d'une théorie de la lecture, tant il est difficile – et à mon sens improductif – de séparer la théorie, la littérature, la méthode et l'éthique de la lectrice au sein d'une méthodologie Autochtone, n'existe pas à ce jour en français. En effet, si plusieurs articles ont abordé la question de la co-présence des langues Autochtones et des langues coloniales au sein des écritures des Premières Nations⁷⁹, c'est toujours la dimension sociale des langues, ou encore la langue Autochtone comme lieu de résistance vis-à-vis de l'hégémonie linguistique, qui a été mise en lumière, et non les aspects philosophiques du langage, ceux-là mêmes qui m'intéressent en premier lieu. Ainsi, parce que la méthodologie, la théorie et l'analyse sont interconnectées dans les études littéraires Autochtones telles que nous les donnent à penser la critique anglophone, cette thèse ouvre une réflexion au sujet des modalités interprétatives : de la manière de s'engager dans une lecture sensible, relationnelle et réciproque des textes d'autrices Autochtones, une réflexion qui, elle aussi, tarde à s'intégrer systématiquement aux travaux critiques produits en

⁷⁹ Hélène Destrempe, « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec », *Dion, Robert, Lüsebrink, Hans-Jürgen et János Riesz (dir.), dans Écrire en langue étrangère. Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone, Nota Bene*, 2002, p. 395–415; Hélène Destrempe, « Pont de mots, pont d'envol: la littérature autochtone comme phénomène d'ouverture et de relais interculturel au Québec » », *Stratégies du mouvement et du franchissement. La rue et le pont au Canada, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux*, 2008, p. 131–139; Jonathan Lamy-Beaupré, « Écrire pour prendre la parole: situation de la poésie amérindienne francophone », *Pour la poésie*, Presses Universitaires de Vincennes, s. l., 2016; Sarah Henzi, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2, 2010.

français. En somme, cette thèse contribuera, je l'espère, à combler une lacune au sein de la recherche dans le domaine émergent, voire en devenir constant, des études littéraires Autochtones francophones, à la fois sur un plan théorique, critique et méthodologique.

Chapitre 1 : Des épistémologies aux théories Autochtones du langage

Indigenous literature matter because Indigenous people matters.

— Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literature Matter*⁸⁰

Language matters because it holds within it a people's worldview. Language is a primary concern in preserving Indigenous philosophies, and it is something that must be thought within research epistemologies.

— Margaret Kovach, *Indigenous Methodologies*⁸¹

language and literature are inseparable

— Basil Johnston⁸²

Dès lors que je propose, dans le cadre de cette thèse, de démontrer comment les écrivaines mettent en portage les langues Autochtones, comment elles (re)créent des théories du langage par le truchement de l'imagination littéraire, que les littératures pensent et formulent des conceptions du langage qui s'ancrent dans une relation sensible au monde immanent, une

⁸⁰ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous literatures matter*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2018, p. 211. L'auteur souligne.

⁸¹ Margaret Kovach, *op. cit.*, p. 59.

⁸² Cité par Niigaanwewidam James Sinclair, « K'zaugin: Storying Ourselves Into Life », *Centering Anishinaabeg Studies: Understanding the World through Stories*, Michigan State University Press, 2013, p. 84.

relation corporelle, territoriale et spirituelle, cela implique au préalable la présence d'épistémologies ou d'ontologies spécifiques aux pensées Autochtones traditionnelles qui se trouveraient ensuite ramenées sur la scène de la présence au sein des productions contemporaines, et cela au moyen de stratégies littéraires variées. Or, la rupture dans la transmission des langues Autochtones, qui résulte notamment de l'établissement du système des pensionnats, rendant assurément difficile le legs des philosophies dont les langues sont les gardiennes, comment la littérature peut-elle jouer un rôle dans la transmission de ces épistémologies ? Afin d'ouvrir l'espace nécessaire aux réflexions autour de cette question – qui occupe, en filigrane, l'ensemble de la thèse – ce premier chapitre s'articule autour de quatre axes : d'abord, je propose d'éclairer l'usage des termes *épistémologie*, *ontologie* et *théorie*, afin de mieux comprendre ce qui les lie entre eux, et la manière dont je les inscris au sein de ma propre écriture, en m'appuyant sur Margaret Kovach (Crie), Katherleen Absolon (Anishinaabe), Willie Ermine (Cri) et Shawn Wilson (Cri). Une fois les balises terminologiques établies, j'aborderai les éléments d'une pensée holistique qui caractérisent ces épistémologies Autochtones : le rapport au corps et au territoire, les relations avec le monde naturel, avec les êtres humaines et autres qu'humaines, puis avec le monde spirituel. Il s'agira, par ailleurs, de mettre en perspective le rôle singulier et genré des femmes dans la conservation de ces savoirs. J'aborderai ensuite ces épistémologies comme une pensée de l'immanence afin d'étudier de quelle manière le langage, d'abord, et la littérature ensuite, sont les véhicules de cette pensée, de ces systèmes de savoirs, et comment le langage en est surtout la manifestation sensible; et, dès lors, qu'il est possible de l'aborder comme un véhicule de ce que Gerald Vizenor nomme une « raison naturelle⁸³ », un concept qui trouve un écho considérable dans la poésie de l'écrivaine Innue Joséphine Bacon.

⁸³ Gerald Robert Vizenor, *Native liberty*, *op. cit.*

Ainsi, je m'intéresse en dernière partie à la manière dont l'écriture poétique de Bacon développe un modèle critique de la résurgence du langage et de la littérature, qu'il est possible de le faire dialoguer avec les travaux de l'intellectuelle Nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson, et comment, enfin, ce modèle sert à penser un retour ou une revitalisation au présent des épistémologies Autochtones du langage dans les littératures contemporaines.

Ontologies, épistémologies et théories : Pour dénouer la confusion terminologique

En lisant les travaux de recherche et les synthèses méthodologiques dans la littérature scientifique qui aborde les cosmologies et l'holisme des pensées Autochtones, force est de constater la présence d'une véritable confusion sémantique quant à l'usage des termes *épistémologie*, *ontologie*, *méthodologie* et même *théorie*, dont les définitions se croisent, s'entrechoquent et parfois se redoublent. Puisque je fais référence, très souvent, à ces différents vocables dans le cadre de ma recherche, il convient ici d'en préciser la signification que je leur reconnais et cela en relation à d'autres, et en particulier à des intellectuelles Autochtones, qui les ont abordés avant moi. Dans *Indigenous Methodologies*, Margaret Kovach, par exemple, parlera de l'être-en-relation et de sa fonction au sein de ce qui, pour elle, relève assurément de méthodologies Autochtones; méthodologies qui font appel, qui sont travaillées depuis l'intérieur et organisées par les systèmes de savoirs Autochtones. À cet égard, l'autrice écrit :

Within research, *epistemology* means a system of knowledge that references within it the social relations of knowledge production. It is different from ontology, in that ontology is concerned with the nature of being and reality. In referencing Indigenous (or tribal) ways of knowing and how they apply to research methodology within a research vernacular, I consistently use the term *epistemology*. The term *epistemology*

has been most frequently used as a broker word during knowledge discussions that cross Indigenous-Western divide. Cree thinker Willie Ermine used this term in his seminal piece “Aboriginal Epistemology” (1999). The term epistemology most closely approximates the “self-in-relation” (Graveline, 2000: 361) aspect inherent to Indigenous knowledges.⁸⁴

Pour Kovach, il apparaît clair que c’est dans la relation entre le soi (en tant que subjectivité qui sera nommée et symbolisée dans l’acte de recherche) et la réalité (observée, étudiée, vécue, ressentie et expérimentée) que se fondent les épistémologies dans un rapport aux savoirs, ce qui, pour elle, se distingue d’une conception ontologique du monde qui chercherait une essence de l’être hors de l’engagement au sein de réseaux de relations. Kovach rejoint ici la pensée de l’intellectuel Cri Willie Ermine, qu’elle cite d’ailleurs, et pour qui l’accès aux savoirs est rendu possible par l’expérience, ou par une pratique du sensible, pour qui « [t]he experience is knowledge⁸⁵ ». Une conception qui résonne d’ailleurs avec les travaux de la chercheuse Athabascan Dian Million, dans la mesure où elle conçoit que la valorisation des théories Autochtones, qui trouvent un lieu de réalisation dans les récits « offers new experiential frames, in our case, often from our lives, from our own felt experiences, from our stories, from our communities, from our languages⁸⁶ ». Ainsi, cette conception philosophique du rapport aux savoirs, que partagent Kovach et Ermine, et dont les échos parviennent aux théories littéraires Autochtones féministes, notamment avec Lee Maracle et Dian Million, se distingue de l’ontologie, à la fois comme terme singulier, mais aussi comme discipline philosophique, en tant

⁸⁴ Margaret Kovach, *op. cit.*, p. 21. L’auteurice souligne.

⁸⁵ Willie Ermine, « Aboriginal epistemology », *First Nations education in Canada: The circle unfolds*, 2000, p. 104.

⁸⁶ Dian Million, « There Is a River in Me. Theory from Life », dans Audra Simpson et Andrea Smith, *Theorizing Native Studies*, Duke University Press, 2014, p. 33.

que l'ontologie chercherait plutôt à connaître l'essence de l'être⁸⁷ indépendamment de la relation épistémique.

Or, le chercheur Cri Shawn Wilson, par exemple, dans son célèbre ouvrage *Research is Ceremony*, propose une conception légèrement différente de ce qu'est l'ontologie; ou plutôt, il évoque un glissement sémantique pertinent et qui, de plus, vient brouiller les cartes définitionnelles :

In an Indigenous ontology, there may be multiple realities, as in the constructivist research paradigm. The difference is that, rather than the truth being something that is “out there” or external, reality is in the relationship that one has with the truth. Thus an object or a thing is not as important as one relationship to it. This idea could be further expanded to say that reality is relationships or sets of relationships. Thus there is no definite reality but rather different sets of relationships that make up an Indigenous ontology. Therefore reality is not an object but a process of relationships, and an Indigenous ontology is actually the equivalent of an Indigenous epistemology.⁸⁸

Dans la manière dont Wilson utilise le concept d'ontologie Autochtone, puis y substitue, comme en un synonyme, et plus précisément encore en une métonymie, celui d'épistémologie, se trouve une réflexion importante et éclairante. L'auteur évoque en effet, de la même manière que le fait Kovach à la suite de Ermine, un rapport relationnel et subjectif avec le monde et la réalité; un rapport qui modalise les visions du monde en des vérités multiples, comme le conçoivent également les approches constructivistes, postmodernes, féministes et poststructuralistes notamment⁸⁹, plutôt qu'en une essence qui, elle, serait absolue et préalable à l'établissement de

⁸⁷ « Ontologie », *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*.

⁸⁸ Shawn Wilson, *Research is ceremony: Indigenous research methods*, Fernwood Publishing, Halifax and Winnipeg, 2008, p. 73.

⁸⁹ Margaret Kovach, *op. cit.*, p. 110.; Shawn Wilson, *op. cit.*, p. 73.; Audra Simpson et Andrea Smith, *Theorizing native studies*, Duke University Press, 2014, p. 2.

la relation subjective. En fait, plutôt que de donner une définition claire et succincte de ce qu'il entend, d'une part, par *ontologie* et, d'autre part, par *épistémologie*, Wilson lie les deux termes ensemble au sein d'un acte de recherche de la connaissance. L'ontologie n'est donc pas l'essence d'une réalité ou son être propre; plutôt, le sens du rapport au monde apparaît dans la relation, et c'est à cet égard que l'épistémologie se substitue à la première expression, dès lors qu'elle concerne les manières de connaître. Or, en remplaçant ontologie par épistémologie, Wilson propose que la notion même d'ontologie, selon ses définitions courantes et dominantes, ne convient pas, et donc il modifie le sens du terme en l'incluant et le liant à celui d'épistémologie. La méthode schématique du cercle employé par l'auteur, et dans lequel ce dernier dispose les différents concepts clé de son argumentaire (méthodologie, épistémologie, ontologie, etc.), permet, de plus, et dans cette même volonté de complexifier les termes en usage, de les lier les uns aux autres au sein d'un paradigme de recherche circulaire. Néanmoins, si le cercle trouve ici un usage privilégié, ce n'est pas le seul modèle utilisé pour désigner et symboliser un tel paradigme de recherche, une méthodologie Autochtone en somme. La chercheuse Anishinaabe Kathleen Absolon, par exemple, propose plutôt de penser à partir de l'image d'une fleur et, ce faisant, construit son modèle en relation au monde naturel et organique. Ce qu'elle suggère en ce sens relève d'une conception holistique de la fleur dans laquelle les racines représentent les visions du monde, le centre de la fleur correspond au soi (ou à la subjectivité), les feuilles caractérisent le parcours de recherche, la tige condense le cadre d'analyse, et les pétales sont les méthodes employées⁹⁰. En utilisant, dans ce modèle, un vocabulaire critique différent de celui de Kovach, Ermine ou Wilson, Absolon traduit sa conception de l'accès aux savoirs en relation au monde naturel, certes, mais il n'en reste pas moins que ce qu'elle désigne au sein de ce

⁹⁰ Kathleen E. Absolon, *Kaandossiwini: How we come to know*, Fernwood Publishing, 2011, p. 12.

modèle fait rejouer une proposition selon laquelle les épistémologies et les ontologies n'ont de sens que dans la reconnaissance de la relation entre un sujet et le monde sensible, une relation qui est multilatérale. Ainsi, Absolon et Wilson ne proposent pas de définitions précises et succinctes de ce que représente, selon elle et lui, l'épistémologie (*les épistémologies*), de ce qu'est l'ontologie (*les ontologies*); plutôt, tous deux pensent ces termes en relation, ce qui autorise, pour Wilson, le remplacement de l'un par l'autre, tout en conservant la pluralité sémantique des termes et en y infusant un sens renouvelé. À défaut d'une définition, tout se joue donc au sein de la relation. Ainsi, lorsque j'utilise, à mon tour, le terme *épistémologie*, c'est informée des propos de Kovach, Ermine, Absolon et, surtout, à la suite de Wilson, en tant que métonymie qui vient lier ensemble les sens (*les ontologies*) et les manières d'accéder à ces sens (*les épistémologies*), et cela dans une relation *d'interprétation* – un terme que j'ajoute afin d'inscrire ma contribution dans le domaine du littéraire plus spécifiquement, et donc dans une expérience (la littérature) qui est aussi connaissance (épistémologie). De plus, je viens lier, dans le cadre de cette thèse, ce terme d'épistémologie aux littératures Autochtones dès lors que j'interprète ces littératures en tant que théories, comme je l'ai mentionné dans l'introduction générale en m'appuyant sur la proposition de Lee Maracle.

Mais voilà qu'un troisième terme entre dans l'équation : celui de *théorie*. Et celui-ci est tout aussi important dans la construction même de mon argument, dès lors que je propose que les écritures Autochtones actuelles, par le recourt à l'imagination narrative et poétique, théorisent le langage en ramenant les épistémologies sur la scène de la présence – voire même, que c'est en ramenant les épistémologies dans leurs écritures que les autrices donnent à lire une conception, et donc une théorisation littéraire du langage. Il y a ainsi, dans mon propos, une distinction certes, mais également un rapprochement, entre les termes *épistémologie* et *théorie*. Or,

d'entrée de jeu, je tiens à souligner qu'il y a quelque chose de suspect dans l'usage du mot *théorie* dans le contexte des études Autochtones. En effet, longtemps associé à des dynamiques de pouvoir et à une prédominance des pensées européennes, des chercheuses Autochtones et alliées ont rejeté l'usage du mot et sa stigmatisation⁹¹. Néanmoins, dans leur ouvrage *Theorizing Native Studies*, la chercheuse Mohawk Audra Simpson et la féministe Andrea Smith choisissent plutôt de rétablir l'usage du mot. De fait, les autrices reconnaissent l'importance de se situer dans la discussion scientifique à propos de cette dimension théorique des études Autochtones, mais surtout en relation à la question posée par l'intellectuelle Maori Linda Tuhiwai Smith concernant la propriété de ce qui est désigné comme théorie (*who owns theory?*). Elles mettent également en perspective la position des chercheurs issus des mouvements nationalistes aux États-Unis (notamment les propos de Craig Womack, qui sont cités dans le texte). Au travers de ces références et de ces réflexions, les autrices considèrent donc que de rejeter en bloc la possibilité de la théorie, même sous des bases qui sont pertinentes et tout à fait justifiables, reviendrait à refuser de considérer la possibilité d'une pensée intellectuelle, et donc théorique, qui proviendrait de penseuses et/ou de communautés Autochtones⁹². Dès lors, ce que Smith et Simpson désignent sous le couvert du mot « théorie » concernerait toute forme de production intellectuelle – et je suggère, dans ce contexte d'inclusivité, que l'on puisse déplacer le lieu de cette production de pensée vers l'énonciation littéraire. Ainsi, à la proposition de Lee Maracle qui envisage le récit comme théorie, telle que je l'ai abordé en introduction, s'ajoute ici la posture de Simpson et Smith quant à la pertinence de reconnaître les savoirs produits par des

⁹¹ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*, Zed Books Limited, 1999; Elvira Pulitano, « "Introduction" from Towards a Native American Critical Theory », *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Wilfrid Laurier University Press, 2016.

⁹² Linda Tuhiwai Smith, *op. cit.*; Craig S. Womack, *op. cit.*; Audra Simpson et Andrea Smith, *op. cit.*, p. 6-7.

intellectuelles Autochtones comme des théories. C'est dans ce contexte que je veux, par l'usage du terme et de ce qu'il implique, remettre au premier plan la contribution fondamentale des écrivaines Autochtones, anglophones, mais aussi francophones, quand il s'agit de produire un discours critique autour du langage, et qui relève d'une expérience sensible de ce langage. Et je reviens à cet effet aux travaux de Dian Million, car cette dernière s'intéresse particulièrement à l'inclusion des savoirs féminins dans les études littéraires Autochtones, notamment lorsqu'elle développe son idée d'une théorie ressentie (*felt theory*)⁹³. Selon Million, « stories, unlike data, contain the affective legacy of our experiences. They are a felt knowledge that accumulates and becomes a force that empowers stories that are otherwise separate to become a focus, a potential for movement⁹⁴ ». Fortement influencée par les féministes noires et en particulier par Barbara Christian et son essai « The Race for Theory »⁹⁵, Million, comme Maracle avant elle, veut envisager autrement, depuis le mouvement du verbe plutôt que du nom commun, la théorie⁹⁶. Elle s'intéresse à l'action de théoriser (*theorizing*) comme agir narratif, geste littéraire qui se distingue d'une volonté d'abstraction énonciative, d'une théorie qui se réalise hors de l'expérience sensible, corporelle et affective tout à la fois. Elle réfléchit à la littérature en tant que manifestation de cette expérience sensible, comme une toile sur laquelle se tissent des savoirs ressentis. Dans cette perspective, et toujours à la suite de Christian, Million propose donc que les autrices Autochtones théorisent au sein de leurs pratiques littéraires, que les théories sont mises en mouvement au travers de différentes formes d'écriture – qu'elles soient poétiques ou

⁹³ Dian Million, « Felt theory: An Indigenous feminist approach to affect and history », *Wicazo Sa Review*, vol. 24, n° 2, 2009, p. 53–76.

⁹⁴ Dian Million, *op. cit.*

⁹⁵ Barbara Christian, « The Race for Theory », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 1, 1988, p. 67-79.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.; Dian Million, *op. cit.*, p. 32.

narratives, et dans différents genres littéraires également –, et donc que le langage académique ne possède pas le monopole de l'acte théorique :

Story *is* Indigenous theory. If the knowledges are couched in narratives, then narratives are more than telling stories. Narrative seeks inclusion; they seek the nooks and crannies of experiences filing cracks and restoring order. Narratives lay boundaries. Narratives give orphans home. Narratives both make links and are the links that have been made. Narratives are our desire to link one paradigmatic will to knowledge to discursive and material projects that have consequences. Narratives serve the same function as any theory, in that they are practical vision. Not least, Indigenous narratives are also emotionally empowered. They are informed with the affective content of our experience.⁹⁷

À la lecture de ce passage, qui fait écho à des éléments présentés brièvement en introduction, je réitère que les textes littéraires qui sont étudiés dans cette thèse le sont depuis cette perspective, qui est ici brillamment étayée par Million. Je considère par ailleurs que de penser la littérature comme théorie, que d'utiliser le mot *théorie* – tout en étant consciente de sa charge symbolique et des structures de pouvoir imbriqués dans l'usage et l'histoire de la pratique – est non seulement pertinent, mais d'autant plus fondamental lorsque l'on s'intéresse, entre autres, aux littératures Autochtones du Québec où, comme je l'ai également mentionné en introduction, la place des écrivaines comme productrices de savoirs, comme autrices de discours critiques sur ces littératures, tarde à être reconnue au sein de l'institution universitaire. Pourtant, en se déprennant d'une conception gommée de la théorie comme abstraction, il devient possible de saisir les théories à même les formes littéraires les plus variées. J'avance ainsi, à la suite de Million, mais également de Maracle, que les théories (du langage) sont imbriquées au sein des formes littéraires elles-mêmes (dans la poésie, la nouvelle, le roman, le slam, etc.), plutôt que

⁹⁷ Dian Million, *op. cit.*, p. 35. L'autrice souligne.

dans une écriture à caractère académique, voire scientifique, bien que certaines choisissent aussi cette forme et cet ancrage dans l'institution universitaire. Dès lors, je ne nie pas que l'écriture académique ou encore les écritures philosophiques produisent de la théorie; ce que je rejette ici, c'est plutôt l'idée que ces écritures soient les seules à le faire.

Pour étayer cette proposition avec les littératures Autochtones de langue française, mais également ce refus que je formule, je me tourne maintenant vers le magnifique mémoire de maîtrise intitulé *Chauffer le dehors suivi de Amour transpersonnel et décolonial* de la poète Innu⁹⁸ Marie-Andrée Gill. L'autrice y transcrit une conversation dans laquelle elle demande à la poète et activiste Natasha Kanapé Fontaine, également Innue, si elle connaît des théoriciens ou des théoriciennes des Premières Nations. Elle pose cette question car, dit-elle, elle en a encore peu de mobilisés pour son mémoire. Entre les lignes, la lectrice comprend qu'une fois de plus, le fossé entre les sphères critiques francophone et anglophone concerne ce questionnement. La discussion se poursuit, et au terme du dialogue retranscrit, on peut lire les paroles suivantes :

— [...] Je me dis que faire une maîtrise quand on a une formation académique classique, c'est aussi pouvoir s'appropriier sa propre structure de pensée, une manière d'intégrer certains codes et de les remanier genre.

— Exactement. Tu me demandes si je connais des théoriciens. C'est nous autres les théoriciennes. Tout est à créer Marie.⁹⁹

Cette avant-dernière phrase, j'ai envie de la répéter et de la souligner tant elle est forte, tant elle est importante dans le paysage littéraire Autochtone actuel à la fois au Québec, mais plus

⁹⁸ Marie-Andrée Gill s'auto-identifie comme « Innu » plutôt qu'Innué. Ce choix dans la prononciation du nom de la nation désigne l'ancrage au territoire. En effet, Gill est originaire de Mashteuiatsh, une communauté près du Lac St-Jean au Québec.

⁹⁹ Marie-Andrée Gill, « Chauffer le dehors suivi de Amour transpersonnel et décolonial », Université du Québec à Chicoutimi, 2019, f. 96.

largement au Canada, quant à la reconnaissance des littératures Autochtones d'expression française, et des discours critiques qu'elles peuvent engendrer : « *C'est nous autres les théoriciennes.* » Six mots qui, à mon avis, en disent très long. Non seulement ces mots formulent-ils, en toutes lettres, cette idée que les écrivaines sont les théoriciennes des littératures, mais la langue dans laquelle ces mots sont prononcés en constitue une nouveauté au sein des travaux en études littéraires Autochtones. Cette langue est le français, mais plus encore un vernaculaire marqué d'une certaine oralité¹⁰⁰ à travers l'usage du *nous autres* au sein de l'énoncé. Cette oralité ici de la parole de Kanapé Fontaine adressée à Gill est par ailleurs revendiquée par cette dernière au sein de sa propre poésie – vers laquelle je me tournerai plus précisément dans le prochain chapitre – comme une trace de ce qu'elle nomme, à la suite de Leanne Simpson, un amour décolonial. Il s'agit, pour Gill, d'une « langue colorée de régionalismes et d'ilnu-aimun, dans un contexte social post-pensionnats autochtones, rempli de métissages et d'acculturation¹⁰¹ ». Or, si pour la poète, « choisir d'écrire dans une langue orale, une langue du peuple, une langue qui pose sa pensée autrement en lui donnant son propre lyrisme est un choix esthétique, mais également une certaine position politique¹⁰² », que dire du choix de se nommer, au sein du mémoire et dans la poésie, théoricienne ? Être une théoricienne Autochtone, avec le bagage colonial que ce mot porte en lui, se dire théoricienne comme le font ici Kanapé Fontaine et Gill, c'est une position tout aussi politique que profondément épistémologique. C'est donc de cette manière que je choisis d'entrer en relation avec les autrices Autochtones présentes dans cette

¹⁰⁰ Selon Dalie Giroux, « cette langue [orale, décoloniale] ne serait pas faite pour parler, pour inventer une nouvelle façon de parler, elle parle déjà toute seule, elle prolifère comme elle peut. Elle constituerait plutôt une méthode, une science, une poétique : un dispositif épistémologique, une machine à connaître le lieu, à rencontrer les autres ». Dalie Giroux, *Parler en Amérique: Oralité, colonialisme, territoire*, Mémoire d'encrier, 2019, p. 27.

¹⁰¹ *Ibid.*, f. 97.

¹⁰² *Ibid.*, f. 98.

thèse au travers de leurs écritures : en tant qu'elles sont des théoriciennes et leurs textes des théories, en tant qu'elles portent en leurs corps et leurs textes des savoirs intellectuels et affectifs, corporels et territoriaux.

Les femmes et les savoirs Autochtones

À chacun des chapitres, c'est donc ainsi que je lirai les textes : en tant que lectrice, je me pencherai sur eux (et il faut entendre ici la corporalité de l'expression), afin d'y lire, d'y dégager les théories plutôt que de leur en imposer. Mais avant d'entrer dans les analyses qui permettront ce dégagement, je veux revenir aux épistémologies, car si j'ai précisé l'emploi du concept, ses acceptions, il reste encore à nommer les épistémologies Autochtones auxquelles je fais référence au fil de mon développement. De fait, les savoirs Autochtones, dans leur élaboration même, sont liés à une vision holistique du monde dans laquelle le soi est en relation – c'est ce que souligne, comme précisé ci-haut, Margaret Kovach dans *Indigenous Methodologies*. Et cela implique tout autant qu'au sein des épistémologies, il n'y a pas de division entre les mondes extérieur et intérieur, entre les mondes physique et métaphysique¹⁰³; mais, plutôt, que le rapport au monde s'articule depuis des relations multiples à l'intérieur desquelles le corps joue un rôle central¹⁰⁴, se faisant ainsi le truchement par lequel entrer en relation à la fois avec la réalité matérielle et la réalité métaphysique. En effet, l'esprit ou encore la pensée intellectuelle à elle seule ne suffit pas : le corps doit être mobilisé, puisque, comme l'écrit le chercheur et musicologue Sto:lo Dylan

¹⁰³ Margaret Kovach, *op. cit.*, p. 57.; Willie Ermine, *op. cit.*, p. 103-104.; Shawn Wilson, *op. cit.*, p. 89.; Marie Battiste, « Indigenous knowledge: Foundations for first nations », *World Indigenous Nations Higher Education Consortium-WINHEC Journal*, 2005, p. 9.; Kathleen E. Absolon, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁴ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2011; Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, U of Minnesota Press, 2017.

Robinson, « we come to know the world through our senses¹⁰⁵ », une citation qui résonne assurément avec la théorie ressentie de Dian Million évoquée précédemment. C'est donc à travers ce corps, ses sensations, ses sensibilités et ses affects, que le monde et les savoirs s'appréhendent dans leurs aspects holistiques. De plus, la figure du cercle, que nous avons vu précédemment être associée à un modèle et un schéma méthodologique dans l'élaboration d'un paradigme de recherche Autochtone, a été, et est encore, très souvent associée à cette pensée holistique, mais cette fois sur le plan des contenus. Tantôt modèle schématique, tantôt symbole de la relation au monde, le cercle est une figure de prédilection dans les pensées Autochtones, une figure à laquelle il faut revenir tant ses implications sont plurielles. L'historien Wendat Georges E. Sioui, par exemple, que ce soit dans *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, un ouvrage élevé au titre de référence dans le domaine, ou dans un entretien qui a pour titre « L'amérindien philosophe », construit sa vision historique, une *auto*-histoire, sur l'idée du cercle sacré de la vie au sein duquel les êtres humaines et autre qu'humaines sont interdépendantes¹⁰⁶. Shawn Wilson, lui aussi, en revisitant la figure du cercle de plusieurs manières dans son ouvrage, aménage une réflexion autour de ce qu'il nomme la relation au cosmos¹⁰⁷, c'est-à-dire une manière globale, entière et relationnelle d'être dans le monde. Marie-Andrée Gill, dans un registre complètement différent et dans une énonciation résolument littéraire, utilise à son tour cette image lorsqu'elle aborde, toujours dans son mémoire de maîtrise, sa pratique poétique. Pour elle, l'écriture cherche à rendre « cette *pensée circulaire*, c'est-à-dire cette vision du monde appartenant à l'héritage des Premières Nations qui est, comme la

¹⁰⁵ Dylan Robinson, « Intergenerational Sense, Intergenerational Responsibility », *Arts of Engagement*, s. l., 2016, p. 43.

¹⁰⁶ Francis Dupuis-Deri, « L'Amérindien philosophe. Entrevue avec Georges E. Sioui », *Argument*, vol. 2, n° 2, 2000; Georges Sioui, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1989.

¹⁰⁷ Shawn Wilson, *op. cit.*, p. 91.

vision holistique, de regarder les choses et les êtres comme des entités ayant une place équilibrée avec les autres éléments qui les entoure¹⁰⁸ ». Ainsi, chez Gill, la pensée circulaire devient un mode d’appréhension et de lecture du monde immanent – c’est une lentille par laquelle elle regarde le territoire et en rend compte au sein de son écriture. Pour Sioui et Wilson, le cercle autorise plutôt une réflexion sur la dimension spirituelle de cet holisme. Mais ce qu’il faut comprendre ici, c’est comment même le spirituel, le lien avec le monde métaphysique, trouve son inscription dans le monde immanent, dans le sensible, dans le corps. Wilson écrit en effet que « spirituality is not separate but is integral, infused part of the whole in the Indigenous worldviews¹⁰⁹ ». Dans « Aboriginal Epistemology », Willie Ermine, en utilisant une géométrie différente¹¹⁰, celle d’un axe vertical cette fois, propose une vision concordante de ce que sont les épistémologies Autochtones – une expression que l’auteur place plutôt au singulier d’ailleurs. Ermine écrit donc :

Aboriginal people found a wholeness that permeated inwardness and that also extended into the outer space. Their fundamental insight was that all existence was connected and that the whole enmeshed the being in its inclusiveness. In the Aboriginal mind, therefore, an immanence is present that gives meaning to existence and forms the starting point for Aboriginal epistemology.¹¹¹

Le penseur décrit ici l’idée selon laquelle le monde métaphysique n’est pas séparé du monde physique, mais plutôt que le premier trouve son inscription au sein du second, ce qui révèle une

¹⁰⁸ Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, f. 100. L’autrice souligne.

¹⁰⁹ Shawn Wilson, *op. cit.*, p. 89.

¹¹⁰ Au nombre de ces géométries, il faut aussi noter celle de la spirale, dont parle par exemple l’artiste Mohawk Skawennati, et qui reprend certains éléments de la circularité, mais en ajoutant une tridimensionalité qui permet de mieux cerner une avancée dans le temps, une temporalité du futur, qui se trouve en quelque sorte limitée par la seule figure du cercle. Skawennati formulait cette pensée lors d’une conférence qu’elle a prononcée dans le cadre du séminaire *Espaces et territoires autochtones* à l’Université de Montréal à l’hiver 2019.

¹¹¹ Willie Ermine, *op. cit.*, p. 103.

pensée de l'immanence. Ainsi, ce modèle cosmologique, qui engendre les épistémologies Autochtones, coïncide et fait appel à une pensée radicalement relationnelle, à l'idée de Kovach du soi-en-relation. Aussi, comme le formule pour sa part Daniel Heath Justice dans son article « Go Away Water », cette relation au monde, cette relation aux êtres humaines et autres qu'humaines n'est pas statique, elle est un mouvement dynamique, un engagement, une action. Ce que Justice désigne par le terme *kinship* ne concerne pas l'être, mais le faire : ce n'est pas un état, mais bien un processus. Le mot, dit-il, prend son sens du verbe plutôt que du nom commun¹¹², et c'est à cet effet que le mouvement du kinship est éthique, épistémique et politique tout à la fois : « Kinship, like Fire, is about life and living; it's not about something that is in itself so much as something we *do* – actively, thoughtfully, respectfully.¹¹³ » Pour Justice, les littératures jouent ce rôle; ou, plus spécifiquement, elles produisent ces actions concrètes en faisant se manifester et se matérialiser une toile des relations : « This is the heart of the decolonization imperative of indigenous literatures : the storied expression of continuity that encompasses resistance while moving beyond it to an active expression of the living relationship between the People and the world.¹¹⁴ » Les littératures Autochtones non seulement rejouent la trame de ces relations entre les êtres (et le territoire est aussi cet être, voire est composé d'une pluralité d'êtres animés), mais elles sont partie intégrante de ces relations. Composées de langage, ces littératures corporalisent la relationalité intrinsèque aux pensées Autochtones, aux épistémologies.

Or, maintenant que j'ai abordé le cadre général de ce qu'il est possible de désigner en termes d'épistémologies Autochtones, puis amorcé le glissement, avec Justice, vers le rôle du

¹¹² Daniel Heath Justice, « 'Go Away, Water!': Kinship Criticism and the Decolonization Imperative », *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, vol. 147, 2008, p. 150.

¹¹³ *Ibid.*, p. 148. L'auteur souligne.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 150.

littéraire dans la résurgence de ces épistémologies, de la littérature et des possibles qu'elle engendre en termes de résurgence – une réflexion sur laquelle j'aurai à revenir tout au long de la thèse –, ce que je veux surtout mettre en relief à présent, c'est le rôle traditionnel et actuel des femmes comme porteuses et passeuses de ces épistémologies. En effet, si le soi-en-relation remplit une fonction fondamentale des systèmes de savoirs Autochtones, s'il relève même d'une action épistémologique, la relation au monde, et donc au territoire, depuis une position de femme, est aussi fondamentale et a sa propre histoire, ses propres défis. Traditionnellement, les femmes occupaient des positions politiques importantes au sein de plusieurs gouvernements Autochtones, elles étaient aussi largement considérées comme les « êtres de raison¹¹⁵ » et, à ce titre, elles assuraient la gestion et la préservation de la culture, de la langue et du territoire dans leurs communautés. En effet, comme le souligne la chercheuse Atikamekw Suzy Basile, spécialiste en droit environnemental et en droit des femmes, « les femmes autochtones [...] ont un attachement particulier au territoire qui est basé sur la relation qu'elles entretiennent avec ce dernier, sur la longévité de cette relation et sur les connaissances qui y sont rattachées¹¹⁶ ». Pourtant, ces dernières « ont été écartées des sphères de décision, leurs rôles et leurs responsabilités ignorés par les politiques coloniales, leurs savoirs, leur lien au territoire [...] dénigrés par les chercheurs¹¹⁷ ». Selon Basile, la non-reconnaissance des systèmes de savoirs Autochtones au sein desquels les femmes fournissent une perspective importante, différente, et donc genrée, a eu des conséquences majeures à la fois sur les droits territoriaux et environnementaux, mais aussi sur les droits des femmes, dès lors que non seulement les savoirs

¹¹⁵ Georges Sioui, *op. cit.*, p. 21.

¹¹⁶ Suzy Basile, « Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles », Université du Québec en Abitibi Témiscamingue, 2017, f. 4.

¹¹⁷ *Ibid.*

en relation au territoire de ces dernières ne sont pas reconnus, mais les femmes, de plus, se trouvent particulièrement dépossédées de leur charges politiques et de leur relation au territoire (par la sédentarisation et les pensionnats notamment, mais aussi par la Loi sur les Indiens qui fait appel à des politiques profondément discriminatoires envers les femmes¹¹⁸), une relation qui est fondamentalement holistique. En ce sens, la *dépossession* territoriale, et en contre-partie la *relation* au territoire qui la précède et la suit, doivent être abordées d'un point de vue corporel tant le corps participe de l'être-en-relation avec le monde. Écrire dans le contexte de cette grande dépossession, puis valoriser la relation intime que les femmes entretiennent avec le territoire, à savoir « célébrer le corps », est par ailleurs, comme on peut le lire sur la quatrième de couverture du roman *L'amant du Lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, « un véritable défi¹¹⁹ ».

Dans *As We Have Always Done*, Leanne Betasamosake Simpson décrit elle aussi, et avec force, ce lien entre la dépossession du corps féminin et la dépossession des épistémologies dans une prose qui ancre la subjectivité et l'agentivité de la locutrice au premier plan de l'énonciation, donnant à lire un savoir genré, situé et relationnel¹²⁰ :

Dispossession for kwe is not just about the removal of my body from the land. It is the removal from Michi Saagig Nishnaabeg intelligence or grounded normativity, and then the attempted destruction of grounded normativity itself. It is the Christianization of my spirit, It is the theft of

¹¹⁸ En effet, jusqu'en 1985, les femmes qui prenaient pour mari un « non-Indien » perdaient automatiquement leur statut et ne pouvaient pas non plus le transmettre à leurs enfants. De la même manière, la version de la Loi qui a prévalu dès 1876 (année de sa création) interdisait aux femmes de posséder des terres et autres biens à moins qu'elles ne deviennent veuves. Or, une veuve ne pouvait pas hériter des biens de son mari et cela jusqu'en 1884, année à laquelle un amendement permet effectivement à la femme d'hériter des possessions de son époux, mais seulement si l'agent indien considère que cette dernière possède la personnalité morale nécessaire à cet héritage. Cette version de la loi sera en vigueur jusqu'en 1951. Voir à cet effet : Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, University of Minnesota Press, 2017, p. 104-105.

¹¹⁹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op.cit.*, quatrième de couverture.

¹²⁰ Nadège Paquette, « Le genre comme savoir situé et relationnel », *Post-Scriptum*, n° 27.

my sexuality. It is the theft of my emotional life, which is now overwhelmed processing a backlog of trauma and the ongoing daily violence of being Indigenous in Canada. It is the violent extraction of my body, mind, emotions, and spirit and the relationships they house from Nishnaabewin, the relational structure that attaches me to Aki.¹²¹

Dès lors, si la dépossession du corps de la femme et du territoire provoque la détérioration et la réduction au silence des visions du monde, des manières de savoir et des épistémologies culturellement ancrées, le corps doit nécessairement être compris comme le portail¹²² à travers lequel expérimenter le sensible et par lequel dire ce monde en retour : il est un ordre politique¹²³ assurément, mais épistémologique de surcroît. Et c'est aussi pour cette raison que le vol et le viol du territoire par les gouvernements colonisateurs s'accompagnent du dénigrement et de nombreuses violences à l'endroit des femmes et de leurs corps¹²⁴, violences qu'illustre de manière particulièrement percutante la cinéaste Blackfoot et Sami Elle-Maija Tailfeathers dans son court-métrage *Bloodland* (2013). Pourtant, alors que le premier aspect, c'est-à-dire l'idée du corps comme ordre politique, a été largement abordé par la critique féministe Autochtone et

¹²¹ Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, *op. cit.*, p. 43. Dans cette citation, Simpson utilise des mots en Nishnaamemowin : kwe (qui signifie femme), Nishnaabewin (la culture Nishnaabeg) et Aki (terre/territoire).

¹²² Sarah Henzi, « «La grande blessure»: Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 181.

¹²³ Dalie Giroux, « Expressions de la doublure corps/terre dans l'imaginaire politique autochtone contemporain au Canada », *M@GM@. Le corps comme étalon de mesure*, vol. 7, n° 3, 2009; Andrea Smith, *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Duke University Press, 2015; Julie Perreault, « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, Revue Recherches féministes, 2015, p. 33-52. Audra Simpson, « The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders and the Gender of Settler Sovereignty », *Theory & Event*, vol. 19, n° 4, Johns Hopkins University Press, 2016.

¹²⁴ Lee Maracle, *I am Woman*, *op. cit.*; Andrea Smith, « Queer Theory and Native studies: The Heteronormativity of Settler Colonialism », *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, University of Arizona Press, 2011; Andrea Smith, *Conquest*, *op. cit.*; Kim Anderson, *op. cit.*; Leanne Betasamosake Simpson, *As We have Always Done*, *op. cit.*; Julie Perreault, *loc. cit.*; Sarah Deer, *The Beginning and End of Rape: Confronting Sexual Violence in Native America*, University of Minnesota Press, 2015.

allochtone, le second demeure plus particulier à certains travaux¹²⁵, et plus spécifique aux études Autochtones. Car parler du corps et de sa relation au territoire, en l'occurrence du corps féminin, en tant qu'ordre épistémologique, permet d'insister sur la manière dont les savoirs Autochtones sont interconnectés au plan d'immanence et accessibles au sein des réseaux de relations. Selon la chercheuse Métisse Kim Anderson, « to many Indigenous women, reclaiming a relationship to land is something as important as recreating social and human relations because the land is something through which we define ourselves, and it is essential to our creation¹²⁶ ». Dans cette perspective, Anderson développe une conception de la relation entre les femmes et le territoire à partir du concept de Terre-Mère (*Mother Earth*). Ce qu'elle a pu observer lors de nombreux entretiens avec des femmes Autochtones, c'est que lorsque les femmes réclament le concept de Terre-Mère, et ce depuis l'intérieur des épistémologies Autochtones, elles trouvent un sens qui leur permet d'accéder et de comprendre leur identité féminine.¹²⁷ En fait, un des éléments qui ressort de l'analyse sociologique de Kim Anderson et qui démontre comment les femmes et le territoire entretiennent une relation privilégiée – un aspect que souligne également Suzy Basile comme mentionné plus haut – concerne le mouvement même de la création et de la pro-création, la force créative comme énergie féminine; « a vibrant energy that is creative and procreative¹²⁸ », comme le souligne également Kateri Akiwenzie-Damm. Janice Acoose (Anishinaabe-Métis), pour sa part, abonde aussi dans

¹²⁵ Kim Anderson, *op. cit.*; Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done, op. cit.*; Nathalie Keramoal et Isabel Altamirano-Jiménez, *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Athabasca University Press, 2016.

¹²⁶ Kim Anderson, *op. cit.*, p. 158.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 160-161.

¹²⁸ Kateri Akiwenzie-Damm, « Erotica: Indigenous style », *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Indigenous studies series », 2016, p. 394. Ce texte a été publié, à l'origine, dans l'ouvrage collectif *Addressing Our Words* sous la direction de Armand Garnett Ruffo.

ce sens lorsqu'elle réfléchit à la signification philosophique de l'expression *all my relations*¹²⁹. Pour elle, « the words *all my relations* and *Manitoukwe* acknowledge the enduring signifying relational powers of women. In fact, [she] interpret[s] the word *Manitoukwe* as a signifier of Indigenous women's creative powers¹³⁰ ». La création depuis le corps – la pro-création –, mais la création littéraire également, « this textual “motherland”¹³¹ », écrit Acoose, serait alors à penser à partir du féminin, comme une manifestation des savoirs des femmes au sein d'une toile complexe sur laquelle se tissent des liens intimes entre les mondes sensible et métaphysique.

Ainsi donc, et je reviens à Marie-Andrée Gill, au sein du territoire matériel, « se trouve un espace ouvert où la relation de son corps à l'environnement se confond, reprend sa place dans l'écosystème¹³² »; et l'écriture, mais aussi le langage, a assurément un rôle à jouer dans cette refondation genrée du lien au territoire, du lien aux épistémologies, car, comme le souligne Margaret Kovach dans l'extrait présenté en exergue à ce chapitre, le langage porte en lui l'ensemble des visions du monde pour un peuple. Un propos que soutient pareillement Lee Maracle dans « Oratory : Coming to Theory » lorsqu'elle écrit : « Words are not objects to be

¹²⁹ Thomas King, au sujet de l'expression « all my relations » écrit :

“All my relations” is the English equivalent of a phrase familiar to most Native peoples of North America. It may begin or end a prayer or speech or a story, and, while each tribe has its own way of expressing this sentiment in its own language, the meaning is the same. “All my relations” is at first a reminder of who we are and of our relationship with both our family and our relatives. It also reminds us of the extended relationship we share with all human beings. But the relationships that Native people see go further, the web of kinship to animals, to the birds, to the fish, to the plants, to all the animate and inanimate forms that can be seen or imagined. More than that, “all my relations” is an encouragement for us to accept the responsibilities we have within the universal family by living our lives in a harmonious and moral manner (a common admonishment is to say of someone that they act as if they had no relations). (Thomas King, *All My Relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*, McClelland & Stewart, 1990.)

¹³⁰ Janice Acoose, *Iskwewak kah'ki yaw ni wahkomakanak: Neither Indian Princesses Nor Easy Squaws*, Canadian Scholars' Press, 2016, p. 49. L'autrice souligne.

¹³¹ *Ibid.*, p. 85.

¹³² Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, f. 101.

wasted. They represent the accumulated knowledge, cultural values, and the vision of an entire people or peoples.¹³³ » Ainsi, dans ce contexte, lorsque les femmes Autochtones prennent la parole, lorsqu'elles écrivent et choisissent de re-créer des territoires imaginaires ou représentés, lorsqu'elles re-mettent en présence les langues par l'écriture, lorsqu'elles re-placent leurs corps sur le territoire du langage¹³⁴, elles se récrivent au sein d'une histoire qui efface ou abjecte leurs présences (corporelles et intellectuelles) et leurs pensées (elles aussi corporelles et intellectuelles, mais également affectives¹³⁵), qui nie leurs savoirs; elles agissent comme les gardiennes des épistémologies, puis comme les portageuses de leurs cultures et de leurs langues.

Le langage comme véhicule d'une *raison naturelle*

Ayant écoulé et traduit de l'Innu-a  imun vers le français les récits des Aînées pendant de très nombreuses années, la poète Innu Joséphine Bacon occupe ce rôle de gardienne des récits, des savoirs et de la langue dans le paysage littéraire Autochtone au Québec actuellement. Non seulement sa poésie bilingue témoigne d'une maîtrise des codes linguistiques de la langue Innu, son écriture est également empreinte d'une connaissance du territoire, des savoirs qu'il porte en lui, et avec lesquels la poète a pu entrer en relation grâce à la parole des Aînées. Je soutiens que la connaissance de la langue et du territoire qui est portée par les textes de Joséphine Bacon s'approche de ce que Gerald Vizenor, dans nombre de ses travaux, a nommé une *raison naturelle*. La *raison naturelle* a tout à voir avec ce que je tente d'étayer dans ce chapitre, avec la manière

¹³³ Lee Maracle, *Memory Serves*, *op. cit.*, p. 161.

¹³⁴ Au sujet de la dimension décoloniale qui est impliquée dans ce re-positionnement des corps Autochtones sur le territoire, voir : Leanne Betasamosake Simpson et Glen Sean Coulthard, « Leanne Simpson and Glen Coulthard on Dechinta Bush University, Indigenous Land-Based Education and Embodied Resurgence », *Decolonization, Indigeneity, Education & Society*, 6 novembre 2014.

¹³⁵ Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, *op. cit.*, p. 43.; Dian Million, *loc. cit.*

dont les épistémologies Autochtones sont ancrées dans une relation (genrée, culturelle, subjective, affective et corporelle) au monde sensible, dans ce qui est ici désigné ici comme *nature*, sans pour autant rejeter la dimension culturelle qui, plutôt, se trouve inscrite à même l'espace naturel. Ainsi, ces savoirs ont aussi quelque chose à voir avec la raison et la pensée intellectuelle, puisqu'au sein du concept de raison naturelle, il n'y a pas de rupture, mais un amalgame plutôt. Dans « The Ruins of Representation », Vizenor, à la suite de Jean-François Lyotard et de sa *Condition postmoderne*, écrit :

The foundational theories of the social sciences have denied natural reason, tribal memories, and the coherence of the heard stories. Lyotard argued that “knowledge has become the principle force of production over the last few decades.” The literature of dominance maintains the scientific models and tragic simulations of a consumer culture¹³⁶.

Dès lors, ce que Vizenor désigne ici par l'idée d'une *raison naturelle* ne se réalise pas au prix d'une ascèse corporelle ou encore d'un détachement du territoire, c'est-à-dire du monde matériel, non plus à travers une marchandisation et une institutionnalisation du savoir/des savoirs qui, elles, correspondent plutôt à ce que l'auteur désigne comme des représentations mimétiques manifestes (*manifest manners*)¹³⁷; et qui, de plus, comme le mentionne Suzy Basile, rejettent en bloc la contribution des femmes. Plutôt, c'est une raison puisée à même le corps et la relation au territoire, une raison, en ce sens, *naturelle* à laquelle l'auteur fait référence. Par cette expression

¹³⁶ Gerald Vizenor, « The Ruins of Representation », *loc. cit.*, p. 8.

¹³⁷ Pour Vizenor, les représentations coloniales s'attellent à représenter l'absence en lieu de la présence, à mettre en scène une figure trop souvent promue par les productions hollywoodiennes, celle de « l'indien en voie de disparition » (*vanishing indian*) et érigent cette figure au rang d'une vérité, pourtant fausse, dans les productions culturelles. Les littératures coloniales sont ainsi aux prises avec ce que j'aurais envie de nommer une triple mimésis défigurée, celle-là même qui empêche de concevoir l'épistémologie du littéraire : il y a d'abord la simulation, et ensuite la re-présentation de cette simulation. Puis, cette représentation de la simulation fait appel à une représentation doublement simulée, aux « manifest manners », une expression que je traduis en dédoublant volontairement le propos par le concept de *représentations mimétiques manifestes*.

et le jeu langagier qu'elle met en scène, Vizenor remet ainsi en question la division arbitraire et dominante entre nature et culture. Si la raison est naturelle, c'est qu'elle n'appartient pas non plus au seul genre humain. En la nommant ainsi, Vizenor décentre une vision anthropocentriste et donne à penser des savoirs dont les modalités d'accès sont multiples, humaines, animales, végétales, minérales, dans tous les cas, naturelles. Puis, non seulement est-ce l'accès à ces savoirs qui peut être envisagé par le truchement des êtres autres qu'humaines, mais ces êtres sont aussi les porteuses et les passeuses des connaissances. La chercheuse en écologie environnementale Robin Wall Kimmerer (Anishinaabe) décrit bien ce rapport au savoir « scientifique » dans son ouvrage *Braiding Sweetgrass* :

In the Western tradition there is a recognized hierarchy of beings, with, of course, the human being on the top — the pinnacle of evolution, the darling of Creation — and the plants at the bottom. But in Native ways of knowing, human people are often referred to as “the younger brothers of Creation”. We say that humans have the least experience with how to live and thus the most to learn — we must look to our teachers among other species for guidance. Their wisdom is apparent in the way that they live. They teach us by example. They've been on earth far longer than we have been, and have had time to figure things out.¹³⁸

En conséquence, si on réfléchit au concept de raison naturelle en lien avec les propos de Kimmerer, on comprend bien que les espèces non humaines, les plantes, les animaux, etc., sont pourvues de cette raison et de cette sagesse qui les positionnent comme des enseignantes, celles qui transmettent les connaissances du monde matériel et naturel, celles qui sont dotées du langage aussi. La littérature, pour Vizenor, est donc la trace de cette raison naturelle, dès lors qu'elle porte les silences à leur pleine réalisation, à leur signification : elle crée de la présence. La

¹³⁸ Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Milkweed Editions, 2013, p. 9.

littérature est, en ce sens, présence par essence, et elle est expérience alors qu'elle est en constante relation avec le monde sensible. Elle permet de tracer la trame même de cette relation, de *toutes ces relations* (*all my relations*). Elle est aussi le devenir de l'expérience. En effet, la fiction littéraire est imagination par définition. À cet égard, je conçois que la poésie de Bacon, en tant qu'expérience et théorie également, porte la trace d'une raison naturelle du langage qui s'articule dans l'écriture littéraire. Non seulement Bacon nous parle-t-elle *en* Innu-aimun, elle nous parle *de* cette langue; non seulement cette poésie met-elle en scène *le* territoire, elle développe un savoir littéraire et naturel *du* territoire. Et dans la manière dont l'écriture de Bacon relie le corps, le monde spirituel, celui des Ancêtres, et la langue au territoire, il se trouve une approche théorique des plus pertinentes à partir de laquelle, ou plutôt *avec* laquelle réfléchir et lire d'autres œuvres d'écrivaines Autochtones, qu'elles écrivent en français ou en anglais. Je considère, dans cette perspective, que la poésie de Joséphine Bacon devrait être lue comme poésie, assurément, mais aussi comme une parole d'Aînée¹³⁹, comme la dépositrice des mots d'une grande intellectuelle Innue.

Dans la transcription d'une conférence parue dans la revue *Trahir* en 2018, Bacon parle de la langue Innue nomade, celle transmise par les Anciens, mais aussi d'une langue sédentaire qui est devenue sienne à la suite de son expérience du pensionnat; une langue qui prédomine aujourd'hui dans les communautés¹⁴⁰, et qui est comprise comme étant sédentaire

¹³⁹ Pour Natasha Kanapé Fontaine, Joséphine Bacon occupe ce rôle d'Aînée littéraire. Dans un entretien qu'elle a accordé à Maurizio Gatti, et qui est transcrit dans un numéro spécial de la revue *Littoral* consacré aux écritures Innues, la jeune poète explique que c'est la lecture de *Bâtons à Message* qui lui a ouvert la voie pour, à son tour écrire de la poésie. Selon elle, l'univers de Joséphine Bacon est porté par la mémoire ancestrale du territoire. Voir : Maurizio Gatti, « Natasha Kanapé Fontaine: un nouvel exotisme innu », *Littoral*, n° 10, Printemps 2015, p. 128.

¹⁴⁰ Ce propos n'est pas sans rappeler la manière dont An Antane Kapesh décrit les changements qui s'opèrent dans sa communauté et qui ont un impact important sur la langue Innue, sur son usage au quotidien.

par Bacon seulement à la suite de nombreuses rencontres et conversations avec des Aînées qui, elles, ont vécu le nomadisme. Bacon, dans cette conférence, disait :

Avec l'innu-aimun que j'utilise dans *Tshissinuatshitakana — Bâtons à message*, je parle beaucoup de nomadisme, du temps qu'on était encore chasseurs et cueilleurs. C'est donc surtout la parole des aînés que je transmets, du temps qu'ils circulaient encore sur le territoire. Le vocabulaire n'est pas pareil comme l'innu-aimun d'aujourd'hui. Quand tu vis sur le territoire, tu parles le langage des lacs, des rivières, du lichen, de la mousse, des montagnes.¹⁴¹

Ici, l'autrice fait explicitement référence à son premier recueil de poésie comme à une mise en scène et en acte par excellence de ce nomadisme, au sein duquel se trouve élaborée la relation entre la langue et le territoire, et ce dès la toute première phrase de l'avant-propos du recueil : « Les arbres ont parlé avant les hommes.¹⁴² » Ce passage évoque l'origine du langage, de même que l'origine d'une raison naturelle qui place les plantes comme enseignantes. La conception du langage qui s'élabore implique alors que sa faculté, et donc la langue, n'appartiendrait pas en propre à l'être humaine; plutôt, elle aurait été créée avec et par le territoire, elle serait générée d'une relation avec la terre, avec les arbres. Le langage, en tant qu'il matérialise les épistémologies Autochtones, se fait, dans la poésie de Bacon, le véritable représentant de la raison naturelle, c'est-à-dire que c'est le lien au monde qui fonde et modèle l'être-en-relation du langage. De plus, il y a, chez Bacon, une dimension langagière sensible, une matérialité et une corporéité langagière¹⁴³ qui se déploient dans l'écriture. Parler la langue Innue d'autrefois, parler

¹⁴¹ Joséphine Bacon, 'L'innu-aimun : Une langue en marche', *Trahir*, 2018, p. 1.

¹⁴² Joséphine Bacon, *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana*, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2009, p. 7.

¹⁴³ À propos de cette dimension corporelle du langage, les travaux de l'écrivain-théoricien Cri Tomson Highway sont parlants. Notamment, dans son texte « Why Cree is the Sexiest of All Languages », Highway montre, à travers une érudition fine au sujet plusieurs langues Autochtones, et en particulier du Cri (une langue qui appartient à la même famille linguistique que l'Innu-aimun), que le langage n'est pas séparé du corps, mais plutôt qu'il trouve son déploiement dans l'ensemble du corps humain. En comparant les mythologies Crie et chrétienne, l'auteur soutient ainsi que la langue Crie, au contraire de l'anglais, n'a jamais

et écrire dans la langue du nomadisme, c'est parler et écrire la langue du *nitassinan*¹⁴⁴, la langue des lacs, la langue des arbres, la langue de l'intérieur des terres : « Quand tu marchais dans la toundra, dans un sentier de porteurs, chaque verbe parlait d'environnement et de ce que tu faisais, un verbe pouvait le raconter presque comme un récit.¹⁴⁵ » C'est aussi écrire, sur le papier, cette langue – et ce malgré le risque de mettre en forme une violence langagière qui réside précisément dans le passage par l'écriture¹⁴⁶. Mais Bacon, auto-traductrice, écrit à la fois en Innu-aimun et en français : elle écrit tantôt dans la langue de ses Ancêtres, *sa* langue, et ensuite dans la langue de son éducation, alors qu'à d'autres moments c'est le français qui correspond à la langue source et l'Innu-aimun qui occupe l'espace de la traduction, ou plutôt, comme Bacon préfère la nommer, de l'adaptation¹⁴⁷. De cette manière et peu importe la direction que prend la traduction-adaptation, elle investit le langage poétique (et ce même dans la version française) non seulement d'un sentiment, d'un affect, mais d'une sensibilité territoriale, matérielle, corporelle, en somme d'un savoir langagier ressenti qui est lié à sa manière de penser à partir de

été coupée de la nature. Voir : Tomson Highway, « Why Cree is the Sexiest of All Languages », *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Douglas et McIntyre, 2008; Tomson Highway, *A tale of monstrous extravagance: Imagining multilingualism*, University of Alberta Press, 2015; Tomson Highway, *Comparing Mythologies*, University of Ottawa Press, s. l., 2003.

¹⁴⁴ Le *nitassinan*, c'est la terre et c'est aussi un mot qui, de manière incongrue pour la langue Innue, a intégré le possessif « notre », « notre terre ». Nitassinan est ainsi, selon Joséphine Bacon, un mot politique. (Joséphine Bacon, « L'innu-aimun : une langue en marche », *loc. cit.*, p. 5.)

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 2. Il est pertinent de noter, par ailleurs, que cette langue dont nous parle Bacon est aussi celle dont nous parle Kapeshe lorsqu'elle dénonce que ses enfants, éduqués dans les pensionnats, n'ont plus accès à la vraie langue Innue.

¹⁴⁶ Je pense ici aux premiers mots de *Je suis une maudite sauvage* d'An Antane Kapeshe qui témoignent de la difficulté du passage à l'écriture et de la violence que cela encoure : « Dans mon livre, il n'y a pas de parole de Blancs. Quand j'ai songé à écrire pour me défendre et pour défendre la culture de mes enfants, j'ai d'abord bien réfléchi, car je savais qu'il ne fait pas partie de ma culture d'écrire ». (Kapeshe, *op. cit.*, p. 13.)

¹⁴⁷ Notamment, Bacon souligne que *Bâtons à message* a été rédigé en Innu-aimun d'abord et en français ensuite, alors que pour son plus récent recueil, *Uiesh/Quelque part*, dans lequel est rendu un hommage à Montréal, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit. Dans tous les cas, Bacon souligne que c'est moins une traduction qu'une adaptation de chaque poème qu'elle produit d'une langue à l'autre. Joséphine Bacon, Louis-Karl Picard-Siouï et Virginia Pésémapéo-Bordeleau, *Langues autochtones et littérature*, Table-ronde, Salon du livre des Premières Nations, 2019.

l'Innu-aimun. Il y a donc, dans le propos de l'autrice, un entrecroisement entre une conception philosophique du langage et la langue dans ses aspects sociolinguistiques¹⁴⁸, entre l'usage de la langue et un discours sur la langue dans ses aspects politiques également. Et c'est aussi dans cet entrelacement de diverses manières d'envisager la langue, le langage, que je veux poursuivre la réflexion dans cette thèse : envisager, à travers la mise en scène des langues, des idiomes dans l'écriture littéraire, les théories du langage, et étudier comment les littératures, comme chez Bacon, qui se servent de la langue (française, anglaise ou Autochtones) pour s'exprimer, par le biais de différents jeux langagiers, se font des carrefours épistémologiques depuis lesquels penser au langage plus largement, à ses savoirs, à ses épistémologies.

Ainsi, dans son avant-propos, Bacon explique, au travers d'une prose poétique, que sa philosophie du langage se trouve au croisement du territoire et de la parole humaine. En effet, si la langue est naturelle, elle aura été partagée avec les humaines par d'autres membres de la création. Et, pour Bacon, « la poésie [...] permet de faire revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, à travers les mots, le son du tambour continue de résonner¹⁴⁹ ». Cette résonance du tambour – dans laquelle s'articule une survivance de la langue – s'opère dans un mouvement, une relation dynamique, une marche qui est spatiale et temporelle tout à la fois, une marche qui conduit vers la résurgence, voire en inaugure le modèle critique à même la poésie. La marche, chez Bacon, est ainsi un mouvement vers le futur, de même qu'un appel poétique aux générations qui viendront, en même temps qu'une marche empreinte du nomadisme dont la langue Innue est la fière représentante :

Les anciens

¹⁴⁸ Michèle Lacombe, « Pimuteuat/ Ils marchent/ They Walk? : A few Observations on Indigenous Poetry and Poetics in French », *Indigenous Poetics in Canada*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2014, p. 168.

¹⁴⁹ Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 8. L'autrice souligne.

marchaient sans cesse

ils tiraient leurs traîneaux
sur la neige
et quand elle fondait,
ils naviguaient.

J'ai perdu la trace
de leur passage
vers la terre dénudée

sans guide
pour m'orienter.¹⁵⁰

Même si ce poème décrit une difficulté à transmettre l'héritage lorsque les traces ont disparu, qu'elles ont été recouvertes par l'histoire coloniale, le poème placé en conclusion du prologue de *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana* propose plutôt une ouverture quant au legs qui est lié aux possibles engendrés par la marche :

Accompagne-moi pour faire marcher la
parole,
la parole voyage là où nous sommes,
suivons les pistes des ancêtres pour ne pas nous égarer,
parlons-nous...¹⁵¹

La marche s'élabore ici dans les traces laissées par les Ancêtres, dans un passé fait présent où, par l'écriture, se télescopent les temporalités et les spatialités. Lorsque la poète invite à suivre les pas des Ancêtres, elle invite à marcher à même les traces matérielles d'un passé, à se déplacer au cœur de cette « langue en marche¹⁵² » qu'est l'Innu-aimun, mais à le faire en avançant, en se déplaçant, par le truchement des pas et de la parole (poétique), vers ce qui reste encore à venir.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵² Joséphine Bacon, « L'Innu-aimun : une langue en marche », *Trahir*, juillet 2018.

Les rapports transgénérationnels impliquent donc un héritage important, dont le sens se fait à la fois au présent et au futur; un legs qui est, chez Bacon, legs culturel, legs de la langue, de la littérature.

La voix de l'intellectuelle Innue dans le paysage littéraire autochtone au Québec s'envisage comme une source importante de transmission dans et par la poésie pour les générations qui la suivent et suivront. À cet égard, Natasha Kanapé Fontaine dira de son amie et mentor « qu'elle décide plutôt de prendre la voix de celle qui guide, de celle qui tend la main, de celle qui transmet la philosophie des ancêtres¹⁵³ ». La jeune poète Innue insiste sur la place singulière qu'occupe son Aînée, qui est reconnue comme une passeuse d'histoires, une femme qui raconte, qui transmet, qui rend les récits et la langue, comme les récits *de la* langue, disponibles pour celles qui viendront après elle; une femme dont le « dos ressemble/à une montagne sacrée,/courbée d'avoir aimé/tant de fois¹⁵⁴ ». L'on aurait ainsi tort de dire que l'écriture de Joséphine Bacon prend part à ce que certaines désignent comme une émergence littéraire Autochtone actuellement¹⁵⁵, car cette écriture est ancienne, elle est porteuse de la parole des Aînées et de leur langue nomade. Nonobstant, dans la manière dont l'autrice dirige ces récits et cette langue vers celles qui viendront, se met aussi en place un modèle critique de la résurgence qui peut certainement dialoguer avec la pensée de Leanne Betasamosake Simpson dans ses essais, sa poésie et ses récits – une pensée qui aborde de front la résurgence comme modèle et pratique critique fondamentale depuis l'intérieur de l'intelligence, et donc des épistémologies,

¹⁵³ Dominic Tardif, « La lumière de Joséphine Bacon », *Le Devoir*, 8 septembre 2018.

¹⁵⁴ Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁵ Cette réflexion, je l'ai poursuivie dans un article plus largement consacré à la résurgence littéraire Innue. Voir à cet effet : Marie-Eve Bradette, « Elles se relèvent: penser la résurgence dans la langue et la littérature Innues », *@nalyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, vol. 14, n° 1, 2019, p. 100–125.

Nishnaabeg. Ainsi, selon Simpson, la résurgence¹⁵⁶, ce qu'elle nomme également le *biskaabiyang* dans sa langue, est un concept qui signifie tantôt *regarder en arrière*, tantôt *retour sur nous-mêmes*, et est un terme utilisé, en Nishnaabemowin, pour parler de décolonisation. Mais il est utilisé pour en parler dans les termes d'une « nouvelle émergence », d'une re-création, d'une re-fondation culturelle au présent et qui, orientée vers les générations à venir, puise dans le passé pour se consolider¹⁵⁷. Bacon, tout comme Simpson, propose ainsi un modèle critique de résurgence considérable, en plus de développer une philosophie du langage dans sa poésie, une poésie qui est toujours en marche¹⁵⁸. Par là même, Joséphine Bacon est une *femme debout* – une figure sur laquelle je reviendrai dans le chapitre suivant –, elle est une de ces femmes dont la parole poétique et philosophique s'articule dans le déplacement, à travers une posture et un mouvement qui, chez les Innus, s'inaugurent dès la plus tendre enfance. En effet, afin de se déplacer sur le territoire, les enfants, dès la naissance, étaient portés par leur mère dans le *takanukan*¹⁵⁹. Et à travers une pratique ancestrale du portage dans le porte-bébé traditionnel, l'enfant est déjà debout et avant même que son corps le lui permette, à lui seul, de tenir cette position, il est déjà

¹⁵⁶ Je veux néanmoins noter, même si dans le cadre de cette thèse je réfère surtout à Leanne Simpson, que d'autres ont contribué à baliser ce concept de résurgence. D'abord, je considère que les travaux de Gerald Vizenor autour de la survivance, un concept qui inscrit sa temporalité dans un devenir, doivent être reconnus comme un jalon important dans les théories de la résurgence tant la dimension temporelle des deux concepts est liée. Mais il faut aussi noter que le concept de résurgence, par exemple pour le politologue Déné Glen Sean Coulthard, est une alternative critique au modèle de la reconnaissance promue par Hegel et dont Fanon, par exemple, récupère plusieurs aspects dans sa théorie postcoloniale. Les travaux du chercheur Mohawk Gerald Taiaiake Alfred sont également très souvent cités en référence lorsqu'il s'agit de mettre en perspective l'émergence des théories Autochtones de la résurgence au Canada. Voir à cet effet : Glen Sean Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2014; Gerald Taiaiake Alfred, *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, vol. 171, Oxford University Press Toronto, 1999; Gerald R. Alfred, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the rise of native nationalism*, Oxford University Press Toronto, 1995.

¹⁵⁷ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*, p. 49-51.

¹⁵⁸ Je souligne par ailleurs que la marche est un trope commun dans la poésie Autochtone contemporaine. Je pense notamment à deux recueils publiés en 2018 : Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Poésie en marche pour Cindy*, Éditions du Quartz, 2018; Jean Sioui, *A'yarahskwa' / J'avance mon chemin*, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2018.

¹⁵⁹ Le *takanukan* est le porte-bébé traditionnel utilisé par les Innus.

en train de se déplacer sur le territoire au rythme des pas de la mère qui l’initie à des savoirs, langagiers et territoriaux, à des épistémologies en mouvement. Dans *Shuni*, par exemple, l’écrivaine Innue Naomi Fontaine parle de ce temps des chemins portages et elle écrit à cet effet qu’« il y a un moment à peine, des enfants naissaient dans le Nutshimit. Avant de savoir marcher, ils escaladaient les montagnes, traversaient les rivières, arpenaient les lacs gelés sur le dos de leur mère¹⁶⁰ ». L’enfant dans le *takanukan* faisait ainsi l’expérience du territoire et du langage des arbres, de la montagne, de la rivière, de la forêt¹⁶¹, et ce en relation directe au corps féminin, celui de la mère¹⁶² – et Joséphine Bacon compte parmi celles qui ont arpenté et expérimenté le Nutshimit de cette manière. Aussi, Laure Morali, en postface à *Bâtons à message* écrit-elle :

« Quand un enfant vient au monde, il est déjà debout », me disait hier mon amie Joséphine Bacon.

Dans le territoire, les femmes accouchaient et repartaient dès le lendemain, le nouveau-né tenu bien droit par le *takanukan* sur leur dos. Elles continuaient à marcher avec le clan contre le vent vers le nord, ou vers *unipekst*, la mer; c’est là que les familles se retrouvaient pendant l’été pour laisser se reposer les animaux de l’intérieur des terres. En quatre saisons, les Innus effectuaient un immense aller-retour entre les rives du Saint-Laurent et la Baie d’Ungava.

Joséphine est née en chemin comme tous les Innus avant elle, jusqu’à elle. Au début des années cinquante, alors qu’elle entrait dans l’enfance, le rythme millénaire de la marche était en train de se briser. Les Innus subissaient alors une transition douloureuse. On venait leur enlever leurs enfants afin de les élever à leur place dans les pensionnats catholiques.¹⁶³

¹⁶⁰ Naomi Fontaine, *Shuni*, Mémoire d’encrier, 2019, p. 26.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁶² Il est intéressant de noter que Suzy Basile, dans sa thèse de doctorat, consacre un encadré au porte-bébé traditionnel, le *tikinakan* en langue Attikamekw. Elle y décrit la pratique traditionnelle du portage de l’enfant comme un savoir profondément féminin. Voir : Suzy Basile, *op.cit.*, f. 167.

¹⁶³ Laure Morali, dans Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 133.

La poète, initiée à la marche millénaire dès l'enfance, mais confrontée aux conséquences violentes du colonialisme, notamment par son expérience du pensionnat jusqu'à l'âge de 16 ans, porte ainsi en son corps les souvenirs de la langue et du territoire que lui ont ensuite re-transmis les Aînés une fois devenue adulte, et ce sont ces traces mémorielles qu'elle communique aux générations d'écrivaines qui lui succèdent; un peu comme An Antane Kapesh avant elle qui écrivait : « Il n'y a qu'une chose que je peux te dire sur la façon dont je me vois dans l'avenir. Je sais que tant que le monde existera, je n'oublierai jamais la manière dont j'ai vécu et tu m'entendras en parler perpétuellement¹⁶⁴ ». Comme ces manières de vivre qui sont transmises chez Kapesh, la poésie de Joséphine Bacon est en marche, et tout entière tournée vers le perpétuel : « Survivante d'un récit qu'on ne raconte pas¹⁶⁵ », la femme au dos courbée avance sur le territoire des mots et se relève, « seule, debout¹⁶⁶ », au cœur de l'écriture, afin d'offrir la parole pour que celles qui viennent l'entendent¹⁶⁷. Et, par ce geste, par cette marche scripturaire, la poète travaille à la réalisation d'un modèle, mais aussi d'une pratique, critique : celui d'une résurgence langagière et littéraire.

*

Pour conclure ce chapitre dans un élan et une ouverture vers les discussions à venir, les mots de l'écrivain Anishinaabe Basil Johnston, en l'occurrence repris par Nigaanwewidam

¹⁶⁴ Cité par Naomi Fontaine, *op. cit.*, p. 133.; An Antane Kapesh, *Qu'as-tu fait de mon pays?*, Éditions impossibles, 1979, p. 78.

¹⁶⁵ Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 82.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 130.

James Sinclair, sont utiles dans la mesure où ils posent un regard précis sur la dimension épistémologique de la littérature et du langage : « “language and literature are inseparable” [...] “though they are too often taught as separate entities. They belong together.”¹⁶⁸ » Dans ce chapitre, j’ai moins cherché à démontrer qu’à mettre en perspective les éléments préliminaires nécessaires à une lecture sensible des œuvres d’écrivaines Autochtones contemporaines, et cela en proposant de mettre en relief la manière dont des intellectuelles Autochtones abordent les épistémologies dans leurs travaux et, notamment en relation au féminin. Cela a permis de centrer ensuite le propos sur la dimension langagière et sur la manière dont à la fois la langue et la littérature sont des espaces de matérialisation, de corporéisation des épistémologies Autochtones, notamment autour de l’importante contribution littéraire de Joséphine Bacon. Or, si je cite Johnston ici, à la suite de Sinclair, c’est que je considère que les littératures et le langage sont indissociables dans l’élaboration d’une pensée en relation aux épistémologies Autochtones. Pour cette raison, j’ai voulu jeter les fondements qui soutiennent l’ensemble des analyses qui seront présentées dans les prochaines pages. Ainsi, ce premier chapitre a permis d’articuler ce que je conçois comme un tremplin vers une discussion interne, vers une lecture qui permettra de dégager des théories du langage dans les oeuvres de Virginia Pésémapéo Bordeleau, Kateri Akiwenzie-Damm, Marie-Andrée Gill, Natasha Kanapé Fontaine, Leanne Simpson et Cherie Dimaline : une lecture qui s’intéresse à la résurgence des épistémologies du langage dans le littéraire et qui se présentent à travers une relation entre la pensée, le corps et le territoire, une relation entre les plans corporels, langagiers, territoriaux et spirituels du monde.

¹⁶⁸ Cité par Niigaaanwewidam James Sinclair, « K’zaugin: Storying Ourselves into Life », *Centering Anishinaabeg Studies: Understanding the World through Stories*, Michigan State University Press, 2013, p. 84. Sinclair souligne.

Chapitre 2: Corporalités langagières

I woke up. I AM WOMAN! Not the woman on the billboard for whom physical work is damning, for whom nothingness, physical oblivion is idyllic. But a woman for whom mobility, muscular movement, physical prowess are equal to the sensuous pleasure of being alive. The dead alone do nothing. Paraplegics move. I want to move.

— Lee Maracle, *I am Woman*¹⁶⁹

Comme cela a été démontré dans le chapitre précédent, la résurgence langagière performée au sein des écritures Autochtones contemporaines, en ce sens où elle se trouve mise en acte, et ce particulièrement dans les écritures féminines, revêt des formes plurielles parmi lesquelles le corps occupe un rôle de premier plan. En effet, intimement lié au langage, redéfinissant et recréant continuellement ses philosophies, ses épistémologies, le corps se meut et se tient debout dans la langue et, par une posture verticale affirmée, compte parmi les représentations littéraires les plus éloquents et peut-être même les plus radicales de la résurgence culturelle Autochtone actuelle. Radicales en effet, car les représentations littéraires remettent en présence les corps et les langues à même les territoires narratifs, poétiques et langagiers, et donnent à penser le monde autrement, voire ouvrent la possibilité d'un autre monde façonné par le geste littéraire. Radicales aussi par la manière dont les écrivaines refusent,

¹⁶⁹ Lee Maracle, *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Press Gang, 1996, p. 17.

tel qu'expliqué plus tôt dans la thèse, une histoire et une contemporanéité qui effacent leurs corps, leurs langues, les savoirs du corps et du langage. Dans cette perspective, le concept de résurgence, tel que Joséphine Bacon et Leanne Simpson en élaborent le modèle critique dans leurs écritures, est fort à propos, puisqu'il implique un retour, au présent, vers des traces, des traditions, des modes de pensée et des savoirs qui ont résisté à une temporalité coloniale, tout en se tenant dans un temps alternatif, un temps de la survivance, que je veux aussi envisager comme un temps du désir. Une temporalité désirante, j'insiste, dont la création s'affirme au présent¹⁷⁰. Dès lors, la survivance et le désir, à travers leurs manifestations temporelles, trouvent un point de rencontre considérable dans la résurgence, à travers ses pratiques littéraires et langagières. La résurgence Autochtone actuelle est donc à entrevoir également comme une recreation sur la scène de la présence des épistémologies rendues silencieuses par la systématisation des violences coloniales et genrées envers les Premières Nations, les Métis et les Inuit, que l'on pense à l'établissement du système des réserves, à la Loi sur les Indiens ou, plus radicalement encore, à la mise en place des pensionnats destinés aux enfants autochtones¹⁷¹. Il tient lieu d'insister que bien que passées sous silence, les épistémologies Autochtones ont toujours été et sont toujours présentes et actives à même ce silence. Le discours littéraire, avec ses dispositions singulières pour exprimer le monde par la figuration, le recrée dans un langage dont les potentialités décoloniales sont informées d'un rapport à l'imagination, et permet ainsi d'entrevoir ces résurgences tout en générant ces (re)créations. Dans ce second chapitre de la thèse, j'étudierai

¹⁷⁰ Eve Tuck, « Breaking up with Deleuze: Desire and Valuing the Irreconcilable », *International Journal of Qualitative Studies in Education (QSE)*, vol. 23, n° 5, 2010, p. 635–650; Eve Tuck, « Suspending Damage: A Letter to Communities », *Harvard Educational Review*, vol. 79, n° 3, 2009, p. 409–428.

¹⁷¹ Si je dis que l'établissement des pensionnats est la mesure coloniale la plus radicale, c'est à la suite de la chercheuse Métis Jo-Ann Episkew qui, dans son livre *Taking Back our Spirit* présente les conséquences transgénérationnelles des pensionnats comme étant les plus dévastatrices et ayant les effets les plus manifestes. Jo-Ann Episkew, *Taking Back Our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Univ. of Manitoba Press, 2009, p. 44.

donc les corporalités langagières à travers les mises en scène littéraires du langage, et en particulier des langues Autochtones, sans pourtant réduire mon discours autour du langage à des enjeux purement sociolinguistiques. Je m'intéresserai au roman érotique *L'amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, à la nouvelle « The Blackbird Cage » de Kateri Akiwenzie-Damm extraite du recueil *The Stone Collection*, ainsi qu'au recueil de poésie *Framer* de Marie-Andrée Gill. À défaut d'une étude exhaustive de chacune de ces œuvres, dont je ne prétends ni réduire ni épuiser le(s) sens, je veux, avec l'écriture de cette thèse, et dans ce chapitre en particulier, entrer en relation avec ces différents textes pour mieux comprendre comment chacun négocie singulièrement avec le langage et le corps, et réfléchir avec eux (les textes) et elles (les autrices), à la manière dont corps et langue(s) (s')articulent ensemble des représentations variées de ce que j'appelle des corporalités langagières, c'est-à-dire des devenirs corps de la langue et, dans un mouvement inversé, des devenirs langage du corps. Ceci étant, l'interrelation du monde sensible (et plus particulièrement du corps) et de la langue, dont il a été largement question dans le premier chapitre en tant que cela constitue un fondement important des épistémologies Autochtones, sera le premier postulat à partir duquel j'analyse le corpus littéraire présenté ici : plus qu'un postulat même, cette idée d'une relation intrinsèque entre le corps et la langue est le présupposé théorique à partir duquel je construis mon argumentation.

Devenir langage du corps : une lecture de *L'amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau

Dans les premières lignes du prologue à son roman érotique *L'amant du lac*, l'écrivaine et artiste peintre Crie-métisse Virginia Pésémapéo Bordeleau met le langage au premier plan,

notamment en citant l'auteur et théoricien du langage Cri Tomson Highway. Par cette entremise, l'autrice donne à lire une vision du monde linguistique particulière à sa langue, le Cri, mais aussi à la langue des personnages de son roman, l'Algonquin (l'Anishinaabemowin).

On peut ainsi lire :

Il n'est pas aisé de communiquer le dit de l'amour chez l'Amérindienne. Notre mode de pensée est particulier. Nous n'avons pas le genre grammatical féminin/masculin dans notre langue. Comme Tomson Highway le disait lors d'une entrevue, nous devons spécifier si nous parlons d'une femme ou d'un homme. Difficile de partager ces différences dans la perception des rapports entre les cultures; difficile de se mettre dans la peau de l'autre et de le comprendre véritablement.¹⁷²

Il n'est certes pas anodin que l'autrice choisisse de placer son « roman d'amour entre une Algonquine et un métis, mais aussi d'amours de toutes sortes enchevêtrées dans l'histoire des premiers peuples. [...] Une histoire où règne le plaisir des corps¹⁷³ », sous le couvert du langage. Qui plus est, qu'elle mette en relief un traitement du genre particulier à de nombreuses langues Autochtones (au moins le Cri, l'Anishinaabemowin et l'Innu-aïmun). Par cette entremise, l'autrice critique le colonialisme et ses structures, puis les visions du monde foncièrement hétéropatriarcales¹⁷⁴. De plus, la référence à Highway dans ce contexte est particulièrement

¹⁷² Virginia Pésémapéo Bordeleau, *L'amant du lac: roman*, Mémoire d'encrier, 2013, p. 9.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ À cet effet, pour mieux comprendre la manière dont le colonialisme de peuplement se consolide en une forme radicale d'hétéropatriarcat, les travaux de la chercheuse féministe Andrea Smith sont parlants. Andrea Smith, « Queer theory and Native studies: The heteronormativity of settler colonialism », *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, University of Arizona Press, 2011. Les travaux de Kim Anderson également, sans oublier l'essai fondateur de Lee Maracle, *I am Woman*. Lee Maracle, *I am woman: A native perspective on sociology and feminism*, Press Gang, 1996; Kim Anderson, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, Canadian Scholars' Press, 2016. Dans ce dernier texte, par exemple, Maracle écrit : « Colonization for Native women signifies the absence of beauty, the negation of our sexuality. We are the females of the species: « Native », undesirable, non-sensuous beings that never go away. Our wombs bear the fruit but are not sweet. For us intercourse is not marked by white, middle-class, patriarchal dominant-submissive tenderness. It is more a physical release from the pressure and pain of colonialism — mutual rape. » (20)

révélatrice. En effet, Highway, notamment dans son texte « Why Cree is the Sexiest of All Languages », développe une conception du langage dans ses liens au corps. Plus particulièrement, pour Highway, la pensée intellectuelle, qui est contenue et encodée dans la langue Crie, ne s'arrête pas au cou, qui représente la frontière du jardin d'Éden et donc la porte d'entrée vers les formes plurielles d'une connaissance corporéisée, alors que la tradition occidentale héritière du judaïsme et, en particulier du christianisme, inscrit cette dualité, qui oppose corps et esprit, bien et mal, nature et culture, à même ses langues vernaculaires¹⁷⁵. Ainsi, lorsque Pésémapéo Bordeleau cite, en prologue à son roman, Highway, c'est à toute une théorie Crie du langage qu'elle fait référence.

Dès lors, avec comme perspective la relation intime et désirante entre le corps et la langue, puis à travers la mise en scène de corps voluptueux, désirables et désirants, le roman *L'amant du lac* donne à lire une représentation érotique des corps féminins et masculins, mais aussi des éléments naturels (le lac notamment), narrant ainsi une critique acerbe d'une pensée colonialiste qui nie la beauté, la sensualité, l'affectivité et l'érotisme du corps, et surtout du corps féminin Autochtone et des corps autres qu'humains. De plus, parce que l'écriture romanesque formule une critique éminemment politique des violences coloniales et genrées, il convient de réfléchir au roman dans ses aspects diégétiques, puis à son écriture, à son énonciation en fait, comme à des « actes esthétiques », une expression que j'emprunte au chercheur Sto:lo Dylan Robinson et à la chercheuse allochtone Keavy Martin dans leur texte « The Body is a Resonant Chamber » présenté en introduction à l'ouvrage collectif *Arts of Engagement* publié en 2016. Pour Robinson et Martin,

¹⁷⁵ Tomson Highway, « Why Cree is the Sexiest of All Languages. » », *op. cit.*

Aesthetic action is here conceived quite broadly to describe how a range of sensory stimuli — image, sound, and movement — have social and political effects through our affective engagements with them. In other words, we are concerned with the ways the TRC [Truth and reconciliation commission] proceedings and artworks related to the Indian residential school system have impact that are felt — whether this is through emotion or sensory experience — and to what degree these impacts result in change.¹⁷⁶

En reprenant la définition à l'autrice et à l'auteur, puis en déplaçant son paradigme hors des représentations artistiques en lien direct avec la Commission de vérité et de réconciliation du Canada et l'héritage des pensionnats, je soutiens que les autrices Autochtones, à travers l'écriture littéraire qui est un acte de création, de désir et d'imagination, à travers lequel se trace et s'affirme la présence des corps, résistent à une pensée coloniale hétéropatriarcale et à des violences multiples, puis l'ébranlent à travers la mise en scène littéraire d'un corps féminin qui bouge et, surtout, dont le mouvement est explicitement sensuel. De plus, en réfléchissant à l'écriture comme acte esthétique, il s'agit non pas de situer le concept sur le plan de la réception, c'est-à-dire d'un acte esthétique qui interviendrait chez la lectrice, mais bien de l'articuler du côté de l'énonciation romanesque. Bien sûr, les œuvres produisent, sur leurs destinatrices, qu'elles soient lectrices, spectatrices ou auditrices, des actes esthétiques, c'est-à-dire que les œuvres affectent et ébranlent; mais ces textes littéraires produisent aussi des actes esthétiques depuis l'intérieur. Ils provoquent, par le truchement d'une esthétique ou d'une poétique qui leur est propre – de mises en scène et de figurations –, un déploiement de l'action et de l'imagination littéraire à l'intérieur du texte même. Je précise que ce que j'entends ici par texte contient tout à la fois les procédés énonciatifs et la diégèse romanesque ou poétique. La rencontre entre le

¹⁷⁶ Dylan Robinson et Keavy Martin, « Introduction: 'The Body is a Resonant Chamber.' », *Arts of Engagement: Taking Aesthetic Action in and beyond the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2016, p. 2.

texte et la lectrice matérialise donc la réunion d'actes esthétiques multiples et multidirectionnels qui, si l'on y réfléchit bien, font intervenir des subjectivités et des agentivités variées (celle de la lectrice, de la narratrice et de l'autrice) et c'est ainsi qu'on y trouve le pouvoir performatif et transformateur, c'est-à-dire cathartique, du littéraire¹⁷⁷. Plus précisément, les littératures Autochtones fondent des espaces complexes sur le plan des agirs esthétiques, et ce à travers la manière dont le corps est mobilisé dans l'écriture et dans ses aspects sensibles et sensuels. Le corps, dans *L'amant du lac*, se réalise dans et à travers la narration ; la narration autorise, en somme, sa corporéisation littéraire. L'écriture érotique de Virginia Pésémapéo Bordeleau est en ce sens exemplaire, et je voudrais maintenant étudier, à partir de passages choisis, la manière dont son roman met en scène et en mouvement les corps, et surtout comment la mise en scène des corps figure, performe et représente le langage. En effet, de concert avec une re-féminisation et une re-érotisation explicites des corps, l'écriture romanesque dévoile un devenir corps du langage et agit dans un devenir langage du corps qui se donne à saisir dans l'acte de lecture.

Bien que le projet de l'autrice, tel que cette dernière l'expose en prologue au roman, soit d'installer son récit dans un temps d'avant les pensionnats¹⁷⁸, revendiquant ainsi une souveraineté temporelle¹⁷⁹ toute singulière, cela ne l'empêche pas d'y insérer une scène d'abus sexuel. En fait, c'est plutôt au récit de deux viols que nous convoque le roman : celui de Waseshkun en début de récit, suivi d'une agression sexuelle subie par Gabriel racontée dans la

¹⁷⁷ Dans *Taking Back Our Spirits*, Jo-Ann Episkew aborde quant à elle la littérature, mais aussi le théâtre, dans son potentiel cathartique, certes, mais de guérison de surcroît : « Indigenous peoples have believed in the healing power of language and stories since time immemorial, and today's Indigenous writers continue to apply this belief to the creation of works of literature and theater in English », écrit-elle.

Jo-Ann Episkew, *op.cit.*, p. 13.

¹⁷⁸ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 9.

¹⁷⁹ Au sujet de la notion de souveraineté temporelle, voir Mark Rifkin, *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*, Duke University Press, 2017.

dernière partie du roman. Pour Sarah Henzi, le choix d'insérer deux récits de viol au travers d'une narration érotique a des conséquences importantes :

[F]irstly, it enables the author to separate the idea of reclaiming sexuality from a history of violence while making it clear that her novel is not about a return to an idyllic, innocent past. [...] Secondly, the rape is staged to represent what sexuality is not about: violence, carnality, and mostly, the highjacking of pleasure and identity.¹⁸⁰

La première scène racontée est celle du viol subi par une jeune femme, Waseshkun, et dont l'agresseur est, selon les mots de la narratrice, une « Robe noire ». La jeune femme, à la suite de l'agression, se retrouve enceinte de l'enfant du missionnaire. La petite, métissée, naîtra et, une fois adulte, donnera à son tour naissance à Wabougouni. Le roman raconte la saga de cette lignée de femmes, d'un héritage transgénérationnel inscrit à la surface des corps féminins. Il donne à lire la transmission du traumatisme, mais principalement le legs de la liberté de l'esprit, de la liberté du corps, de la liberté et de l'agentivité du désir. Malgré la douleur, malgré une violence infligée au corps et à l'esprit de la jeune femme qui, dans le récit est maintenant devenue grand-mère (Waseshkun deviendra Zagkigan Ikwe, la femme du lac, à la suite du viol subi et de la mort de l'agresseur), *L'amant du lac* est une histoire de plaisir et de désir, une histoire de corps en mouvement, de sensibilité et de sensualité. En effet, les corps des trois personnages principaux du roman, celui de Wabougouni (l'Algonquien), celui de Gabriel (le métis) et celui du lac Abitibi emplissent les pages à travers une écriture voluptueuse et enveloppante. C'est à dessein que j'ai choisi le dernier adjectif pour décrire le style de Pésémapéo Bordeleau, car il y a, dans le texte romanesque, une description des ébats sexuels qui résiste à une raison coloniale et

¹⁸⁰ Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignities, and Desire: Aboriginal Women's Writing of Québec », *Québec Studies*, vol. 59, 2015, p. 91.

hétéropatriarcale. J'entends ici une manière d'envisager le corps féminin, mais également le territoire et ses ressources, comme pénétrable, violable et extractible¹⁸¹. Pour Sarah Henzi, dans son commentaire du roman, la sexualité enveloppante, et même dévorante – deux termes qu'elle reprend à une conversation autour de la masculinité et des études de genre entre Sam McKegney et l'autrice Crie Louise Bernice Halfe¹⁸² retranscrite dans l'ouvrage *Masculindians* – résiste à une conception de la sexualité orientée vers la seule pénétration, une pénétration hétérosexuelle dont la pratique relègue le pouvoir au phallus, et donc au genre masculin¹⁸³. La relation amoureuse et sexuelle décrite dans le roman est, au contraire, enveloppante. Le corps de Wabougouni coule. Dans une fluidité habilement décrite, il fond sur le corps de Gabriel, et l'enveloppe entièrement. L'utilisation d'un vocabulaire associé à l'eau, en lien étroit avec la figure du lac, en témoigne, notamment dans le passage suivant :

L'amante était belle, magnifique de rondeurs et de creux au-dessus du bassin qui ondulait, telle une source autour d'un rocher. Elle était grande, aussi grande que lui, avec des chevilles et des poignets fins, une ossature délicate. Elle coulait sur lui tendre et vive en même temps, sinieuse, une algue dansante au fond du lac; elle absorbait sa force ardente avec patience, avec dévouement, avec ferveur. Son visage était dans l'ombre, sa chevelure dansait sous les vagues de son mouvement. [... Son amant] respira son odeur fraîche pareille à celle de la pluie sur l'herbe au matin quand les rayons du soleil aspirent cette eau pour éponger la terre.¹⁸⁴

¹⁸¹ Andrea Smith écrit en effet que « It is through sexual violence that a colonizing group attempts to render a colonized people inherently rapable, their lands inherently invadable, and their resources inherently extractable. » (Andrea Smith, « The Heteronormativity of Colonialism », *op. cit.*, p. 57.)

¹⁸² Sam McKegney, *Masculindians: Conversations about Indigenous Manhood*, University of Manitoba Press, 2014, p. 49.

¹⁸³ Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignties, and Desire », *loc. cit.*, p. 92.

¹⁸⁴ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 31-32.

Dans l'extrait, comme dans le roman dans son ensemble, le souffle de la narration emprunte ses codes au genre de l'érotisme littéraire. Or, alors que les règles du genre sont bouleversées par des décisions formelles, c'est aussi une subversion du colonialisme et de ses manifestations genrées qui est opérée par l'entremise des scènes les plus sexuellement explicites du roman.

Sur le plan formel, l'écriture suspend la jouissance de la lectrice à travers une syntaxe coulante, une écriture liquide qui mime les mouvements du lac par ses accumulations, ses retours et ses dérives. Selon la traductrice et professeure de traductologie Pier-Pascale Boulanger, qui étudie la sémiologie érotique, « le schéma narratif du texte érotique sous-tendu par la séquence rencontre-séduction-coït, ressemble [...] à un tracé cardiographique ponctué de phrases ascendantes prononcées¹⁸⁵ ». À la lecture du roman de Pésémapéo Bordeleau, je veux ajouter à cette idée d'un tracé cardiographique, qui mène le texte érotique à sa « visée avouée : exciter le lecteur¹⁸⁶ », une proposition selon laquelle la narration installe un tracé qui se situe entre le cardiographique, c'est-à-dire calqué sur les mouvements du corps, et le cartographique, qui lui fait appel aux ondulations naturelles du lac. En ce sens, par l'entremise d'une syntaxe que je qualifie de coulante, telles les courbes de niveau sur une carte, d'une syntaxe se mouvant aux mouvements du lac et des corps, s'opère une forme de (re)cartographie¹⁸⁷ et de (re)corporéisation à la fois de la sexualité et de l'érotisme littéraire. De plus, parmi les choix narratifs qui ouvrent le roman et son genre de prédilection à la subversion, je note, dans un premier temps, celui de la mise en scène littéraire du territoire en tant que personnage¹⁸⁸ prenant part à l'éloge de la

¹⁸⁵ Pier-Pascale Boulanger, « La sémiologie du texte érotique », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 29, n° 2-3, 2009, p. 103.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸⁷ J'emploie ce mot à la suite de Mishuana Goeman et de son concept de *(re)mapping*. Mishuana Goeman, *Mark my Words: Native Women Mapping our Nations*, U of Minnesota Press, 2013.

¹⁸⁸ Hilary Walton, « Un lac comme personnage principal? Une étude de la volonté et de l'esprit du lac Abitibi dans L'amant du lac de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *Voix Plurielles*, vol. 16, n° 1, 2019, p. 17-29.

sexualité, mais aussi prenant part à la vengeance sur le missionnaire, une mise en scène qui résiste à une représentation hétéronormative de la sexualité, voire aux codes littéraires d'une sexualité homosexuelle. Pésémapéo Bordeleau dépasse ainsi les catégories du genre littéraire « au nombre [desquelles] se trouvent la défloration (hétérosexuelle, gaie et saphique), la domination sadomasochiste, le fétichisme de jambes et de pieds, le couple exhibitionniste, la séduction de jeunes femmes et le coït hétérosexuel, gai, saphique et transgenre.¹⁸⁹ » Elle dépasse ces codes à travers une représentation non anthropocentriste des relations charnelles. En second lieu, il convient de considérer le choix de l'autrice, simple, mais absolument important, de représenter, dans une action érotique, des personnages Autochtones qui accèdent pleinement à la sexualité dans un contexte de colonisation. Présenter des corps Autochtones qui jouissent, c'est placer ces corps dans un territoire romanesque inattendu en refusant les attentes coloniales et, avec elles, les figures stéréotypées de la femme Autochtone dont le continuum des représentations est, encore à l'heure actuelle, trop souvent réduit aux figures de la « princesse indienne » et de la « squaw »¹⁹⁰. Mon emploi, dans ce contexte, des termes *attente* et *inattendu est* motivé par la définition produite par Philip Deloria dans son ouvrage *Indians in Unexpected Places*. L'intellectuel d'origine Dakota écrit :

When you encounter the word *expectation* in this book, I want you to read it as a shorthand for the dense economies of meaning, representation, and act that have inflected both American culture writ large and

¹⁸⁹ Pier-Pascale Boulanger, *loc. cit.*, p. 105.

¹⁹⁰ À cet effet, je renvoie la lectrice à l'ouvrage de Janice Acoose, *Iskwewak kah'ki yaw ni wahkomakanak: Neither Indian Princesses nor Easy Squaws*, et en particulier au second chapitre « Literature, Stereotypes, and Cultural Attitudes ». Dans ce chapitre, Acoose écrit qu'avant l'établissement d'un corpus de littératures Autochtones écrit par des femmes Autochtones, « women were represented in Canadian and American literature between the polemical and stereotypical images of the "Indian" princess — an extension of the noble savage — and the easy squaw — a contemporary distortion of the squaw drudge. These literary representations create very powerful images that perpetuate stereotypes and, more importantly — as is apparent in the growing numbers of missing and murdered women in Canada — foster dangerous cultural attitudes that condone violence against Indigenous women. » (p. 31-32)

individuals, both Indian and non-Indian. I would like for you to think of expectations in terms of the colonial and imperial relations of power and domination existing between Indian people and the United States. You might see in expectation the ways in which popular culture works to produce — and sometimes to compromise — racism and misogyny. And I would, finally, like you to distinguish between the anomalous, which reinforces expectations, and the unexpected, which resists categorization and, thereby, questions expectation itself.¹⁹¹

Le roman *L'amant du lac* fait précisément cela : il résiste aux catégorisations et il remet en question les attentes coloniales liées à la sexualité, répondant ainsi, entre autres, à l'appel que fait Kateri Akiwenzie-Damm dans « Erotica, Indigenous Style¹⁹² ».

Ainsi, en liant ensemble les plans formel et diégétique, l'on peut comprendre avec plus d'acuité comment la personnage (Wabougouni) est liée au territoire. Elle est le lac qui fond sur l'amant : elle en est la corporéisation, et cela est traduit par l'utilisation du langage narratif, d'une syntaxe particulière et d'un choix précis de vocabulaire par lequel décrire la personnage et ses actions. À travers la représentation de la personnage, une sexualité belle, libre, féminine et décolonisée s'écrit dans le texte. J'insiste toutefois pour dire que le lac ne doit pas être envisagé comme une métaphore du corps féminin. Bien sûr, les figures de style employées par l'autrice pour décrire le corps féminin sont ouvertement métaphoriques, et le genre du roman érotique appelle à cette prolifération de la figure de style qui, dans le cas qui m'intéresse, se répète à travers la mobilisation du champ sémantique de l'eau. De même, les figures qui représentent le lac font-elles jouer des éléments du corps féminin; pourtant, c'est une relation épistémique qui s'écrit entre le corps et le lac, et celle-ci n'a pas partie liée avec la métaphore en tant que cette

¹⁹¹ Philip Joseph Deloria, *Indians in Unexpected Places*, vol. 28, University Press of Kansas Lawrence, 2004, p. 11.

¹⁹² Kateri Akiwenzie-Damm, « Erotica: Indigenous Style », *op.cit.*; Kateri Akiwenzie-Damm, *Without Reservation: Indigenous Erotica*, Wiarton, Kegedonce Press, 2003.

dernière produirait un déplacement de la signification. Ce que je décris ici concerne le statut philosophique du langage dans le roman, dans le sens de Gerald Vizenor, pour qui « metaphors create a sense of presence by imagination¹⁹³ ». En réfléchissant à cette conception de la métaphore, il convient alors d'envisager le corps et le lac selon une *relation* qui abolit la hiérarchie promue par la pensée occidentale dans laquelle l'humain serait placé au sommet de la pyramide. Le corps et le lac appartiennent ainsi à une toile à l'intérieur de laquelle se configurent des réseaux de relations. C'est ainsi que Daniel Heath Justice aborde la notion de *kinship* dans ses travaux, en mettant en relief l'importance fondamentale d'une pensée relationnelle dans l'étude des littératures Autochtones¹⁹⁴. Ainsi, le roman *L'amant du lac* ne présente pas une vision anthropomorphiste du lac, comme le suggère Isabella Huberman¹⁹⁵ lorsqu'elle emploie le terme dans son analyse minutieuse du texte, c'est-à-dire qui prendrait les traits d'une femme, ni même la femme ne prendrait-elle les traits de l'eau. Plutôt, le roman donne à lire une interrelation intime des corps et des éléments naturels qui ne s'articule pas comme la seule redistribution des caractéristiques de l'un à l'autre. La relation amoureuse qu'entretiendra Gabriel avec le lac n'est pas l'analogie d'une relation charnelle avec Wabougouni. Le lac, avec une subjectivité et un pouvoir d'agir qui lui est propre, fait bien l'amour à Gabriel comme le fait l'Algonquine. De plus, si l'on considère, à la suite de Lee Maracle et de Andrea Smith, les violences coloniales comme des violences genrées qui se gravent sur le corps des femmes, le dénigrent et l'abjectent en retirant aux femmes leur féminité, leur humanité et, donc, la fonction désirante et la beauté

¹⁹³ Gerald Robert Vizenor, *Native Liberty: Natural Reason and Cultural Survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009, p. 91.

¹⁹⁴ Daniel Heath Justice, « 'Go Away, Water!' », *loc. cit.*; Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, *op. cit.*

¹⁹⁵ Isabella Huberman, « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », PhD Thesis, University of Toronto, 2019, f. 97.

sensuelle, le traitement textuel de l'érotisme dans le roman de Pésémapéo Bordeleau est un pied de nez à une rhétorique coloniale genrée et violente qui a trouvé son expression la plus totale, comme mentionné plus haut, dans l'expérience des pensionnats. Une expérience que l'autrice choisit de placer, significativement, comme postérieure à son récit, sans pour autant inscrire cette histoire dans un temps d'avant la colonisation.

Pésémapéo Bordeleau, à même son écriture, réinvestit donc l'espace érotisé du corps et du territoire, puis l'offre à la lectrice à travers le récit d'un legs dont la généalogie va de Zagkigan Ikwè à Wabougouni, puis à l'enfant à naître. Un récit dont la filiation est liée, elle aussi, à l'élément liquide. Cette liquéfaction de la filiation est palpable dans un passage dont la voix narrative est cédée à Zagkigan Ikwè :

Ainsi, va ainsi, ma petite-fille... Aime, sois aimée par la beauté, vibre par les fibres de ton corps, par la jeunesse des corps, sois bénie, toi ma bien-aimée ! Sois aimée par cet homme que le lac aime. Cet Appittippi, pur et droit comme les pins sur nos terres, tu sauras ce qu'est le plaisir qui monte des profondeurs de la chair, qui s'enroule en ton ventre comme une algue autour de la pagaie, qui se déchire, qui se répand pour poursuivre son chemin, au-delà des courants où se jettent les poissons les plus rapides. Sois celle que l'amour conduira jusqu'au fleuve de l'oubli... sois celle qui arrachera de notre lignée le noir souvenir de cet homme dont tu portes la couleur sur tes cheveux, qui me rappellent chaque jour la mort de mon désir et de ma beauté. Transpose en l'enfant que tu portes le désir, le goût de vivre, de sourire, de rire, de jouir ! Car ce sera une fille.¹⁹⁶

Le vocabulaire marin occupe le texte en entier. L'amour, la sexualité, la liberté, de même que la filiation entre les femmes sont constamment décrits dans un langage qui renvoie à la figure du lac. Il y a un devenir territoire du corps en même temps qu'un devenir corps du territoire qui se

¹⁹⁶ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 43-44.

matérialise dans le texte autour de l'élément liquide. Difficile dès lors de véritablement distinguer ce qui est corps et ce qui est territoire, tant la relation intime entre les deux est finement décrite, habilement créée au sein de l'écriture romanesque. De fait, la relation amoureuse et érotique entre Gabriel et Wabougouni, puis entre le Lac Abitibi et Gabriel, de même que la relation entre Wabougouni et l'eau, se dessinent en une grammaire sensuelle, tantôt en un langage exclusivement corporel, tantôt à travers l'établissement d'une relation intime entre la langue Autochtone et le corps des amants.

Gabriel se sentait troublé par l'attraction qui soudait son corps au sien [celui de Wabougouni]. Le langage des mains exprimait davantage que leur pauvre vocabulaire qu'ils enrichissaient par des gestes et des regards complices. De nouveau, elle s'amusa avec lui, énuméra des mots étranges en touchant les parties de son corps, tête, yeux, bouche, nez, seins, épaules, bras, jambes, fesses, sexe.¹⁹⁷

C'est la langue de Wabougouni, l'Algonquin, qui trace le corps de Gabriel, qui le dit, fait sens de sa matérialité. La langue est, en ce sens, continuellement ramenée, par et dans l'écriture, à l'élément liquide, comme si le langage était lui-même une source d'eau puisée du territoire, comme s'il se matérialisait sous les traits corporels de « l'amante liquide¹⁹⁸ »; tantôt le corps de la femme, tantôt celui du lac Abitibi. Ceci dit, la corporalité langagière dans *L'amant du lac* se donne aussi à lire explicitement. La langue occupe, en effet, les scènes sexuelles, rendant ainsi au corps ses écritures et ses sonorités, à la langue ses formes organiques et liquides.

Il [Gabriel] était torse nu. Ses muscles roulaient sous l'épiderme mince. Les enfants, curieux, étaient attroupés autour et jacassaient entre eux en algonquin. Il les écoutait mine de rien, intériorisait le rythme de la langue, ses *ondoiments* ou sa course précipitée pleine de la lettre K, les Z,

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 34.

l'absence du R, ses arêtes aussi, ses criaillements de corbeau en colère. Les petits se chamaillaient.

Puis, malgré elle, les pensées de Wabougouni se dirigèrent vers les lendemains sans lui, quand son lit serait un désert, plein de son absence, de son silence, vide de ses mains, de sa bouche, de son sexe, de la plénitude de son corps. Sa joie se désintégra, tomba en miettes. À sa place, la peur, la perte, la douleur. Il était là depuis plusieurs jours, ne semblait pas empressé de partir, vivait leurs nuits dans le désir des sens et des mots. Il parlait, prenait des notes dans son carnet, demandait des précisions sur ses mots à elle, disait des phrases qu'elle reprenait pour corriger, ou pour apprendre. Parfois son regard sur elle devenait tendre et *sa voix pleine de fièvre coulait, tel un filet d'eau dans la source*, un galop du vent dans les feuilles, *coup de l'aile du martin-pêcheur sur l'eau du lac*. Elle ressentait le sens des mots sans les comprendre; ils la troublaient, hérissaient sa chair qui appelait le soyeux de ses caresses. Savait-elle qu'il lui soufflait des verbes pour l'envelopper de son désir?¹⁹⁹

Dans ce passage, le désir se présente dans ses aspects corporels et sexuels, certes, mais langagiers de surcroît. C'est à un double désir inscrit dans les sens, un double désir des sens, que nous avons affaire : à la fois sémantique et corporel, allant de l'un à l'autre dans un mouvement fluide comme les « ondoiements » de la langue, d'une langue qui réside dans la voix liquide, « tel un filet d'eau dans la source », de Gabriel. Une voix dont les adjectifs, dans son passage, empruntent à ceux utilisés précédemment pour décrire le corps de l'Algonquine. L'ambiguïté de l'expression dans l'extrait cité laisse place à la fluidité et à l'impossible dissociation des corps et des langues. « [S]es mots à elle » témoignent à la fois des mots prononcés dans la langue Algonquine et des mots tracés par Wabougouni avec son corps se courbant sous le plaisir et la jouissance, un plaisir et une jouissance liés au langage, au langage liquide de Gabriel. À travers la reprise du champ sémantique de l'eau qui file la métaphore principale du roman, la narration lie ensemble les corps de Gabriel et de Wabougouni, la langue de l'un avec le corps de l'autre.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 46-47. Je souligne.

L'on se rappelle en effet la description des ébats amoureux et la manière dont le corps de la femme coulait et fondait en enveloppant celui de l'amant. Même la langue française de Gabriel acquiert donc une sensibilité liquide au contact de la langue et du territoire Algonquins, au contact des corps également, celui de la femme et celui du lac Abitibi. Puis, le désir des corps se trame en un mouvement du langage. La langue se meut à travers ses verbes qui disent le désir, le matérialisent, alors que ceux-ci prennent la forme d'enveloppes charnelles entourant le désir. Les mots échangés, tantôt dans la langue de Gabriel, le français, tantôt dans la langue de Wabougouni, l'Algonquin, représentent les savoirs de l'un et de l'autre. Non pas les connaissances acquises par les sujets; plutôt, les langues et leurs mots donnent accès, au travers du roman, à une connaissance des corps, puis à une connaissance rendue possible par le corps. Les mots de Gabriel, par exemple, tiennent lieu de sa corporalité propre :

Elle le sentait libre, cet homme, ce métis avec ses mots pleins de lui-même. Il était libre en dedans grâce à ces sons qui emplissaient sa bouche et qu'il déclamaient avec ferveur, extraits de son carnet comme des signes secrets et impénétrables. Lui-même, malgré sa présence chaude, demeurait une énigme, enveloppé dans un mystère insondable. Parfois dans le lit, nu, il regardait les papiers en parlant à voix basse. Elle avait l'intuition que si elle avait su déchiffrer les transcriptions, la lumière se lèverait sur lui; elle prendrait ses mots couchés sur le papier, les glisserait entre ses dents d'abord, dans sa bouche ensuite, les tournerait sur sa langue, les avalerait avec sa salive. Il la nourrirait de son essence à lui, la conforteraient de leur douceur la remueraient de leur tendresse; ils remonteraient de son sein et elle lui redonnerait en baisers sauvages et fougueux. Parfois il sortait de son sac une petite bouteille d'eau noire et un bâton auquel il ajoutait une pointe. De l'encre de chine. Puis il traçait des lignes à mains levées, sans hésiter. Elle voulait savoir.²⁰⁰

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 59.

Le passage présente une volonté de savoir, celle de Wabougouni. Une volonté de savoir qui est à la fois amoureuse et érotique; elle voudrait connaître le tout du corps de son amant et ainsi atteindre un savoir, voire des savoirs complètement incarnés, corporéifiés. Cette volonté s'articule ensuite par le langage en même temps qu'elle articule une conception corporelle du langage. C'est dans le langage et l'écriture, les mots inscrits sur le papier du carnet de notes de Gabriel, que s'étaye un désir épistémologique.

Je reconnais que cette expression, celle d'un désir épistémologique, et encore plus celle d'une « volonté de savoir », est fortement connotée par la pensée de Michel Foucault et par le premier tome de son *Histoire de la sexualité*²⁰¹. Malgré cela, c'est à dessein que j'emploie l'expression ici en déplaçant la formulation qui se trouve à la toute fin de l'extrait cité du roman de Pésémapéo Bordeleau. Bien entendu, même si je choisis de conserver cette formulation, il faut aborder la volonté de savoir, telle qu'elle est présentée dans le roman, de manière différente de celle décrite par le philosophe dans ses travaux. Selon Foucault, la sexualité, notamment dans ses pratiques « déviantes » — toutes pratiques finalement qui ne correspondraient pas à la sexualité procréative du couple hétérosexuel — est produite par les discours qui tentent de saisir le tout de la vérité du sexe. C'est la volonté de savoir des institutions, des écoles, de l'Église, de l'institution médicale et psychiatrique, qu'étudie le philosophe français ; un véritable désir de tout dire de la sexualité, voire de dire le tout de la sexualité, pour ainsi mieux la prescrire, la sonder, la catégoriser, bref, la surveiller et la contrôler. En effet, l'hypothèse soutenue par Foucault s'oppose aux lieux communs autour d'une répression du sexe qui apparaîtrait, toujours selon l'auteur, autour du 17^e siècle. Plutôt, Foucault cherche à démontrer comment, par une

²⁰¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, volume 1: La volonté de savoir*, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

prolifération des discours, la société occidentale n'aurait pas, dans l'économie de son discours à elle, réprimé les pratiques sexuelles, et de quelle manière le contrôle exercé sur elles serait produit par les dispositifs discursifs qui, au contraire, multiplient les dires du sexe. Les pensionnats, dans lesquels la sexualité des enfants et des adolescents Autochtones est à la fois réprimée et mise en discours par les représentants du clergé et de l'école²⁰², incarne pleinement ce que Foucault désigne comme des dispositifs discursifs du pouvoir, un pouvoir qu'il faut comprendre, nous dit l'auteur, non pas comme étant unique, mais bien comme une pluralité de rapports de force agissant au sein des institutions²⁰³. En effet, Foucault écrit, dans son *Histoire de la sexualité*, que « [l]e pouvoir qui, ainsi, prend en charge la sexualité, se met en devoir de frôler les corps; il les caresse des yeux, il en intensifie des régions, il électrise des surfaces; il dramatise des moments troubles²⁰⁴ ». Et ce pouvoir qui « prend à bras-le-corps le corps sexuel²⁰⁵ » me semble prendre tout son sens dans l'expérience traumatique du pensionnat et des nombreux récits d'agressions sexuelles qui rendent compte de cette expérience. C'est par la mise en discours du sexe par les figures d'autorité représentantes du pouvoir colonial en place que s'impose sur les enfants Autochtones une honte du corps en même temps qu'une honte de la langue maternelle qui se voit, elle, interdite de discours au sein des institutions scolaires que sont les pensionnats. Il n'est pas rare de lire, dans les récits de pensionnat, une description à la fois

²⁰² Avec cet énoncé, je pense surtout au texte *Geniesh : An Indian Girlhood* de Jane Willis (maintenant Pachano). Dans le récit autobiographique dans lequel la narratrice raconte son expérience intime du pensionnat, le corps des jeunes filles est constamment épié, discuté. Que ce soit les pratiques menstruelles, le nettoyage du corps ou l'imposition du discours d'une possible vie sexuelle sur des jeunes filles et l'inscription d'une honte à cet effet, les discours autour du sexe sont omniprésents dans le texte et rendent compte de cette volonté de savoir, mais surtout de cette volonté de contrôle des corps par les discours. Le corps féminin, celui des enfants, est abjecté de concert avec ses fonctions reproductrices. Cette rhétorique coloniale témoigne du désir à la fois d'assimilation de l'État canadien, puis d'éradication des populations autochtones. Voir : Jane Pachano (Willis), *Geniesh: An Indian Girlhood*, Toronto, New Press, 1973.

²⁰³ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 122.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁵ *Ibid.*

des violences physiques, parfois sexuelles, et des violences à l'endroit de la langue – l'extrait de *Path with No Moccasins* de Shirley Cheechoo présenté en introduction en est un exemple éloquent.

En somme, ce qu'il m'importe d'exposer ici en passant par Michel Foucault, c'est que les volontés de savoir étudiées par le philosophe et mises en scène par la romancière correspondent en fait à deux instances discursives irréconciliables, à des manières de savoir parallèles. D'un côté, il y aurait un désir de connaître le tout de la sexualité et du langage, c'est-à-dire un discours « savant », religieux et étatique qui s'écrit *sur* les corps et *sur* les langues Autochtones en les recouvrant. D'un autre côté, il y aurait un savoir provenant du/des corps, une volonté manifeste de pratiquer ce savoir et avec lui celui des langues, de pratiquer le langage comme un savoir. Les mots et avec eux les savoirs sont donc, dans *L'amant du lac*, désirants et désirables, et donnent à saisir les éléments d'une épistémologie corporelle personnelle. Qui plus est, d'un rapport au corps et aux savoirs qui ne serait pas teinté de l'expérience du pensionnat, une expérience qui, sans appartenir à la temporalité de la narration, concerne le temps de l'écriture qui ne peut s'affranchir complètement de cette histoire coloniale sinon justement par le recourt à l'imagination littéraire. Wabougouni voudrait mettre dans sa bouche les mots de Gabriel pour mieux sentir et mieux comprendre, pour mieux connaître par son corps à elle la grammaire organique de son amant : « Alors elle l'aima intensément, les signes entrèrent en elle.²⁰⁶ » Dans ce passage, le corps se présente avec son potentiel sémiotique : le corps entre en elle et trace un langage, non pas un langage qui s'écrit *sur* les corps²⁰⁷ – comme un outil de contrôle, en une langue violente qui imposerait sa domination à même le corps, se gravant sur

²⁰⁶ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 61.

²⁰⁷ C'est à Michel de Certeau que je pense ici, et à son texte « Des outils pour écrire le corps », publié la première fois en 1979 dans la revue *Traverses*. (Michel De Certeau, « Des outils pour écrire le corps », *Traverses*, vol. 14, n° 15, 1979, p. 3–14.)

lui –, mais une langue qui entre en soi pour en donner à saisir toutes les singularités, toutes les possibilités, les savoirs véhiculés et auxquels le corps peut accéder pleinement. Et, contrairement à l'acte de « graver sur lui », un langage qui dévoile ses secrets depuis l'intérieur ne s'inscrit pas *sur* le corps, plutôt il en devient partie intégrante. Ainsi, le roman *L'amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau est bien plus qu'un roman érotique dans lequel les corps, (re)érotisés, apparaissent souverains : à travers la mise en scène intime du(des) corps, du langage et du territoire, c'est à un devenir langage du corps et devenir corps du langage que nous convie l'autrice. En reliant ainsi le corps à la langue, l'écriture résiste à l'hégémonie de la langue française coloniale en même temps qu'elle réinscrit les corps Autochtones au sein du territoire narratif : les corps et les langues, les corps-langues, deviennent liquides jusqu'à se confondre avec le lac Abitibi, jusqu'à entrer en relation érotique avec lui. En conséquence, le roman recrée une philosophie et réclame les épistémologies du langage dans lesquelles la relation sensible entre le corps, la langue et le territoire est refondée, réélaborée, et ainsi, par l'entremise de son écriture érotique, Virginia Pésémapéo Bordeleau imagine et génère un lien langagier et littéraire au monde sensible.

Raison naturelle et corporalité langagière dans l'écriture de Kateri Akiwenzie-Damm

De façon similaire à la corporéisation du langage qui est à l'œuvre dans le roman de Pésémapéo Bordeleau, dans le recueil de nouvelles *The Stone Collection* de l'écrivaine Anishinaabe Kateri Akiwenzie-Damm, il y a tout à la fois une érotique du langage qui se met en scène et une écriture corporelle qui est représentée et affirmée dans la narration ; une mise en acte, par

l'écriture, une création et une élaboration littéraire d'une grammaire du corps. À travers une lecture sensible de la nouvelle « The Blackbird Cage », une lecture qui prend en compte les affects et les sensibilités corporelles du texte, je propose de réfléchir à la manière dont le texte présente un devenir langage du corps à même l'écriture. Je veux aussi penser à la manière dont le devenir corps du langage appelle une réflexion au sujet de la raison naturelle dans le texte d'Akiwenzie-Damm. Dans cette nouvelle en particulier, la création d'un nouveau langage à partir du corps trouve sa signification précise à travers les procédés d'une écoute attentive. Dans un premier temps, d'une écoute dont la narration rend compte par l'entremise des personnages du récit, puis, dans un second temps, à travers la trace écrite de ce langage qui se présente dans l'économie textuelle. Or, avant d'analyser dans le détail cet extrait du recueil, je voudrais discuter brièvement du projet de livre dans son ensemble, car celui-ci développe une réflexion importante au sujet du statut du littéraire. Le recueil pense la manière, en fait, dont les littératures Autochtones peuvent être considérées comme les véhicules et les lieux d'inscription de savoirs multiples et complexes. D'emblée, l'assemblage des récits du recueil est décrit sous l'apparence d'une collection géologique, comme le rassemblement de différentes pierres — des cailloux, des galets, des roches, puis des coquillages — trouvées sur le territoire et organisées dans l'espace matériel et narratif du livre. Le titre du recueil, *The Stone Collection*, indique déjà la forme choisie pour présenter les divers récits.

Chaque nouvelle est le récit d'une pierre singulière, à la fois une histoire contenue et transmise par elle. Comme si la lectrice se promenait sur le territoire, y recueillait des pierres et, par un contact avec elles, en activait la mémoire narrative. Aux pierres correspondent en ce sens des mémoires diverses, celles de l'esprit, de la peau et des muscles. Dans l'introduction au recueil, on peut lire les mots suivants :

The shore, as far as you can see, is covered in stones. You imagine each one is a story she has told to other listeners on other bike rides, other walks. Then stopping, stooping, you scoop up a handful of stones, pebbles, shells. As you let them sift through your fingers, you notice one, a little different from the rest. You notice its texture, imagining forces of energy to form this solid piece of earth. You notice how the movement of the waves has worn the rough edges smooth, how the stone is solid in your hand and soft against your skin. Clutching it in your palm, you feel its energy pulsing into your flesh, and it becomes part of your memory, your mind memory, skin memory, muscle memory.²⁰⁸

Dès ces lignes, se trouve décrite une fonction de la littérature déclinée ensuite dans l'ensemble du recueil : la pensée littéraire, qui est aussi une pensée minérale, est présentée comme une mémoire du corps en même temps que du territoire. Ainsi, la narratrice, dans cette introduction, offre à sa lectrice, interpellée directement dans une écriture à la seconde personne, un accès privilégié aux clés d'interprétation des textes à venir. Par cette entremise, la lectrice, accompagnée de la voix narrative, est moins invitée à (re)produire un simple acte de décodage ou de déchiffrement du texte, que d'aller à la rencontre, au fil de chacun des récits, des pièces d'une *collection*²⁰⁹ géologique. L'intellectualité reste nécessaire tout en appelant à une corporalité. L'invitation à la lecture est donc une invitation à la sensibilité, à s'engager dans la lecture à la fois intellectuellement, affectivement et corporellement, de sorte à saisir des *savoirs ressentis (felt knowledges)*, pour reprendre l'expression de Dian Million, dont les travaux ont été abordés dans le chapitre précédent. C'est donc en touchant les pierres, en les caressant, en les laissant glisser entre ses doigts que la lectrice en réactive les mémoires.

²⁰⁸ Kateri Akiwenzie-Damm, *The Stone Collection*, Highwater Press, coll. « The Debwe Series », 2015, p. 3.

²⁰⁹ Je place le mot en italique ici pour marquer son double usage dans ce contexte précisément. En français, je souligne directement l'idée d'une collection géologique, puis, en anglais, je souligne l'usage de « collection of poetry/stories ».

Dès lors, la conception du récit présentée en ouverture du recueil appelle à la sensibilité sous toutes ses formes. De plus, en associant les récits aux pierres, Akiwenzie-Damm subvertit à la fois le geste littéraire, à tout le moins la littérature comprise comme produit de la culture, en lui attribuant une naturalité minérale, un peu à la manière des bâtons à message laissé par les Innus sur le territoire afin de marquer leur passage, ces bâtons que l'on peu associer à une forme de littérature naturelle²¹⁰. Dans la même perspective, l'autrice propose une alternative critique aux dispositifs expographiques que l'on retrouve par exemple dans les musées d'histoire naturelle, où les pierres sont présentées comme de vulgaires objets, où elles sont décontextualisées, dénarrativisées, en tous les cas, déterritorialisées. Avec *The Stone Collection*, Akiwenzie-Damm propose une réflexion sur la narrativité minérale et fait valoir l'agentivité et la souveraineté narrative des pierres. Si les pierres contiennent effectivement des récits, elles agissent comme les différentes itérations d'une pensée, qu'il faut aussi comprendre comme une énergie qui est décrite comme étant créative et procréative²¹¹, et témoigne à la fois d'une conception de l'érotisme et de la littérature. Dans le recueil étudié ici, l'imagination littéraire se trouve donc encapsulée dans les pierres, en même temps qu'en ces pierres se trouvent écrites les possibilités de la création et de l'imagination littéraire comme une énergie qui se déploie au croisement du spirituel et du sensible. De plus, la présentation et la représentation des pierres dans le texte sont des matérialisations du langage : à l'intérieur des pierres et à travers elles se trouvent emmagasinés les souvenirs et les mémoires de l'esprit comme celles du corps. Ces mémoires doivent, de plus, être envisagées comme participant du présent et, en ce sens, d'une forme de résurgence narrative. En touchant les pierres, la lectrice en active les mémoires, certes,

²¹⁰ Joséphine Bacon, *op. cit.*

²¹¹ Kateri Akiwensie-Damm, *op. cit.*

mais elle participe elle aussi de cette mémoire : son corps propre devient une nouvelle couche mémorielle qui s'ajoute aux strates géologiques et narratives contenues dans les minéraux. Le récit qui se donne à lire lors de la saisie de la pierre l'est donc au présent : il témoigne d'une mémoire, essentiellement d'un passé, mais cette mémoire et ce passé, lorsque réactivés par le corps, se réécrivent au présent et envisagent un futur.

La manière d'Akiwenzie-Damm de présenter les textes comme des minéraux habilement disposés dans une collection géologique réinscrite sur le territoire et qui, une fois saisis, réactualisent une énergie narrative, informe le statut du littéraire et du langage pour l'autrice. J'ai mentionné plus haut dans ce chapitre, lorsque j'ai abordé le roman de Pésémapéo Bordeleau, que plusieurs langues Autochtones ne différencient pas, dans leurs structures grammaticales, les genres du masculin et du féminin. Or, il y a contenu dans ces langues (le Cri, l'Anishinaabemowin et l'Innu-aimun, entre autres) une organisation fondamentale qu'il faut noter. Ces langues distinguent l'animé de l'inanimé et encapsulent ainsi une pensée du monde qui ne correspond pas à la pensée occidentale. Sont animés des éléments naturels, certes, les arbres, l'eau, les pierres, les animaux bien sûr, mais aussi d'autres éléments encore qui n'ont pas été façonnés par l'humaine. Ceci étant, humaines, animaux et matières naturelles, ici les pierres, appartiennent à un même plan, un même monde, et partagent un langage commun du corps et du territoire. Les pierres sont des êtres animés d'un mouvement, d'une pensée, d'une mémoire, d'une subjectivité et d'une agentivité. En conséquence, l'aspect holistique et relationnel des pensées Autochtones se donne à comprendre à même la structure des langues²¹².

²¹² La chercheuse Anishinaabe Margaret Noodin dédie tout un livre à cette question. Dans *Bawaajimo : A Dialect of Dreams in Anishinaabe Language and Literature*, elle propose une méthodologie des études littéraires ancrée dans la structure de la langue Anishinaabe. Margaret Noodin, *Bawaajimo: A Dialect of Dreams in Anishinaabe Language and Literature*, Michigan State University Press, 2014.

Il est par ailleurs pertinent de voir comment cette vision du monde inscrite dans la langue est également partagée dans la culture linguistique Innue. En effet, dans le cadre d'une lettre adressée à l'écrivain canadien Deni Ellis Béchard et publiée dans le recueil épistolaire *Kuei, je te salue : Conversations sur le racisme*, la poète et activiste Innue Natasha Kanapé Fontaine choisit, elle aussi, l'exemple des pierres lorsqu'elle aborde les règles singulières de sa langue maternelle :

Distinguer les sujets animés des sujets inanimés, c'est donc savoir reconnaître ce qui [...] est naturel de ce qui est artificiel. Ce qui provient directement de l'environnement de ce qui a été transformé par la main de l'homme [...] le caillou est un être vivant. Pour nous, la pierre est un être d'un grand savoir. On sait tous qu'il s'agit d'un élément forgé par la nature il y a des millions, si ce n'est des milliards d'années. Ce qui nous précède et survit au temps est donc porteur d'une grande mémoire. Par exemple, les rochers se souviennent du passage de Samuel de Champlain dans le fleuve St-Laurent, au début du XVIIe siècle, ou ils nous racontent en silence le massacre de Wounded Knee, aux États-Unis, à la fin du XIXe siècle. Tu vois, même les langues savent parler aux êtres humains. Je crois que nos langues, qui ont été forgées par les territoires de notre Amérique du Nord, pourront contribuer à ce que l'empathie fasse à nouveau partie du langage courant.²¹³

Selon la chercheuse féministe et spécialiste des littératures Autochtones francophones Joëlle Papillon, ce passage témoigne du lien d'interdépendance essentiel que les Premières Nations entretiennent avec leur territoire²¹⁴. Dans son article « Repenser les rapports entre humains et nature : visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », Papillon critique la récupération réductrice, voire essentialisante, des discours critiques allochtones sur les récits

²¹³ Deni Ellis Béchard et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, Les Éditions Écosociété, 2016, p. 67.

²¹⁴ Joëlle Papillon, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *Quebec Studies*, n° 63, 2017, p. 71.

des Premières Nations dans lesquels la relation intrinsèque entre le corps et la nature se trouve mise au premier plan. Elle écrit en effet que

si les chercheur.e.s allochtones prenaient la peine de se familiariser avec les théories autochtones sur la place de l'humain dans la nature, ils et elles se rendraient compte que la naïveté qu'on prête parfois à ces idées n'est pas dans les récits, mais vient plutôt d'une lecture superficielle et souvent fautive des œuvres littéraires, philosophiques, et politiques autochtones.²¹⁵

Non seulement suis-je d'accord avec la critique formulée par Joëlle Papillon ici, je conçois que le rapport qu'elle décrit entre le corps et le territoire, auquel j'ajoute le langage pour compléter la triade symbolique, s'il est pris au sérieux dans l'étude des littératures Autochtones, permet de changer les paradigmes critiques au sujet des littératures et philosophies en envisageant autrement les savoirs et leurs représentations.

Le commentaire de Papillon est intéressant et il est d'autant plus pertinent de le mettre en relation avec le travail de Kateri Akiwenzie-Damm. En effet, lorsque cette dernière conçoit, représente et met en scène la création d'un langage à partir du corps, comme c'est le cas dans la nouvelle « The Blackbird Cage », Akiwenzie-Damm donne à penser, et qui plus est de manière exemplaire, la trace littéraire d'une *raison naturelle*, une expression que je reprends ici encore à Gerald Vizenor et dont j'ai abordé le sens dans le premier chapitre en relation à la poésie de Joséphine Bacon. Je rappelle que pour Vizenor, la présence textuelle d'animaux ou d'oiseaux comme d'autres créatures dans les textes littéraires Autochtones est une trace de la *raison naturelle*, et que cette trace participe d'une pratique de la survivance²¹⁶; et que, de plus,

formes ²¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁶ Gerald Robert Vizenor, *Native Liberty*, *op. cit.*, p. 89.

cette raison naturelle, pour Bacon, se précise dans la manière dont l’Innu-aïmun porte en son sens profond un imaginaire du territoire. En reliant narration et minéralité, Akiwenzie-Damm remet de ce fait en cause, comme Vizenor et Bacon, la division trop souvent galvaudée entre nature et culture. En ce sens, la raison naturelle, tel que j’en perçois la réactualisation chez Akiwenzie-Damm, est tout à fait liée aux propos de Joëlle Papillon au sujet d’une écopolitique des rapports entre les êtres humaines et autres qu’humaines. Ainsi, dans le concept de raison naturelle que j’emprunte à Vizenor, je retrouve inscrite la conception du littéraire et de sa minéralité chez Akiwenzie-Damm, une conception et une conceptualisation qui incluent la proximité entre le langage et le corps – et c’est cette conception que je veux maintenant aborder plus en détail avec la nouvelle « The Blackbird Cage ». Plus particulièrement, je veux analyser ce texte afin de saisir les nuances langagières qui y sont déployées. J’insiste aussi en disant qu’il ne s’agira pas de réfléchir à la seule représentation du langage dans le récit, bien qu’une représentation langagière soit effectivement centrale dans le texte; il s’agit plutôt de se laisser affecter par la création de ce langage dans l’écriture littéraire, en tant que cette dernière est informée d’une raison naturelle tracée par les corps et les pierres.

Histoire d’un amour décolonial²¹⁷ entre Keesic, la narratrice et personnage principale du récit, et Gerry, mais aussi histoire du deuil de la grand-mère, du père et, finalement, de l’amant, « The Blackbird Cage » raconte, à la première personne, les parcours vers la liberté de plusieurs personnages. Le travail narratif exécuté par Akiwenzie-Damm dans la nouvelle est puissant et évocateur. Divisé en treize parties, le récit fait tantôt s’alterner les lieux et les temps

²¹⁷ À ce sujet, je renvoie la lectrice aux textes suivants : Leanne Betasamosake Simpson, *Islands of Decolonial Love*, *op. cit.*; Isabella Huberman, « Les possibles de l’amour décolonial: relations, transmissions et silences dans Kuessipan de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016; Paula M.L. Moya et Junot Diaz, « The Search for Decolonial Love: An Interview with Junot Diaz », *Boston Review*, 2012.

de la narration, à d'autres moments les fait s'entrechoquer en tissant et déployant les liens d'un champ sémantique autour de l'oiseau, de la cage, du drap de coton, de la liberté et de l'enclavement, tout en donnant à lire des récits enchâssés de plusieurs deuils, d'amours et de langages. Dès ses premiers mots, le récit installe un espace onirique dont la métaphore, par l'entremise d'un vocabulaire construit et minutieusement choisi, puis répété, sera filée à travers tout le texte.

There is a cage in a sunlit room. A bird sleeps. A songless bird. In a cage covered with cotton.

The cage is round. There is no beginning, no end. The cage is a trap. The cage is a door. A trapdoor to freedom. Freedom wriggles and spirals and stretches like a child, for that is its nature.

In another room, breath is drawn. In this other room, dreams come fast and easy to those who sleep. The dreams are of rocks and shells, feathers and tongues, skies and wings. They are of the long ago and the yet to come. They are of bones and seeds, icicles and leaves, the Spirit Moon, Heartberry Moon, and a bear standing in the late snow of spring.

*The silence will end when the dreamer awakes and the cage is opened.*²¹⁸

La trame narrative du récit est synthétisée dans ces premières lignes dont l'écriture est hautement métaphorique. La scénographie onirique reviendra sous la forme d'intervalles placés en italiques à trois autres reprises dans le texte, ponctuant la narration, lui permettant, par cette entremise, une respiration liée à la faculté de rêver : « *The dreams are of rocks and shells, feathers and tongues, skies and wings. They are of the long ago and the yet to come.* » En partant de ce passage extrait de la longue citation présentée plus haut, je veux déplier les éléments d'une création corporelle du langage dans le texte; je veux partir de ces mots, car ils évoquent déjà le rapport aux langues

²¹⁸ Kateri Akiwenzie-Damm, *The Stone Collection*, *op. cit.*, p. 23-24. Le choix de l'italique est dans le texte original.

en tant qu'idiomes culturels et organes physiologiques tout à la fois. Le choix du mot *tongue* permet cette polysémie que *language* ne permettrait pas. Mais ce qui est d'autant plus significatif ici, c'est la mise en relation du rêve et des pierres, des plumes et des langues, du passé et d'un temps à venir; d'un temps qui s'apparente à la survivance et à la résurgence dans la manière dont ce dernier est en devenir dans le récit, toujours en construction. Non pas un passé figé, plutôt un passé inscrit au présent et tourné vers le futur; puis, entre les langues et les pierres se dessine une véritable raison naturelle dans la rencontre du rêve et des corps, dans cet espace créé, celui de l'écriture, où « dreams have space. A place for real living.²¹⁹ » À l'intersection du rêve et de la réalité, sous un drap de coton – qui est aussi l'analogie du drap blanc posé sur la cage de l'oiseau dans la section inaugurale de la nouvelle – dans cette pièce baignée de soleil, les corps, ceux de la jeune femme et de son amant, Gerry, se rencontrent et s'élaborent en une grammaire sensuelle :

Our coming together was like a glancing up and seeing a sky filled with falling stars. In a dark room with the tea kettle bubbling, we touched unexpectedly, accidentally almost. And there was a moment when our eyes widened. As if to say, who are we? Who is this 'we' that two people become, who is this 'us?' And I looked into his eyes and I kissed him full on the mouth, swallowing his words. Then the tongues meeting, probing, loving, a new language was born. A language and unlike any other, unlike any we had ever known. Tongues pressed against teeth, lips against lips, creating the sound of this language, the lilt and pattern of it, the glottals and sibilance. Together, with the kettle steaming and shouting behind us, we became the grammar and expression of this language. And through us punctuation and diction arose. A lexicon was created. And spirit pervaded the language.²²⁰

²¹⁹ *Ibid.*, p. 29. L'autrice souligne.

²²⁰ *Ibid.*, p. 30.

Dans un espace et un temps entre la veille et le sommeil s'écrit un langage nouveau, une langue jamais parlée, jamais écrite, et qui ne trouve pas sa première expression sur la feuille de papier ou sur le clavier d'un ordinateur. Elle ne trouve pas son origine non plus dans le seul esprit humain, en une raison qui serait désincarnée, décorporéisée. La raison de ce langage est naturelle, car elle est corporelle : les mots sont avalés par la bouche, comme ils le sont dans *L'amant du lac*. La langue émerge depuis le corps et entre en lui. Elle est générée de la rencontre des corps, et c'est de cette rencontre que la langue négocie son écriture. Une langue corporelle, avec sa grammaire propre, ses règles de ponctuation, ses sonorités toutes singulières et produites par la conjonction des corps de l'une et de l'autre. Le langage, sa création et sa re-création émergent ici d'une corporalité, se matérialisent à travers cette dernière. L'acte de lecture introduit un devenir langage du corps si tant est que cette lecture autorise l'affectif, le corporel, le saisissement et la sensibilité.

Ce nouveau langage créé, s'il a sa grammaire et sa sonorité personnelles, son écriture corporelle ne contient, elle, pas encore son propre sens. Ici, je voudrais utiliser le mot *signification*, mais je le refuse pour conserver l'ambiguïté et la polysémie de *sens* qui rend mieux compte d'une lecture qui engage la sensibilité, l'affectivité et la corporalité. Ainsi, c'est seulement dans la rencontre avec une autre personne, dans une relation de réciprocité et d'écoute, à travers la reconnaissance symbolique de ce langage, que le sens s'acquiert. Un tiers dans la nouvelle dont les traits prennent la forme de la mère de Gerry, mais une tierce personne dans la lecture de surcroît. De plus, le sens s'acquiert, au fil du texte, dans ses aspects les plus naturels, voire minéraux, car ce sont les pierres qui autorisent la rencontre signifiante. Le passage suivant est convaincant à cet égard :

Gerry gave me gifts collected on the beach down the road from his mother's home. Every night I would find a shell, a stone, a feather on my pillow and every morning I would awaken with new eyes, new ears, and a full heart. So it was that meaning was conveyed and understood and gained depth.²²¹

Le sens est convoyé par les pierres, mais il n'est pas encore produit ici, car il tient lieu de sa transmission : le sens est encore à l'état de possible, et il l'est à rebours lorsqu'une personne écoute et s'engage dans l'écoute de cette langue et de ses corps d'écriture :

And his mother was a quiet observer to what we were becoming. Without intention, she became the ears to our mouths and tongues, the listener who realized the sound. Without her, it is possible we might have slipped into another world, the world of dreams and spirits, and forgotten our way back to the threshold. We might have slipped and never found life in this world of earth and sky.²²²

La mère de Gerry fait sens d'un langage qu'elle reçoit par son corps à elle : elle écoute à la fois les sonorités des corps (des bouches) et des langues du fils et de l'amante. Elle permet à cette langue créée par les corps entrelacés de se matérialiser dans l'environnement. Encore ici, je souligne la polysémie du mot *tongue* employé. La mère devient l'intermédiaire par lequel se produit la signification, le sens. Écouter les particularités d'un langage créé par le corps, en faire sens en soi, c'est aussi accéder à des savoirs nouveaux, c'est permettre l'ouverture d'un nouveau rapport au monde à partir de ce langage qui se matérialise à travers le corps, qui corporéïse les éléments du monde métaphysique, les éléments du rêve par ce que je nomme un devenir corps du langage.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 30-31.

Or, dans « The Blackbird Cage », ce n'est pas seulement l'histoire d'un amour décolonial qui s'écrit à travers la création d'un langage nouveau. Le texte donne aussi accès au récit de multiples deuils. Toutefois, puisque j'ai choisi de suivre le filon narratif autour de la rencontre de Gerry et Keesic, c'est à ce deuil en particulier que je veux consacrer les derniers éléments de ma lecture. C'est aussi avec la mise en relief de cet arc narratif que se conclut la nouvelle, lorsque cette dernière fait se télescoper les différentes temporalités narratives, qu'elle les fait se rencontrer dans le temps du rêve, un temps suspendu, un temps d'avant et de ce qui est encore à venir : une temporalité désirante du langage en fait, difficile à décrire, car cette temporalité est à la fois passée, présente et future. Lorsque la maladie commence à emporter le corps et l'esprit de Gerry, lorsque la narratrice sait, sent et ressent le corps de son amant se retirer de la relation, que le Nous redevient un Je et un Tu qui s'étaient confondus dans la langue créée et parfaitement maîtrisée, une dernière rencontre se scelle, toujours dans le langage :

When our tears have said all that can be said, I whisper to Gerry in the language we have come to speak fluently. His eyes are beautiful oratory of understanding. Now, again, Joan is our ears. Now she has become paper upon which our words are written.

As prayers are recited, family gathers. So the ceremony begins and ends and continues in a circle of language.²²³

Le corps de la mère, celui-là même qui prévalait à la scène d'écoute, devient le support d'une écriture : de l'écoute qui suppose la vocalité, on passe à la scripturalité, qui remobilise le corps comme support. La langue conserve sa pensée du corps : seul le corps est à même de lui fournir son sens, puisque la voix agit comme le siège de la langue. Puis, à travers la dernière métaphore employée, celle du cercle de langage, le récit articule un devenir perpétuel de la langue, une

²²³ *Ibid.*, p. 32-33.

temporalité désirante et langagière. Le langage est enfin présenté comme une cérémonie : une cérémonie qui implique une mise en présence des corps nécessaire à la génération du sens, *des sens*.

À travers son écriture narrative, Kateri Akiwenzie-Damm performe donc une théorie du langage à l'intérieur de laquelle le corps est central. Plus encore, en attribuant au corps les possibilités du sens langagier, en écrivant la manière dont le corps (son écriture, son écoute, sa grammaire, ses sonorités) produit les sens du langage, Akiwenzie-Damm met en scène une raison naturelle de la langue : une raison intellectuelle, une naturalité minérale et une corporalité du langage. Elle défait les présupposés d'une langue de convenance, d'une langue qui seule sert à communiquer, pour penser un langage en relation avec le monde immanent, le monde des corps et des pierres, puis avec le monde spirituel, avec les énergies contenues à l'intérieur des pierres, à l'intérieur des corps aussi. La théorie du langage qui se donne à lire dans « The Blackbird Cage » échappe à la raison occidentale; elle est une décolonisation, par le corps, du langage, une réaffirmation de la langue du corps, du corps de la langue. Ainsi, la théorie et l'érotique du langage mises en scène par Akiwenzie-Damm réactualisent les fondements mêmes des épistémologies Autochtones, et elle le font dans un temps actuel, dans le monde contemporain. L'autrice accepte ainsi la responsabilité qui lui incombe et fait sens, pour elle, de la résurgence culturelle, d'une résurgence langagière dans l'écriture.

Une poésie entre désir et langage : *Framer* de Marie-Andrée Gill

Si le corps et la langue apparaissent, jusqu'à présent dans mes analyses et lectures, être intrinsèquement liés dans et par les épistémologies Autochtones, je considère que le désir y est

pour quelque chose. Plus encore, désir et langage s'articulent ensemble dans les textes littéraires qui m'occupent ici. J'ai glissé, plus haut, cette idée d'une temporalité désirante du langage dans l'écriture d'Akiwenzie-Damm. De façon similaire, un désir du langage — à la fois un désir tourné vers le langage et inscrit en lui — se donne à lire dans plusieurs textes littéraires et notamment dans les poèmes de l'autrice Ilnue Marie-Andrée Gill. Par l'étude de quelques poèmes, j'aborderai la question du désir, de sa posture verticale, de sa corporalité, de sa temporalité et de ses modalités créatrices en lien avec le langage et sa création poétique. Se faisant, je consoliderai l'argument principal de ce chapitre selon lequel le langage, dans les pensées littéraires Autochtones féminines, se présente par le corps et que par cette présentation littéraire, l'on peut lire l'élaboration, à même les littératures, d'une théorisation du langage qui rejoint les fondements mêmes des épistémologies Autochtones, notamment de la notion de relationalité; notion fondamentale au cœur de ces mêmes épistémologies, et qui participe d'une vision holistique du monde, à laquelle Marie-Andrée Gill renvoie elle-même dans son mémoire de maîtrise.

Dans le recueil *Fruyer* de Gill, il y a un désir du langage qui se présente de concert avec le devenir corps de la langue Autochtone, voire un devenir langue du corps qui s'écrit au cœur d'une théorie et d'une « poésie organique²²⁴ ». À travers les différents poèmes, un désir s'articule dans ses liens au territoire liquide également. Ce n'est plus le lac Abitibi de *L'amant du lac*, mais bien un lac, jamais nommé, qui coule sur le territoire Ilnu que la lectrice, se laissant accompagner par la voix poétique, rencontre au fil des pages et des poèmes. La lecture et l'analyse du recueil *Fruyer* permet d'étudier la manière dont la poète tisse les liens entre le corps

²²⁴ Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, f. 108.

et la langue, une langue qui se fait corps de désir et désir du corps tout à la fois. Un rapport au désir qui, dans la poésie de Marie-Andrée Gill, s'incarne aussi dans ses aspects féminins et intimes. Le désir pourra ainsi être envisagé comme acte créatif et pro-créatif — je reprends à dessein les mots d'Akiwenzie-Damm ici — dès lors que sa souveraineté, mise en scène dans la poésie de Gill, est en effet liée à une agentivité de femme plurielle, tel que la poète le revendique dans une entrevue accordée à David Sioui pour le journal de Wendake *La griffe du Carcajou* : « Je suis ilnue, je suis québécoise, je suis une femme, une mère et je suis plein d'autres choses²²⁵ ». Avec cette affirmation où le *Je* se répète et se dresse dans une prise de position subjective forte, Gill refuse l'étiquette unique, et sa poésie rend compte de ce refus en mots, en corps et en affects. En ce sens, dans *Framer*, un corps pluriel se matérialise dans la langue de l'écriture, corps et langue coïncidant, dans le travail de la poète, avec le territoire liquide formé par le lac, un plan d'eau réel, mais un lac imaginaire surtout. Un lac formé depuis les mots, à partir du langage poétique. Apparaît à cet effet une véritable relation littéraire entre la langue, le texte et le corps, une relation dont la poésie elle-même tient lieu. Une relation que l'on voit aussi se construire autour et à partir de la figure de la ouananiche. De surcroît, en reprenant certains éléments d'analyse de l'article « Bodies, Sovereignty, and Desire : Aboriginal Women's Writing of Québec » de Sarah Henzi, j'ajoute qu'il y a, dans la performance poétique à l'œuvre dans l'écriture de Marie-Andrée Gill, une intervention du corps qui explore l'intersection entre le texte et la sensualité²²⁶. Sensualité et textualité doivent, en effet, s'appréhender ensemble tant la poésie crée, par l'imagination littéraire, le lien de l'une à l'autre, tant elle *devient* ce lien de l'une à l'autre. C'est le langage poétique et organique qui opère dès lors le passage subtil du sensuel

²²⁵ Cité par Jonathan Lamy-Beaupré, « Écrire pour prendre la parole: situation de la poésie amérindienne francophone », *Pour la poésie*, Presses Universitaires de Vincennes, 2016, p. 305.

²²⁶ Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignities, and Desire », *loc. cit.*, p. 88.

au textuel. Le texte devient une surface sensible, matérielle, il devient un autre corps. De fait, en entrant dans le texte, l'on est immédiatement happée, dès les premières pages, par une proposition poétique forte : la lectrice est invitée à « frayer/à même la cicatrice/frayer²²⁷ », à se frayer un chemin. Ce mouvement du texte suggère le besoin d'entrer lentement, avec soin et attention, dans la lecture, sans ses chaussures peut-être²²⁸ – ce pour ne pas risquer, précisément, de rouvrir une cicatrice dont la trace serait encore palpable, visible et sensible à la surface du corps textuel.

Il y a quelque chose de profondément narratif dans l'image de la cicatrice dès lors que cette dernière s'envisage à la fois comme une rupture et une suture : témoin d'une blessure, elle raconte et produit un sens nouveau à même le corps. Pour étayer le propos autour du potentiel signifiant de la cicatrice, il est intéressant de se tourner vers les œuvres de l'artiste visuelle Anishinaabe Nadia Myre. Cette dernière consacre en effet deux séries d'œuvres à l'image cicatricielle et, par cette entremise, témoigne d'un imaginaire littéraire et artistique propre à la cicatrice; en conséquence de quoi l'artiste réfléchit aux possibilités véhiculées par le matériau littéraire comme par le matériau visuel. En effet, que ce soit dans *The Scar Project* (2005-2013) ou dans *Scarscapes* (2010), par l'entremise du perlage et de la broderie, Myre travaille la matière cicatricielle avec sa potentialité narrative.

²²⁷ Marie-Andrée Gill, *Frayer*, Chicoutimi, Québec, La Peuplade, coll. « Poésie », 2015, p. 9.

²²⁸ Cette expression, je la reprends au titre du premier recueil de poésie de Natasha Kanapé Fontaine *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, un titre qui m'apparaît donner une indication claire quant à la manière d'entrer en relation avec les textes littéraires, en particulier avec les corpus des littératures autochtones. Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2012, 75 p.



Fig. 1 : « Yomic », Scarscapes, 2010
@Nadia Myre (Licence émise par Droits
d'auteur Arts visuels -CARCC, 2020.)



Fig. 2 : « Scar Stich », Scarscapes, 2010,
@Nadia Myre (Licence émise par Droits
d'auteur Arts visuels -CARCC, 2020.)²²⁹

Pour l'artiste, les récits, à travers les formes multiples que ces derniers peuvent revêtir, sont des blessures qui façonnent l'existence, et la cicatrice, elle, est présentée comme un espace d'écriture visuelle capable de raconter ces récits.

²²⁹ Toutes les photographies ont été prises sur le site web de la galerie Art Mur : <http://artmur.com/artistes/nadia-myre/scarscapes/>



Fig. 3 et 4 : The Scar Project, 2005-2013, @Nadia Myre (Licence émise par Droits d'auteur Arts visuels -CARCC, 2020.)



Fig. 5: The Scar Project, 2005-2013, @Nadia Myre (Licence émise par Droits d'auteur Arts visuels -CARCC, 2020.)²³⁰

²³⁰ Les photos ont été prise sur le site web de la galerie Art Mur : <http://artmur.com/en/artists/nadia-myre/the-scar-project-2/>

Les œuvres variées qui composent le *Scar Project* ont été réalisées à travers une collaboration avec différentes personnes qui ont répondu à l'invitation de Myre de raconter leur blessure par l'entremise de l'art et plus particulièrement la pratique de la broderie. Les deux premières pièces présentées sont donc deux œuvres

Par le truchement de l'art et d'une matérialisation du récit par la broderie, en une forme sensible et texturée, ce sont les blessures individuelles et collectives qui se racontent dans les œuvres de Myre. Dans le cas du projet *Scarscapes*, les blessures racontées sont individuelles, car chaque pièce de l'œuvre raconte une histoire singulière, une blessure qui est suturée au travers de la création artistique, comme en témoignent les figures 3 et 4. Dans la figure 4, par exemple, la matérialité du support et la superposition des tons de blanc rendent difficile le déchiffrement du texte. La spectatrice de l'œuvre doit s'approcher pour bien se rendre compte des mots brodés : « She should / be here / with me ». La rhétorique fait appel à une subjectivité et une douleur personnelle (*she, me*). Or, l'expression de la blessure et le travail de guérison par l'art sont aussi collectifs, comme en témoigne cette fois la figure 5 qui présente une vue d'ensemble de la mise en espace de toutes les œuvres singulières, créées par un collectif de personnes invitées par Myre à collaborer à l'œuvre. À cet effet, l'artiste dans le texte qui décrit *The Scar Project*, explique :

Pick at the scab and what do you see? A story you love? A story you hate? A story you are too afraid to share or one you can't stop talking about? Love them or hate them, our stories are wounds that have shaped and influenced our lives. The scar project is about recognizing, naming and sharing them – listening, and in so doing bringing compassion and love to each other and ourselves.²³¹

En tant que trace sur le corps, sur la toile et dans l'écriture, la cicatrice témoigne d'un passé ; elle inscrit sur le corps la mémoire douloureuse et la trace actuelle d'un temps d'avant. Mais la cicatrice, en tant que récit, visuel ou scripturaire, est aussi le médium d'un partage. Ainsi, en

distinctes qui composent, parmi plusieurs autres encore, le projet dans son ensemble, tel qu'il est visible dans la troisième photographie.

²³¹ Nadia Myre, « The Scar Project », *Art Mur*.

réfléchissant à la représentation visuelle de la cicatrice chez Myre, on peut aborder la cicatrice chez Gill comme un interstice poético-narratif à l'intérieur duquel la poète nous convie par l'intermédiaire de son écriture. La poète nous y convie, de plus, à l'aide d'un guide métaphorique qui agit comme une suture dans le texte, un agir, c'est-à-dire un acte artistique – que je rapproche de la broderie chez Nadia Myre – mais aussi entre le texte et le corps, entre le texte et le lac, de manière à ce que les deux se confondent dans l'espace poétique.

Si je prends le soin de non seulement comparer le travail de Myre et de Gill ici, mais plus spécifiquement de réfléchir au travail esthétique de l'une avec celui de l'autre, et en relation l'un avec l'autre, c'est pour insister sur la dimension sensible du geste littéraire. En effet, l'acte matériel de suturer apparaît beaucoup plus explicitement dans les œuvres variées de Nadia Myre, mais il est tout aussi présent et important, palpable et sensible, dans l'écriture poétique de Marie-Andrée Gill. De fait, la ouananiche, convoquée dans de petits intermèdes entre les différentes sections du recueil de poésie, lie ensemble les morceaux de chair textuelle et produit la matière cicatricielle : le poème. La ouananiche, d'ailleurs, permet aussi la guérison : le poisson, dont le nom « en ilnu [...] signifie : “Celui qui se trouve partout” ou “le petit égaré”²³² », est une figure qui remonte le courant de la rivière textuelle afin de cicatrifier, puis de guider le lecteur de cicatrice en cicatrice. Mais c'est aussi la poésie, et avec elle la lectrice qui accompagne, au fil des poèmes, « le petit égaré » : le poisson et la lectrice occupent une position de réciprocité, tous les deux remontent les poèmes, et les réactivent. De plus, je veux noter que la manière dont le texte requiert la signification du mot *ouananiche*, en Ilnu, donne à lire une présence de la langue, un désir de la langue Ilnu dans l'écriture, alors que cette langue ne se matérialise pourtant pas

²³² Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, p. 11.

dans le grain du texte. Avec la non-coïncidence de la langue de l'énonciation et de celle de la diégèse poétique, le texte dans ses aspects formels acquiert ainsi un caractère fondamentalement intermédiaire qui correspond à la fraie, c'est-à-dire à la ponte des œufs de poisson. Or, le mot *fraie* est aussi lié au verbe *frayer* du titre, et ce dernier implique un mouvement, un déplacement dans un espace exigü. La mise en relation des plans de l'énonciation et du contenu des poèmes renvoie donc à la langue Illnue et à sa capacité de se frayer un chemin à même la langue française, à ses côtés ou en elle, tout comme la ouananiche qui s'agite à la surface des eaux, comme en déplacement dans un espace étroit. Se frayer un chemin dans le texte, dans la vie, dans la langue et à la croisée des langues, dans un entre-deux poétique à l'intérieur duquel les imaginaires Illnu et québécois se rencontrent. La fraie remet ainsi en cause l'hégémonie des identités dans un acte de souveraineté et de désir. En installant sa poésie dans l'espace particulier de la fraie, la poète refuse une identité unique et figée : elle refuse le stéréotype associé à l'authenticité Autochtone²³³, un stéréotype qui passe souvent par un rapport à la langue qui devient un outil politique de contrôle identitaire. D'ailleurs, Maurizio Gatti, dans sa monographie consacrée aux écritures littéraires Autochtones francophones, aborde cette question langagière et identitaire en nuanciant, à juste titre, le propos. En fait, pour Gatti, faire le choix d'écrire dans une langue Autochtone est certes une marque d'affirmation identitaire et d'originalité, et c'est un geste politique éloquent²³⁴ ; mais ne pas écrire dans une langue Autochtone n'est pas, à l'opposé, un geste de dépolitisation ou un renoncement identitaire. La langue est, certes, un fondement culturel important, un espace sémiotique dans lequel sont contenues des épistémologies et des

²³³ Le refus est à considérer ici dans sa dimension politique et performative. Voir à cet effet les travaux de Audra Simpson : Audra Simpson, « Consent's Revenge », *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3, 2016, p. 326–333; Audra Simpson, *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*, Duke University Press, 2014.

²³⁴ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 112.

philosophies, mais la langue n'est pas le seul garant d'une identité Autochtone, notamment pour les écrivaines qui ne parlent pas couramment leur langue. Pour ma part, je maintiens que si des épistémologies et des philosophies sont assurément contenues dans les langues – par exemple lorsque les langues ne sont pas mises en présence explicitement, c'est-à-dire parlées ou écrites littéralement –, ces épistémologies se déplacent à l'intérieur des représentations et des mises en scène du langage auxquelles ces dernières donnent accès²³⁵, sous des formes artistiques renouvelées, à des manières de savoir et de dire le monde.

Ainsi, pour revenir au recueil de Marie-Andrée Gill, il faut noter que celui-ci ne présente à peu près aucune mention explicite d'une langue Autochtone, de la langue Inue en l'occurrence ; ceci dit, je soutiens que cette dernière se retrouve partout dans le tissu textuel, dans l'énonciation même, tout comme dans les figures fantomales décrites, dans « les fantômes restés collés/sur la tempête de nos corps²³⁶ », dans un propos qui revient, fait retour, surgit et survit en se dressant, tel un désir pleinement réclamé. Encore ici, dans le vocabulaire que j'emploie, je compare la poésie de Marie-Andrée Gill au travail visuel de Nadia Myre, à partir d'une autre œuvre cette fois : *Wood of Desire* (2004), une installation dans laquelle le désir se représente à la verticale, se tient debout dans un effort communautaire et collaboratif à travers ce que la chercheuse en muséologie Édith-Anne Pageot nomme un « art de l'affect²³⁷ ».

²³⁵ Margaret Noodin, *op. cit.*, p. 3.

²³⁶ Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, p. 19.

²³⁷ Édith-Anne Pageot, « “Je t'ai laissé dans la forêt” : Désir, communauté, intersubjectivité », *Nadia Myre, en[counter]s*, Éditions Art mûr ; Musée d'art contemporain des Laurentides ; Carleton University Art Gallery, 2011, p. 36.



Fig. 6 et 7: *Wood of Desire*, 2004, @Nadia Myre et *Skin deep, or poetry for the blind*, 2004, @Nadia Myre (Licence émise par Droits d'auteur Arts visuels -CARCC, 2020.)²³⁸

La communauté, dans son rapport au désir, acquiert en effet, nous dit Pageot, une fonction « intersubjective structurante²³⁹ ». L'œuvre *Wood of Desire* de Nadia Myre (fig. 6), dont il est question dans l'article d'Édith-Anne Pageot, nous renseigne sur la posture verticale du désir, sur sa faculté de se tenir debout, révélant ainsi son potentiel agentif. Ce que nous donne à voir Nadia Myre, c'est une représentation visuelle du désir qui se tient debout, dès lors qu'elle met en scène une installation faite de bouts de bois dressés à la verticale et tous reliés par un mince fil rouge, dans un effort communautaire, en une solidarité manifeste dont la posture debout est nécessaire, certes, mais justement rendue possible par l'entremise de la collaboration avec les autres êtres humaines, avec les éléments naturels également, ici le bois. À cet effet, on peut voir les concepts de désir, de survivance et de résurgence comme étant liés à une volonté de donner à entendre les voix de sujets pleinement décolonisés, de sujets individuels et de sujets collectifs tout à la fois.

²³⁸ Les deux oeuvres reproduite ont, encore une fois, été prise sur le site web de Art Mur : <http://artmur.com/en/artists/nadia-myre/skin-deep/>

²³⁹ Edith-Anne Pageot, *op. cit.*, p. 34.

De plus, si j'ai choisi de penser le désir à partir de sa représentation visuelle par Nadia Myre, c'est aussi parce que le désir chez l'artiste est tantôt lié à la verticalité, tantôt à une création cicatricielle. En effet, une autre œuvre de Myre, *Skin deep, or poetry for the blind* (fig. 7, 2004), parle explicitement et même textuellement, pour ne pas dire en toutes lettres, du désir à travers la matérialité du support choisi : le mot désir est réassemblé par une suture qui s'apparente à celles des projets présentés plus haut, à savoir le *Scar Project* et *Scarscapes*.

De fait, dans cette réflexion autour des œuvres visuelles de Myre, c'est la lecture de Gill qui accompagne mon regard, à un point tel où je ne peux plus lire l'une sans l'autre; comme si les œuvres étaient liées, hors d'elles-mêmes, par l'acte de frayer qui est aussi un acte de lecture. La fraie, le fait de frayer, pour reprendre l'expression de la poète dans une entrevue qu'elle accorde à la revue numérique *Le crachoir de Flaubert* en 2016, c'est aussi « occuper le territoire de la langue²⁴⁰ ». L'occuper, l'habiter dans et par le langage, dans et par le corps, dans un mouvement qui incarne le temps également, c'est « lécher la surface de l'eau avec la langue que je / ne parle pas²⁴¹ ». Ces deux vers dévoilent une relation intime et même sensuelle entre la langue Autochtone et la langue comme organe physiologique, et permet d'entrevoir un devenir corps de la langue dans la poésie. Devenir corps du lac également, car « le lac gruge un peu plus le ciment les gencives en sang²⁴² ». C'est de manière inversée que se travaille le rapport entre le corps, la langue et l'eau ici. Le lac devient, lui aussi, corps : il se matérialise dans des gencives en sang; image qui, encore une fois, évoque une forme d'intimité, une certaine violence également, mais une sensualité aussi, « comme ce premier french sur le rempart²⁴³ ». À ce lien entre la

²⁴⁰ Marie-Andrée Gill, « *Occuper le territoire de la langue* », une discussion avec Marie-Andrée Gill, 2016.

²⁴¹ Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, p. 24.

²⁴² *Ibid.*, p. 14.

²⁴³ *Ibid.*

langue et l'élément liquide s'ajoute, dans les pages qui suivent, le vers suivant : « une seule chose tempère : l'eau douce²⁴⁴ ». Comme si l'eau sur la langue pouvait tempérer, donner une autre forme, apaiser, réparer, voire même guérir le sentiment d'une langue non parlée, spoliée, d'une langue léchant la surface de l'eau dans une proximité toute corporelle, dans une intimité décoloniale. L'eau produirait dès lors la suture nécessaire à traduire la blessure en une cicatrice. Non plus en une plaie béante, mais bien en une mémoire écrite sur le corps et dessinée par le lac. À propos de l'écriture de Marie-Andrée Gill, l'on peut ainsi constater une résonance de la langue, la mise en réseau et en écho dans le texte d'un champ sémantique lié à la langue et dont la figure de l'eau se fait lien, suture, matière cicatricielle à même l'écriture.

Mais du désir dans son rapport au langage, il y a autre chose qui se manifeste dans l'écriture de la poète : une temporalité singulière qui a tout à voir avec une poétique désirante. Dans son article « Breaking up with Deleuze : Desire or Valuing the Irreconcilable », la chercheuse Unangax Eve Tuck écrit que « desire is about longing, about a present that is enriched by both the past and the future²⁴⁵ ». Dans cette phrase s'élabore une conception de la temporalité du désir qui n'est pas si éloignée de celle de la survivance, ni même de celle de la résurgence. J'envisage d'ailleurs de concert la résurgence et le désir, tant les deux concepts concernent à la fois le corps, son inscription sur la scène de la présence, l'agentivité et la souveraineté. En effet, lorsqu'elle élabore son concept de désir, Tuck reproche à Deleuze et Guattari de ne pas avoir considéré le potentiel agentif du désir. De la pensée deleuzienne et guattarienne, Tuck conserve certes l'idée d'un désir producteur, mais elle rompt avec la pensée

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁵ Eve Tuck, « Breaking up with Deleuze », *loc. cit.*, p. 644.

des auteurs pour penser son désir à elle et ainsi théoriser son concept. Le passage suivant est à cet effet éloquent :

I often spend ages paging through Deleuze, searching for the line where he said something or other specific about something or other. Then I realize, that wasn't him who wrote that, it was me who thought that – my firing synapses – as I was reading him! So saturated, so Technicolor is my experience of reading him, the experience is practically chewy.

Lately though, in part inspired by Deleuze and Guattari's assertions of desire as 'involution' (Deleuze and Guattari 2003), I have been theorizing desire and desire-based inquiry as counter to damage-centered research (Tuck 2008a, 2009; Tuck et al. 2008). In doing this, I found myself yearning to do something strange: I wanted to say that desire is smart, is wise. Agentic. Though I looked and looked for some indication from him that he recognized desire as insight/ful, the recognition is not there. So, I am faced with doing what any self-respecting person would do when met by a companion who does not re-cognize her desire: I am breaking up with Deleuze.²⁴⁶

Lorsqu'elle prend la décision, en quelque sorte rhétorique, de rompre avec Deleuze, Tuck affirme sa propre agentivité désirante. Elle crée, par ce geste même, son propre concept, lui insuffle d'autres caractéristiques, dont l'agentivité et une temporalité s'enrichissant du passé et se tournant irrémédiablement vers un temps futur, un temps en élaboration dans le présent.

Le recueil *Framer* de Marie-Andrée Gill me semble être marqué, sur les plans littéraire et langagier, non seulement par cette temporalité et cette agentivité du désir dont Eve Tuck conceptualise les différents aspects, mais aussi par ce que j'ai cherché à dégager comme un modèle critique de résurgence dans la poésie de Joséphine Bacon. Une temporalité qui se matérialise par exemple dans le poème suivant :

Nous autres les probables

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 636.

les lendemains
les restes de cœur-muscle
et de terre noire
Nous autres en un mot :
territoire²⁴⁷.

Dans ces vers, la communauté s'ouvre à un lendemain possible, comme aux possibles ouverts par le lendemain. Mais ce lendemain n'est pas sans ancrage avec le présent qui deviendra passé, puisque le poème marque aussi son temps d'un reste. Plus loin, les vers suivants renseignent, encore une fois, sur la temporalité du désir et de la résurgence élaborée dans l'acte poétique :

comment prédire autre chose
que des miracles croches
de toute façon²⁴⁸.

À la lecture de ce passage, en se frayant un chemin dans l'écriture, la lectrice est à ce moment précis confrontée à l'impossibilité du texte d'envisager le futur comme un espace de résurgence positive ou encore de réappropriation identitaire. Le futur, dans ce passage, s'enlise plutôt dans son antécédence, mais sans la dépasser véritablement. Pourtant, ce passage appartient à un plus vaste réseau déployé dans le recueil, un réseau temporel qui se solde, finalement, dans un passage ultime à l'intérieur duquel s'immisce le désir. Le désir émerge d'un passé à reconstruire au futur, d'un passé qui s'écrit à travers son devenir, d'une temporalité devenue pleinement désirante :

Au milieu de la trajectoire
du bleu-gris des yeux du lac presque calé
il y a notre rêve : une femme debout
de tous ces hivers-mondes
accumulés dans la glace à refaire²⁴⁹.

²⁴⁷ Marie-Andrée Gill, *op. cit.*, p. 7.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

Le rêve est associé, dans le poème, à un acte de re-création, et il convient d'insister sur le préfixe employé tant c'est ce dernier qui fait jouer et rejouer la temporalité du désir et de la résurgence. Notamment, le poème met en scène une posture revendiquée et hautement explicite, celle de la femme debout, de celle qui résiste dans le langage à ce qui la précède, assimile le passé dans le but d'en faire l'objet d'une création, d'une re-création et d'une pro-création poétique nouvelle. Cet énoncé, je veux y réfléchir dans sa forme performative puisque l'énonciation poétique se confond ici avec l'accomplissement d'un désir du corps et de la langue, sa manifestation concrète dans le texte. Performativité et poésie composent dès lors un couple indissociable : lorsque la poète écrit « la femme debout », cette dernière, personnage de la poésie et locutrice tout à la fois, se lève au cœur de la poésie et du langage, elle fait se relever le langage en tant que ce dernier devient la matérialisation sensible du corps de la femme. Le langage, comme le désir dans l'installation artistique *Wood of Desire* de Nadia Myre, se tient debout. Dans ce poème, le corps, la langue et le lac élaborent, au cœur de la fraie poétique, l'espace d'une rencontre et, plus manifestement encore, d'une relation, d'une relation verticale. Une verticalité qui permet justement de penser la relation : celle entre les êtres qui se partagent le monde sensible, mais aussi la relation avec le monde spirituel. La femme se (re)levant est une figure importante et radicale de la résurgence culturelle Autochtone actuelle et, si elle est représentée et performée chez Marie-Andrée Gill, on la retrouve également dans d'autres poésies Autochtones, dont celles de Natasha Kanapé Fontaine notamment, que j'aborderai dans le prochain chapitre en analysant plus en détail la prolifération de cette figure dans l'écriture.

*

Les textes littéraires abordés dans le présent chapitre illustrent tous, chacun à travers leurs formes singulières, une manière d’envisager le langage dans ses liens au corps : tantôt devenir corps du langage, tantôt devenir langage du corps. Le roman *L’amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, la nouvelle « The Blackbird Cage » de Kateri Akiwenzie-Damm et le recueil de poésie *Framer* de Marie-Andrée Gill réclament les épistémologies Autochtones et, avec elles, fondent une théorie Autochtone du langage à partir d’une pensée et d’une expression éminemment littéraires : d’une création qu’il faut envisager dans ses aspects holistiques et en tant qu’énergie également. Une création qui permet de construire les premiers éléments d’une relation aux savoirs élaborée dans et par les littératures Autochtones, en ce sens où les savoirs sont inscrits dans les langues, dans les corps, dans l’intersection du corps et de la langue. Aussi, dans les trois textes étudiés, non seulement y a-t-il une interrelation du corps et du langage qui s’écrit, se présente et se représente dans l’écriture, qui plus est une relation qui apparaît être indissociable du territoire, mais il y a aussi un rapport épistémologique à ce dernier. Je rejoins ici Dylan Robinson et Keavy Martin qui insistent, dans « The Body is a Resonant Chamber », sur l’importance de considérer les affects comme résultant d’une rencontre esthétique avec les œuvres et sur la relation aux savoirs de ces affects corporels :

Otherwise, we risk ignoring some of the most powerful and integral ways in which knowledge is produced, conveyed, and understood: through the body. As Morin writes [...], “the body is a resonant chamber” — a place where experiences echo, sinking deep into the bones before reverberating back into the world.²⁵⁰

²⁵⁰ Dylan Robinson et Keavy Martin, « Introduction », *loc. cit.*, p. 11.

Le corps et les savoirs, le corps et les langues j'ajouterais, doivent ainsi être appréhendés dans un même mouvement de la pensée et de l'interprétation littéraire, car ils participent d'un même engagement, intellectuel, sensible, mais aussi spirituel et matériel, vis-à-vis du monde dans son immanence et sa transcendance.

De plus, suite à l'analyse de plusieurs extraits des œuvres présentées dans ce chapitre, il apparaît maintenant clair que la séparation du corps et du territoire relève d'un arbitraire, et qu'elle n'appartient en ce sens qu'au seul geste critique et interprétatif, le mien, puis celui des lectrices qui s'engageront, à leur tour, dans l'acte de lecture. Mais si l'on tente de lire véritablement et attentivement les récits littéraires, philosophiques et théoriques Autochtones, selon les termes que ces derniers mettent eux-mêmes en place, l'on comprend qu'il y a une intersection absolument fondamentale entre le corps et le territoire, et que cette intersection dépasse une conception anthropomorphiste de la nature. L'hypothèse critique de la chercheuse en science politique Dalie Giroux est à cet effet fort intéressante :

Cette hypothèse est à l'effet que l'imaginaire politique autochtone contemporain apparaît comme étant organisé autour d'une constellation d'images/symboles dont la dominante est la référence au corps. Plus précisément, cette dominante semble être structurée par une doublure schématique, sans cesse reconduite dans cet imaginaire, entre le corps et la terre. Cette doublure corps/terre semble manifester dans ce cas précis une notion implicite selon laquelle le corps est un espace à géométrie variable — le corps est, comme je veux l'appeler, un « corps-territoire ».²⁵¹

Dans l'étude qu'elle consacre à cette question, Giroux élabore une conception politique de ce qu'elle nomme le « corps-territoire », et elle le fait par l'analyse de différents récits (historiques,

²⁵¹ Dalie Giroux, « Expressions de la doublure corps/terre dans l'imaginaire politique autochtone contemporain au Canada », *M@GM@. Le corps comme étalon de mesure*, vol. 7, n° 3, 2009, p. En ligne.

politiques et légendaires) Autochtones. Nonobstant, ce qui à mon avis fait défaut dans sa conception de ce que représente véritablement le « corps-territoire », c'est la condition proprement épistémique du rapport entre le corps et le territoire. En effet, la manière dont le corps et le territoire se présentent dans les pensées Autochtones, à l'intérieur desquelles la notion de relationalité est intrinsèque, informe les visions du monde et les modalités mêmes de l'accès aux savoirs et de la lecture du monde au sein des cultures Autochtones. De plus, ce n'est pas seulement à une « doublure » que nous avons affaire, mais bien, et j'insiste, à la suite de Daniel Heath Justice, à un vaste réseau de relations qui est reconstruit au travers des textes littéraires.²⁵² Ceci dit, j'ai pourtant choisi de structurer les chapitres deux et trois de cette thèse autour des catégories d'analyse que sont le *corps* et le *territoire* opérant ainsi moi-même une séparation, certes arbitraire, mais nécessaire à l'élaboration de mes analyses; et ce de sorte à lier ces éléments au langage d'abord, pour tisser, peu à peu, les éléments d'une constellation plus complexe et complète, d'une théorie (Autochtone) du langage en relation.

²⁵² Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, *op. cit.*, p. xix.

Chapitre 3 : Territorialités langagières

La reprise de territoires est physiquement et juridiquement impossible. Ça reste une utopie. Pour l'instant, c'est plutôt la reprise des territoires imaginaires, littéraires, philosophiques et spirituels qui est complètement nécessaire. C'est une façon de reprendre possession de notre identité même... c'est l'identité des Autochtones.

— Natasha Kanapé Fontaine, « De l'Innu au monde »²⁵³

and this page is my place. our meeting place. you, me, and the landscape upon which these words are written. on this page i assert myself with words like bones sinking deep into the earth. into earth memory. this page is my ground. my turtle island. where the bones of words are inside me too. and i am rooted to this place. to the land. singing my words over this landscape. playing this song like music from a bone flute passed from generation to generation. this voice is mine. and yet through me my ancestors speak and sing and are given voice. their thoughts flow through me. there is strength in this voice that is mine and theirs.

— Kateri Akiwenzie-Damm, “this is where we stand our ground”²⁵⁴

²⁵³ Natasha Kanapé Fontaine, *De l'Innu au monde: Une entrevue avec Natasha Kanapé Fontaine*.

²⁵⁴ Kateri Akiwenzie-Damm, « This is Where We Stand Our Ground », *Gatherings: the En'owkin journal of First North American Peoples*, vol. 7, n° 1, 1996, p. 1.

Assurément, les études sur les représentations du territoire dans les littératures Autochtones nord-américaines abondent. Le territoire s'expose en thème central des articles scientifiques, des monographies, des thèses de doctorat et des mémoires de maîtrise qui abordent le corpus dans sa diversité²⁵⁵. Pourquoi alors consacrer, à mon tour, un chapitre entier à la question dans cette thèse ? Le sujet n'a-t-il pas été épuisé, me dira-t-on, abordé sous tous les angles possibles ? En fait, si le territoire est effectivement très souvent mobilisé dans les études thématiques au sujet des littératures Autochtones, je considère que les liens essentiels entre le langage et le territoire, liens qui fondent ce que je dégage comme étant une théorie Autochtone du langage, sont peu analysés et que les études sur le sujet, notamment celles produites en français, sont insuffisantes. En fait, pour bien comprendre les conséquences épistémologiques du rapport au territoire dans les littératures, il ne suffit pas de décrire les itérations de ce dernier

²⁵⁵ En français, je pense aux travaux suivants : Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2017; Elise Couture-Grondin, « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans Aimititau! Parlons-nous! », *Voix Plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 127–149; Nelly Duvicq, « Le territoire dans le corps », *Figurations du nord et de son absence dans la poésie orale et écrite de Taqralik Partridge*, *temps zéro*, vol. 7, 2013; Laurent Jérôme et Vicky Veilleux, « Witamowikok, «dire» le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui: Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 44, n° 1, 2014, p. 11–22; Julie Nadeau-Lavigne, *Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec: La saga des Béothuks de Bernard Assinwiwi et Ourse bleue de Virginia Péséma péo Bordeleau*, 2012; Florence Morin-Martel, *L'intermédialité autochtone dans l'oeuvre de Natasha Kanapé Fontaine: mémoire, oralité et territoire*, 2019; Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne: Expression de la décolonialité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 35–44; Rita Olivieri-Godet, « Figurations des espaces amérindiens dans les littératures du Brésil et du Québec », *Interfaces Brasil/Canada*, vol. 15, n° 2, 2015, p. 119–145; Rita Olivieri-Godet, « Mobilités culturelles amérindiennes: paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna », *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, vol. 19, n° 32, 2017, p. 03–25; Gabrielle Marcoux, « L'Âme en tannage de Natasha Kanapé Fontaine: Souveraineté orale, territoriale et mémorielle », *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 68–81; Joëlle Papillon, « Bleuets et abricots: la femme-territoire de Natasha Kanapé Fontaine », *Études littéraires*, vol. 48, n° 3, 2019, p. 79–95. Et, en anglais, entre autres : Mishuana Goeman, *Mark my Words*, *op. cit.*; Margery Fee, *Literary Land Claims: The «Indian Land Question» from Pontiac's War to Attawapiskat*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2015; Jeannette Armstrong, « Land speaking », dans Heather MacFarlane et Armand Garnet Ruffo, *Introduction to Indigenous Literary Criticism in Canada*, Broadview Press, 1997; Mishuana Goeman, « Land as life: Unsettling the logics of containment », *Native Studies Keywords*, 2015, p. 71–89; Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*, U of Minnesota Press, 2017; Nathalie Kermeol et Isabel Altamirano-Jiménez, *op. cit.*; Leanne Betasamosake Simpson, « Land as pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, n° 3, 2014.

dans les textes – il faut plutôt penser le texte *par* et *avec* le territoire. C'est donc à l'intersection du langage et du territoire, du langage et du corps-territoire, que je désire inscrire ma contribution à la conversation. Le territoire doit ainsi être envisagé, aux côtés du corps et du langage, comme un élément central à l'élaboration d'une constellation conceptuelle avec laquelle lire les textes. En effet, le territoire, lorsqu'il est considéré dans sa dimension épistémique, ouvre les possibles de l'interprétation à travers un prisme qui convienne à l'étude des littératures Autochtones, dans la mesure où ces dernières mettent en place leur propre lentille critique, puis, et c'est là l'enjeu principal de cette thèse, leur propre théorie du langage.

Les écritures Autochtones contemporaines, et en particulier les écritures féminines, par le geste littéraire, mettent en relation le langage et le territoire de telle sorte que se dégage une poétique langagière du territoire, voire une poétique territoriale du langage, ce que je nommerai plus précisément des *territorialités langagières*. En continuité et en miroir du précédent chapitre, je veux étudier le déploiement dans les textes, et par le biais des différentes stratégies d'écriture employées, les devenirs territoire du langage et les devenirs langage du territoire de sorte à donner à lire le réseau des relations qui lient ensemble le corps au territoire non seulement *dans* les épistémologies Autochtones, mais *en tant* qu'épistémologie. Je conçois en effet qu'en mettant en relief l'importance des relations intimes entre le langage, le corps et le territoire, il sera possible de mieux comprendre la nature de la résurgence de ces épistémologies. En conséquence, ce troisième chapitre occupe, dans l'ensemble de cette thèse, une fonction similaire au précédent, soit d'illustrer, par l'analyse, les éléments d'une résurgence langagière (et territoriale) et de son actualisation dans les écritures Autochtones contemporaines au féminin. Par la démonstration, je poursuis avec la mise en place des éléments qui convergent vers une théorie Autochtone du langage. Ainsi, par l'étude de la façon dont les autrices

mobilisent les langues Autochtones dans leurs écritures, dont elles les mettent en présence, les construisent par la fiction et par l'imagination, non seulement je cherche à étudier comment les épistémologies langagières sont réclamées dans les textes, mais aussi à lire la résistance et la résurgence qui sont pleinement ancrées dans les territoires physiques et imaginaires. Par leur geste d'écriture, qui relève d'un acte esthétique proprement littéraire, les écrivaines performant un (re)devenir territorial de la langue et, de ce fait, remettent en cause l'hégémonie des langues et des systèmes coloniaux.

Leanne Betasamosake Simpson, dans les multiples facettes de son écriture (essai, nouvelle, poésie, chanson), développe à la fois une conception de la langue comme méthode et une pédagogie du territoire. D'abord, je veux mettre en relation ces deux aspects cruciaux de l'écriture de Simpson et étudier les dynamiques qui s'en dégagent lorsque, dans une poétique éminemment résurgente, se rencontrent en un espace commun la théorie et la pratique littéraire. Il sera par la suite question d'étudier un autre point de rencontre, cette fois entre la littérature et le territoire afin de mieux articuler comment la littérature peut, elle aussi, enseigner, comment elle peut porter les savoirs. À cet égard, je reviendrai donc à la prose de Kateri Akiwenzie-Damm. Puis, la poésie de Natasha Kanapé Fontaine, quant à elle, met en scène une figure riche et que l'on retrouve largement représentée dans les écritures féminines, en particulier dans la poésie Innue : celle de la femme debout²⁵⁶, que j'ai déjà introduit avec la poésie de Marie-Andrée Gill dans le chapitre précédent et en référence à Joséphine Bacon dans

²⁵⁶ À cet effet, j'ai écrit et publié un article en 2018 dans la revue *@analyse* qui retraçait cette figure de la femme debout dans les écritures Innues contemporaines. Je présente dans ce texte l'argument selon lequel la figure convoquée problématise l'idée d'une « relève » en littérature Autochtone en sortant cette expression de son stricte cadre sociocritique pour, plutôt, penser la place du corps dans cette relève, dans l'action de se relever. Voir à cet effet : Marie-Eve Bradette, « Elles se relèvent: penser la résurgence dans la langue et la littérature Innues », *@analyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, vol. 14, n° 1, 2019, p. 100–125.

le premier chapitre, ce qui me fait soutenir l'idée que cette figure radicale participe d'un imaginaire et d'une pratique de la résurgence communs. Au sujet de cette posture debout, Lee Maracle, dans *I am Woman*, écrivait déjà en 1990 : « By standing up and laying myself bare, I erased invisibility as a goal for the young Native women around me.²⁵⁷ » Le fait de se mettre debout, pour Maracle, implique donc de remettre en cause les discours dominants en refusant l'invisibilisation des corps et, en particulier, des corps féminins au sein même du territoire. Ainsi, tout comme la femme que l'on a vue se lever dans la poésie de Gill, la *femme-territoire*²⁵⁸ chez Kanapé Fontaine se lève, et elle le fait avec et dans la langue. À travers l'analyse des poèmes de l'autrice Innue, et spécifiquement de son recueil *Bleuets et abricots* et de ses slams « Nous nous soulèverons » et « Lames de tannage », il sera question d'interroger la signification langagière, mais aussi politique de cette figure de la femme qui se lève sur le territoire, se relève dans la langue, qui se met debout sur le territoire langagier de la poésie. Enfin, ce qui m'intéresse également dans les textes présentés dans ce chapitre, comme dans celui qui précède, c'est de réfléchir au territoire comme à un espace générateur de savoirs, puis de déplacer la pensée du territoire vers le textuel pour envisager les littératures, à leur tour, comme des lieux de création et d'engendrement des épistémologies, comme des « textual “motherland[s]”²⁵⁹ ».

²⁵⁷ Lee Maracle, *I am Woman*, *op. cit.*, p. 9.

²⁵⁸ J'emprunte cette expression à la fois à la poésie de Kanapé Fontaine et à un article de Joëlle Papillon dans lequel elle produit une analyse fine du recueil *Bleuets et abricots*, analyse sur laquelle je reviendrai plus loin. Joëlle Papillon, « Bleuets et abricots », *loc. cit.*

²⁵⁹ Janice Acoose, *op. cit.*, p. 85.

Sur les concepts Autochtones de territoire dans la critique littéraire

À ce jour, il est difficile de faire le compte de la critique – francophone et anglophone, allochtone et Autochtone – qui a abordé la question du territoire dans les littératures des Premières Nations, des Métis et des Inuit, que ce soit en tant que motif central à l'étude ou seulement au passage d'un commentaire plus large. Quoi qu'il en soit, le territoire est une thématique de prédilection à partir de laquelle sont lues les littératures Autochtones. Dans son ouvrage *Le territoire dans les veines*, le chercheur québécois Jean-François Létourneau, par exemple, dégage une poétique du territoire qu'il situe au croisement des représentations de la nature, du territoire et de la mémoire, et à partir de laquelle il développe ses analyses littéraires²⁶⁰. La thèse soutenue à cet effet par Létourneau est la suivante : « En convoquant un autre rapport au territoire, les œuvres des poètes des Premières Nations invitent à repenser les fondements des sociétés américaines, québécoises dans notre cas, à partir de la perspective autochtone²⁶¹ ». Létourneau conçoit l'américité des littératures des Premières Nations comme refusant et critiquant la fondation coloniale d'un « Nouveau Monde » pour, au contraire de la doctrine de la découverte, penser l'ancrage millénaire des peuples Autochtones sur le territoire des Amériques, puis une inscription tout aussi ancienne des récits porteurs de cette américité. À cet effet, Létourneau élabore ce qu'il nomme une poétique du territoire réalisée dans les poésies Autochtones du Québec, dans les représentations de la terre produite par la poésie, puis dans la relation entre la langue et le territoire représenté. Létourneau s'intéresse, entre autres, aux toponymes²⁶¹ et à leur reprise dans la poésie de Joséphine Bacon, afin de démontrer comment les mots employés en Innu-aimun pour décrire le territoire témoignent d'une observation fine de

²⁶⁰ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 23.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

ce dernier, et portent en eux un savoir spatial et écologique. Néanmoins, le point focal de l'étude de Létourneau dans son ouvrage demeure le territoire et non le langage, ce qui distingue considérablement son approche de la mienne. Plus encore, la manière dont il aborde la poésie passe surtout par l'étude des représentations et des formes par lesquelles l'écriture devient un discours politique. Tout comme Julie Nadeau-Lavigne qui, dans son mémoire de maîtrise, « fait la démonstration de l'importance de la thématique territoriale dans la littérature autochtone²⁶² », Létourneau retrace la pertinence du territoire comme catégorie d'analyse dans le corpus poétique Autochtone au Québec. Ces travaux, quoique fondamentaux dans l'établissement d'une critique littéraire francophone au sujet des littératures des Premières Nations du Québec²⁶³, m'apparaissent toutefois insuffisants pour véritablement comprendre la singularité intrinsèque du corpus, ainsi que les épistémologies véhiculées par les littératures Autochtones, et ce d'autant plus lorsque ces dernières convoquent les langues Autochtones en même temps qu'une certaine appartenance au territoire.

Dans un autre registre, le chercheur québécois Nicolas Beauclair va plutôt mobiliser la pensée Autochtone sud-américaine pour aborder les enjeux territoriaux et décoloniaux qui sont à l'œuvre dans les écritures Autochtones de langue française. Selon l'auteur, « parmi les concepts développés par les études décoloniales, celui de pensée frontalière, mobilisant les mécanismes de gnosis frontalière, pensée autre et langue autre, semble se démarquer pour comprendre comment la décolonisation se manifeste dans la production littéraire amérindienne²⁶⁴ ». La proposition de Beauclair concerne moins la réclamation des

²⁶² Julie Nadeau-Lavigne, *loc. cit.*, p. V.

²⁶³ Que ce soit chez Jean-François Létourneau ou chez Julie Nadeau-Lavigne, le corpus d'étude se limite en effet aux textes d'autrices et d'auteurs des Premières Nations, un terme qui, je le rappelle, n'inclus ni les Métis ni les Inuit.

²⁶⁴ Nicolas Beauclair, *loc. cit.*, p. 37.

épistémologies par les littératures qu'il étudie que la question politique décoloniale dans ses liens au territoire et plus spécifiquement à une pensée de la frontière. De la même manière, dans son article « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans *Aimititau! Parlons-nous!* » publié en 2016, la chercheuse québécoise Élise Couture-Grondin aborde la dimension identitaire, subjective et politique du territoire dans son étude de l'ouvrage épistolaire rassemblé et édité par Laure Morali²⁶⁵, un volume qui compte plusieurs échanges entre des autrices et des auteurs Autochtones et allochtones. En effet, Couture-Grondin « prend appui sur les discours critiques de la race (*critical race studies*) et les discours et pratiques de la décolonisation dans le champ des études Autochtones pour proposer une approche antiraciste avec laquelle lire les échanges entre Autochtones et Québécois²⁶⁶ ». Selon elle,

[L]es tensions présentes dans certaines correspondances viennent, entre autres, du désir de certains/es écrivains/es québécois/es de se rapprocher de la nature, de devenir Indien ou de se déclarer métis qui opère à travers la façon dont les personnes autochtones sont racisées. L'analyse de l'intersection entre le racisme et le colonialisme rend compte, d'ailleurs, de la particularité des processus de racialisation des personnes autochtones²⁶⁷.

Le territoire est présenté, dans ce passage, comme le site d'interactions entre les subjectivités en présence, puis comme le lieu de construction des identités. L'autrice souligne à cet effet les questionnements qui peuvent être soulevés au sujet du racisme et de l'auto-identification à une identité métisse ou Autochtone dans le contexte colonial du Québec. Ces enjeux sont certes cruciaux et surtout à l'avant plan de l'actualité au Québec, et Couture-Grondin compte parmi

²⁶⁵ Laure Morali (dir.), *Aimititau! Parlons-nous!*, Mémoire d'encrier, 2008.

²⁶⁶ Elise Couture-Grondin, *loc. cit.*, p. 128. L'autrice souligne.

²⁶⁷ *Ibid.*

l'une des rares chercheuses à les aborder dans la critique littéraire francophone qui s'intéresse aux littératures Autochtones²⁶⁸. Néanmoins, et quoique fondamentale à l'établissement, voire au rétablissement des réseaux de relations entre les littératures Autochtones du Nord et du Sud, puis à une discussion critique au sujet des rapports de pouvoir et de la dimension à la fois raciale et raciste critiquée par les autrices et auteurs Autochtones, la recherche menée par Nicolas Beauclair s'articulant autour du concept de pensée frontalière se penche surtout sur la dimension de la colonialité et de la décolonialité, alors que l'article d'Élise Couture-Grondin aborde les politiques identitaires et leur lien avec la question du territoire. Dans les deux cas, le projet n'est pas d'aborder la dimension proprement épistémologique du territoire et, dans cette perspective, la question de la langue n'est pas non plus considérée en relation au territoire.

Dans le domaine de la critique anglophone aux États-Unis, la chercheuse Seneca Mishuana Goeman est sans doute celle qui a le plus mis en œuvre l'approche territoriale dans ses travaux, notamment par le développement de son concept de (re)cartographie ((re)-mapping), et qui plus est selon une approche féministe. Dans son ouvrage *Mark My Words*, Goeman développe une analyse et une théorie critique substantielle à propos des violences spatiales et genrées, et de la manière dont certaines autrices travaillent à la réécriture des cartes coloniales à partir d'épistémologies cartographiques Autochtones et d'une configuration de l'identité tournée vers le futur. Goeman définit cette re-cartographie de la manière suivante :

(Re)mapping, as I define it throughout this text and in my previous work, is the labor Native authors and the communities they write within

²⁶⁸ Plus récemment, cette question du métissage et des conséquences politiques et culturelles d'une réclamation de l'identité métisse au Québec a été abordée dans différents travaux littéraires, mais surtout sociologiques. Voir à cet effet : Sarah Henzi, « Irreconcilable 'Myths of Métissage': Indigeneity and Settler Colonialism in Québec », dans Ursula Lehmkuhl et Elisabeth Tutschek (dir.), *150 Years of Canada: Grappling with Diversity since 1867*, Waxmann, 2020; Darryl Leroux, *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*, Univ. of Manitoba Press, 2019.

and about undertake, in the simultaneously metaphoric and material capacities of map making, to generate new possibilities. The framing of « re » with parentheses connotes the fact that in (re)mapping, Native women employ traditional and new tribal stories as a means of continuation or what Gerald Vizenor aptly calls stories of survivance.²⁶⁹

Par ce concept de (re)cartographie, Goeman suggère donc que les autrices contrecarrent les dires du territoire et formulent, ou plutôt re-formulent, une pensée de ce territoire informée à la fois des récits traditionnels et des possibilités actuelles de la littérature. À cet effet, elle accorde une importance notable à la dimension épistémologique de la représentation du territoire en littérature. En effet, selon Goeman, « unpacking and thinking about *land* means to understand the physical and metaphysical in relation to the concepts of place, territory, and home, concepts given meaning through language in both our native tongues and those concepts translated into English²⁷⁰ ». La chercheuse réfléchit ici, et plus largement dans l'ensemble de ses travaux, à l'articulation du territoire en tant qu'espace faisant advenir la relation entre les mondes physique et métaphysique, puis à l'inscription dans le langage de concepts fondamentaux liés au territoire. Selon Goeman, le territoire est, par excellence, le site d'une mise en récit (*storied site*) des interactions entre les humaines²⁷¹, mais aussi entre les humaines et les êtres autres qu'humaines. Les propos de l'autrice, en plus de rejoindre les propos de Joséphine Bacon et de Suzy Basile qui ont été mis en relief dans le premier chapitre, font écho à ceux des chercheuses féministes Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez. Dans l'introduction à l'ouvrage

²⁶⁹ Mishuana Goeman, *Mark my Words*, *op. cit.*, p. 3.

²⁷⁰ Mishuana Goeman, *loc. cit.*, p. 73.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 72.

collectif *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, les deux autrices, en faisant référence aux travaux de Glen Sean Coulthard, écrivent :

Indigenous knowledge systems have developed over millennia and are grounded in living relational schemas. Relationships not only highlight the strong attachment Indigenous peoples have to their homelands but also underline the ontological framework that land occupies in those relationships (Coulthard 2010, 79). These relationships are reciprocal and develop among people as well as between people and non-human beings.²⁷²

Parce qu'elles abordent le territoire et ses mises en récit à travers les relations qui s'élaborent au sein de l'espace physique, Kermoal et Jiménez, tout comme Goeman, reconnaissent que les manières de connaître Autochtones passent par un engagement relationnel au monde dans ses multiples strates : « As such, this knowledge is not fragmented into silos or categories; rather, ontologies, epistemologies, and experiences are interwoven into this system²⁷³ ». Ainsi, lorsque Goeman écrit, par exemple, « [l]and within Indigenous studies carries a currency beyond a mere reflection of physical landscape or specific location, commonly referred to as the “geographers” concept of space, or the normative maps that perpetuate colonial claiming and targeting²⁷⁴ », l'approche territoriale de l'autrice diffère assurément des propositions de Létourneau, Beauclair et Couture-Grondin, qui s'intéressent en premier lieu à la question identitaire, politique et décoloniale.

Or, à mon avis, l'intérêt de la pensée de Goeman est de réaffirmer l'importance du langage dans l'équation, en tant que celui-ci « shape[s] the meaning of physical space as well as

²⁷² Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez, *op. cit.*, p. 7.

²⁷³ *Ibid.*, p. 8.

²⁷⁴ Mishuana Goeman, *loc. cit.*, p. 72.

our interaction with it, and in doing so it has material effects²⁷⁵ ». L'immense pouvoir symbolique du langage et du territoire est ici relevé par Goeman : le langage a le pouvoir de modifier le tissu du réel. En d'autres termes, parce que le langage participe du monde, qu'il participe d'un rapport à la corporalité aussi, comme le chapitre précédent a permis de le démontrer, et donc que le langage n'est pas seulement un produit intellectuel qui sert à dire ce monde, il a le pouvoir d'en modifier le plan d'immanence. Ainsi, à travers les liens au territoire qui s'y trouvent élaborés, je propose donc que les littératures Autochtones (re)deviennent des lieux de savoir, *de création de savoirs*, précisément parce qu'elles mettent en scène et qu'elles (ré)imaginent le territoire, par le fait même qu'elles font advenir le réel dans l'écriture. Il y a ainsi plusieurs strates de signification que je veux considérer dans ce chapitre, qui se situe dans le prolongement des travaux de Goeman, tout en focalisant plus particulièrement sur la dimension langagière abordée au passage par cette dernière, et que met de l'avant Joséphine Bacon lorsqu'elle mentionne la manière dont la langue Innue est complètement entrelacée à l'environnement. D'abord, le lien tissé dans les créations littéraires de Simpson et Kanapé Fontaine entre le langage et le territoire – le langage comme savoir du territoire/le territoire comme savoir du langage – demande une réflexion qui dépasse l'étude du motif territorial dans les littératures où les descriptions non problématisées dans les travaux sur la question abondent. Ces axes de réflexions convergeront ensuite dans une double démonstration : dans un premier temps, pour mieux comprendre comment le territoire et le langage sont essentiels aux systèmes de savoirs Autochtones, puis, dans un deuxième temps, pour saisir avec acuité comment les littératures se posent en de nouveaux sites territoriaux; comment les littératures contemporaines sont des chaînons non négligeables dans la quête des savoirs intellectuels, affectifs, spirituels et

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 77.

physiques²⁷⁶, en même temps que dans l'articulation, par le geste littéraire, de ces savoirs. Le registre convoqué alors concerne la « performativité des savoirs²⁷⁷ », dont les expressions littéraires se font les courroies de transmission. Les textes rendent en ce sens possible une réponse à la question posée par Kathleen Absolon dans son ouvrage *Kaandossiwin : How We Come to Know*²⁷⁸, à savoir que l'accès aux savoirs est possible par un engagement dans un processus holistique dont le territoire, à la fois concept et réalité, catalyse les relations.

De la langue comme méthode à une pédagogie du territoire dans la prose de Leanne Betasamosake Simpson

Jusqu'à présent, j'ai évoqué cette idée d'un lien entre le territoire et la faculté de connaître, puis du territoire comme porteur et véhicule des savoirs. Dans cette section, il s'agira maintenant de mieux développer la proposition tout en liant ensemble les dimensions langagières et territoriales par l'analyse de deux propositions de Leanne Betasamosake Simpson développées dans *Dancing on Our Turtle's Back* et *As We Have Always Done*, en passant par *The Gift is in the Making*. Je conçois ainsi que la langue et le territoire sont les fondements de l'écriture de Leanne Simpson, dès lors que l'autrice aborde tantôt la langue comme une méthodologie, tantôt réinvestit au territoire sa dimension pédagogique. L'idée du territoire comme pédagogie est élaborée par Simpson dans *As We Have Always Done*, et en particulier dans son chapitre « Land as Pedagogy ». Dans ce texte, l'autrice remet en cause les formes académiques occidentales, de sorte à mieux réfléchir à d'autres façons de connaître en mobilisant la pensée et le corps, et cela

²⁷⁶ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*, p. 41.

²⁷⁷ Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez, *op. cit.*, p. 6.

²⁷⁸ Kathleen E. Absolon, *op. cit.*

toujours depuis une position culturelle Nishnaabeg. De plus, ces manières de connaître font appel à la formation de relations consensuelles avec le territoire. Ainsi, lorsqu'elle discute du fossé dans la transmission des savoirs entre les contextes académique et Nishnaabeg, Simpson écrit :

Not one time has an elder told me to go and get a degree so that I can pass Indigenous Knowledge down to my children, yet we place tremendous pressure on our youth to gain Western academic credentials. This seems highly problematic to me because we desperately need a new generation of thinkers who are articulate and brilliant from within Nishnaabewin, a generation that can think within our philosophies and enact those philosophies as a living and breathing imposition to colonialism, as every generation has done in some capacity before us. Otherwise we risk losing being Michi Saagiig Nishnaabeg. To create a nation of Binoojiinh – to survive *as Nishnaabeg* – we shouldn't be just striving for land-based pedagogies. The land must once again *become* the pedagogy.²⁷⁹

Plusieurs informations intéressantes et pertinentes sont présentées dans ce passage, et nous informent de la position de Simpson vis-à-vis de la transmission culturelle des savoirs. D'abord, l'on peut retenir le rejet de la structure hiérarchique des institutions académiques qui valorisent une transmission verticale d'une personne en position de détentrice du savoir vers une personne apprenante et, surtout, une structure qui ne demande pas le consentement de celle qui apprend. Le rejet et la proposition de Simpson apparaissent dès lors radicaux, et font appel à une discussion autour du consentement, mais aussi du refus²⁸⁰. Ceci dit, Simpson ne propose pas de repenser – au sein des institutions scolaires, et cela à différents niveaux d'éducation –

²⁷⁹ Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, *op. cit.*, p. 159-160. L'autrice souligne.

²⁸⁰ Les enjeux liés à la question du consentement sont par ailleurs liés à ceux de la politique du refus. À cet effet, l'article « Consent's Revenge » et l'ouvrage *Mohawk Interruptus* de la chercheuse Mohawk Audra Simpson sont parlants; l'est également l'ouvrage *Red Skin, White Masks* de Glen Coulthard. Voir à cet effet : Audra Simpson, *op. cit.*; Audra Simpson, *loc. cit.* Glen Sean Coulthard, *op. cit.*

l'apprentissage sur le terrain (*land-based pedagogies*); plutôt, elle envisage de (re)faire du territoire lui-même une pédagogie: *as we have always done*. Dans cette proposition, le territoire retrouve une signification trop longtemps rendue silencieuse : il redevient une pédagogie par le truchement même de l'imagination littéraire et théorique. Simpson utilise ces deux formes d'imagination dans son écriture et, par exemple, dans « Land as Pedagogy », avant d'entrer dans le discours théorisant, Simpson raconte comment Binoojinh apprend, par le territoire, à récolter l'eau d'érable. L'enfant apprend par son corps lié au territoire, parce qu'il/elle participe d'un engagement avec le monde naturel. L'apprentissage est donc rendu possible par une *raison naturelle*, pour reprendre ici encore l'expression de Gerald Vizenor.

Selon Simpson, « *the Nishnaabeg listened with their whole bodies.*²⁸¹ » Cette conception inhérente à la pédagogie Nishnaabeg du territoire, Simpson la remet en scène, la rematérialise à travers la remédiation de plusieurs récits qui lui ont été racontés et transmis par les Aînés, et en particulier dans le texte « The Gift is in the Making », présenté à la fin du recueil éponyme. Ce récit raconte lui aussi la cueillette de l'eau d'érable en insistant non pas sur la récompense, le liquide sucré obtenu grâce au processus de la cueillette, mais sur le processus par lequel les humaines apprennent :

They cherish the gift given to their ancestors so long ago, and in their heart knowledge, hidden away in the most precious parts of their beings, they know that ziinzibaakwad wasn't the real gift. They know that the real gift was in the making, and that, without love, making just wasn't possible.²⁸²

²⁸¹ Leanne Simpson, *The Gift is in the Making: Anishinaabeg Stories*, Portage & Main Press, 2013, p. 93. Je souligne.

²⁸² *Ibid.*

Simpson formule ici l'importance d'un engagement réciproque dans les processus d'apprentissage et de la relation d'amour dont le territoire appelle la réalisation. De plus, l'autrice indique que le savoir est contenu à même les processus d'apprentissage, qu'il *est* le processus par lequel ce dernier se trouve justement envisageable²⁸³, voire atteignable. Ainsi, à une *pédagogie du territoire* répond essentiellement la *langue comme méthode*. Dans *Dancing on Our Turtle's Back*, on peut ainsi lire :

Indigenous languages carry rich meanings, theory and philosophies within their structures. Our languages house our teachings and bring the practice of those teachings to life in our daily existence. The process of speaking Nishnaabemowin, then inherently communicates certain values and philosophies that are important to Nishnaabeg being. Breaking down words into the “little words” they are composed of often reveals a deeper conceptual – yet widely held – meaning. This part of the language and language learning holds a wealth of knowledge and inspiration in terms of Aanji Maajitaawin. That is because this “learning through the language” provides those who are not fluent with a window through which to experience the complexities and depth of our culture.²⁸⁴

Le propos de Simpson est clair : apprendre la langue, débiller ses significations profondes, celles-là mêmes contenues à l'intérieur des mots qui, comme les verbes en Innu-aimun, contiennent autant de petits récits, c'est accéder à un savoir du monde, à un savoir à la fois du langage et du territoire, puis entrer en relation avec ce savoir à travers le langage. Ainsi, la langue ouvre une fenêtre nouvelle sur le monde. Cette métaphore, Simpson la partage aussi avec Tomson Highway, pour qui parler une seule langue équivaut à vivre dans une maison avec

²⁸³ Evelyn Steinhauer, « Thoughts on an Indigenous Research Methodology », *Canadian Journal of Native Education*, vol. 26, n° 2, 2002, p. 73.; Karen Martin et Booran Mirraboopa, « Ways of Knowing, Being and Doing: A Theoretical Framework and Methods for Indigenous and Indigenist re-search », *Journal of Australian Studies*, vol. 27, n° 76, 2003, p. 203–214.

²⁸⁴ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*, p. 49.

une seule fenêtre²⁸⁵. Par ailleurs, je conçois que la manière qu'à Simpson de penser le langage est tout aussi radicale que l'idée du territoire comme pédagogie, et qu'elle remet en cause la rupture entre les langues et le monde matériel, puisqu'il s'agirait plutôt de penser un engagement et un étayage réciproques du langage, du monde sensible, de la pensée intellectuelle et affective, du corps et du monde spirituel. Ainsi, par cet engagement s'ouvre la pluralité des savoirs (corporel, spirituel, affectif, etc.) et des différentes couches de signification contenues dans le langage (la signification de surface, le sens fondamental et le sens conceptuel)²⁸⁶.

Dans cette perspective, il faut revenir aux épistémologies Autochtones qui proposent et organisent leur propre rapport au monde sensible, et à la manière dont les littératures réclament ces épistémologies : entre autres, en mettant en relief une dimension du langage qui n'est pas fondée sur l'idée d'une séparation entre les mots et les choses²⁸⁷, mais plutôt un langage pleinement incorporé, sensible, soit un langage ancré dans une pensée holistique qui est produit *par* et contenu *à même* le territoire. Le langage en tant que méthode – et je déplace ici le rapport spécifique et local à la langue Nishnaabeg chez Simpson pour penser la pluralité des langues

²⁸⁵ Tomson Highway, *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*, University of Alberta Press, 2015, p. 19.

²⁸⁶ Je pense ici à l'article « *K'zaugin* : Storying Ourselves Into Life » de l'intellectuel Anishinaabe Niigaanwewidam James Sinclair. Dans ce texte, Sinclair décrit les trois couches de signification contenues dans la langue, selon l'auteur Anishinaabe Basil Johnston : « Terms in Anishinaabemowin, Johnston points out, “have three levels of meaning” that consist of “the surface meaning that everyone instantly understands. Beneath this meaning is a more fundamental meaning derived from the prefixes and their combinations with other terms. Underlying both is the philosophical meaning.” Niigaanwewidam James Sinclair, *op. cit.*, p. 86-87.

²⁸⁷ Cette division entre les mots et les choses, séparation qui concerne pour Saussure par exemple, l'arbitraire du signe, est un sol sur lequel plusieurs théories occidentales du langage se sont érigées. C'est également le terrain sur lequel se déploie la crise du langage dans la poésie française de la première moitié du XXe siècle (Artaud, Daumal, Lautréamont, Mallarmé, etc.). Et il convient, pour envisager les théories Autochtones du langage, de se défaire de ces conceptions pour s'autoriser à penser différemment, non pas de manière opposée, mais fondamentalement autre. Willie Ermine l'a bien démontré dans son article « Aboriginal Epistemology » : le contact colonial est une rencontre, un frottement des épistémologies, mais il n'est pas la construction de ces épistémologies les unes par rapport aux autres. C'est, plutôt, la mise en présence de visions du monde plurielles et irréconciliables. Voir : Willie Ermine, « Aboriginal Epistemology », *op. cit.*

Autochtones et de leurs représentations en littérature – s’ancre dans une conception du territoire comme pédagogie. J’apporte à la discussion l’idée que les deux, la méthode et la pédagogie, se rencontrent en un lieu éminemment littéraire, sur le territoire de la littérature, au sein des territorialités littéraires qui elles-mêmes apparaissent dans une rencontre et un frottement, c’est-à-dire une proximité sensible et affective, du corps, du territoire (réel et représenté), de la pensée, et de la spiritualité – ce qui rappelle assurément *L’amant du lac* – et cela dans l’élaboration de connaissances variées et d’une théorie Autochtone du langage. Pourtant, je dois poser une question, avant d’aller plus loin dans cette proposition d’un territoire littéraire qui aurait les mêmes fonctions pédagogiques que le territoire réel décrit par Simpson dans « Land as Pedagogy » – car ce n’est pas Simpson qui envisage cette idée, mais plutôt la lecture de ses textes qui provoque en moi cette pensée. En effet, pour Simpson, le territoire est matériel et implique un engagement du corps réel. Néanmoins, je me demande : est-ce que le texte littéraire peut être considéré comme un territoire, comme le désigne notamment Janice Acoose en parlant d’un *textual “motherland”* ? Et si oui, selon quelles prédispositions le serait-il ?

À cette question, je réponds par l’affirmative : le texte littéraire, qu’il soit récit, poème, roman ou nouvelle, est un territoire, à la fois imaginaire et imaginé. Les écrivaines prennent place sur celui-ci; elles se dressent sur le territoire de la littérature. De plus, si on réfléchit à la lumière des textes étudiés jusqu’à présent, la langue est elle aussi un territoire²⁸⁸ : elle condense le territoire en ses particules, puis entrevoit son émergence par son imaginaire. En fait, indissociables, la langue et le territoire s’allient au sein d’une constellation narrative. La puissance avec laquelle s’exprime Kateri Akiwenzie-Damm dans l’extrait de « this is where we

²⁸⁸ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*, p. 25.

stand our ground », présenté en exergue à ce chapitre, provient justement d'une conception littéraire du territoire, d'une conception de la littérature (de la page d'écriture) comme territoire plus précisément. La page-territoire est le lieu par lequel les pensées des Ancêtres se transmettent à la locutrice. Il n'y a pas d'ambiguïté, pas de doute : la page sur laquelle les mots se matérialisent est le terrain, le lieu et le paysage sur lesquels la locutrice se lève, et cela dans un geste de solidarité avec la communauté des écrivaines. Elle se lève avec ses paroles de résistance – ses mots comme des armes pour protester contre la dépossession territoriale et identitaire imposée avec et par le colonialisme :

indigenous writers. this is the ground upon which we stand. this is the motherland. the gathering place. the place for remembering, for singing, for telling stories, for honouring the bones of our ancestors. this is why we stand firm. why we will not be moved. why our writing is resistance. and protest. Ipperwash, Gustafsen Lake, Wanganui, Kahnesatake, Wounded Knee, Chiapas Restigouche, Hawai'i Nei, Green Mountain Road, Neyaashiinigiing... the Black Hills, Uluru, Halawa Valley, Nochemowenaing... *our sacred places, our homelands, our memories are in our words.*²⁸⁹

Dans ce court texte d'une grande puissance évocatrice, Akiwenzie-Damm déploie tout un réseau sémantique qui permet de réfléchir à la dimension pédagogique et épistémologique des littératures Autochtones, à la page comme espace de rassemblement. Lorsqu'elle écrit « on this page i assert myself with words like bones sinking deep into the earth. into earth memory. this page is my ground. my turtle island ²⁹⁰», non seulement une relation explicite entre la page d'écriture et l'île de la Tortue est décrite, mais une corporalité s'écrit alors que les mots sont comparés à des os s'enlisant dans la mémoire de la terre. Si l'on met ce passage en relation avec

²⁸⁹ Kateri Akiwenzie-Damm, « This is Where We Stand Our Ground », *loc. cit.*, p. 2. Je souligne.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 1.

la suite du texte, « indigenous writers. we gather together on this meeting ground. this burial ground that holds bones of thought²⁹¹ », l'on saisit la relation entre les os de l'énonciatrice, ceux des écrivaines qui sont conviées sur le territoire de l'écriture et ceux des Ancêtres ensevelis sur ce même territoire – terre et écriture à la fois – et à l'intérieur desquels se transmet la mémoire du corps et de la pensée²⁹². Les os *sont* corps et pensée (*bones of thought*). Cette dernière image évoque la pensée contenue dans les os dans l'extrait d'Akiwenzie-Damm, mais également dans la moelle, si l'on pense à un poème de Joséphine Bacon²⁹³, puis à l'écriture de Cherie Dimaline qui sera abordée dans le prochain chapitre. Dans tous les cas, la pensée contenue dans le territoire-texte est matérielle; elle est corporéïsée.

De même, ce que décrit Akiwenzie-Damm dans les extraits présentés résonne d'autant plus avec les paroles de Natasha Kanapé Fontaine, également en exergue, qui formule le désir d'une réappropriation des territoires imaginaires à défaut des territoires physiques occupés, et dont la réappropriation et la réclamation sur les plans légaux et politiques, la réappropriation complète j'entends, apparaît utopique à la poète. Pour Kanapé Fontaine, l'écriture permet donc de faire advenir des territoires *par le* langage, des territoires *de* langage. La langue, qu'elle soit française ou Innue, imagine ces territoires rendus présents dans l'écriture littéraire. Certes, les propos des deux autrices sont distincts, mais ils répondent à des engagements et des dynamiques partagés. Mises en relation, la page comme territoire et la poésie comme espace de (re)création imaginaire du territoire permettent d'envisager ce que sont les territoires littéraires, ce que

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Pour Natasha Kanapé Fontaine, la mémoire intergénérationnelle est également contenue à l'intérieur des os. Citée par Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignities, and Desire: Aboriginal Women's Writing of Québec », *Québec Studies*, vol. 59, 2015, p. 94-95.

²⁹³ « Je me suis fait belle / pour qu'on remarque / la moelle de mes os, / survivante d'un récit / qu'on ne raconte pas. » Joséphine Bacon, *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana*, *op.cit.*, p. 82.

l'expression même de *territoire littéraire* peut signifier, car, d'une part, la page, les mots, l'expression créatrice et sa matérialité livresque sont envisagés en tant que territoire(s) et, d'autre part, c'est l'écriture qui rend possible un devenir autre du territoire par l'imagination, la figuration et la mise en scène littéraire.

Se tenir debout sur le territoire de la langue et de la littérature : À propos des œuvres de Natasha Kanapé Fontaine

Aussi, lorsque la femme se tient debout sur la page, comme chez Kateri Akiwenzie-Damm, lorsqu'elle se relève doucement en poésie, comme chez Marie-Andrée Gill, lorsqu'elle se redresse avec puissance, comme on le verra avec Natasha Kanapé Fontaine, ou encore lorsqu'elle marche avec « les jambes arquées / de celles qui ont porté²⁹⁴ », comme dans l'écriture de Joséphine Bacon, elle le fait dans un acte qui est à la fois politique, car elle réinscrit la présence de son corps au sein de discours qui ont promu son effacement, et ce à l'intérieur même d'un territoire réapproprié; et épistémique, car c'est la mobilisation de son corps dressé sur le territoire du langage qui catalyse son accès aux connaissances matérialisées dans le territoire. En conséquence, l'apprentissage se réalise *dans* et *à travers* le corps, et cela même en littérature. La femme debout est ainsi une figure de pensée radicale et omniprésente dans les écritures féminines. Elle affirme, par sa posture verticale, le désir de se replacer sur le territoire, dans son corps, dans les épistémologies Autochtones, et ce malgré le trauma, les violences de la colonisation, la dépossession du territoire et de ses savoirs, malgré l'arrachement de la langue maternelle dans les pensionnats. J'insiste sur le malgré, car se tenir debout, certes, est un acte de

²⁹⁴ Joséphine Bacon, *Uiesh/Quelque part*, Mémoire d'encrier, 2018, p. 6.

résistance, mais c'est aussi une action qui se fait en dépit et en dehors du colonialisme. Lorsque je pense à cette figure de la femme qui se tient debout, je convoque, certes, un imaginaire du contre-discours, mais je pense également à une figure autonome qui ne nécessite pas un contexte auquel s'opposer pour advenir. C'est aussi la thèse de Thomas King dans son essai « Godzilla vs Post-Colonial » : que le colonialisme ne détermine pas la prise de parole littéraire tant bien même elle serait nommée pré- ou post-coloniale²⁹⁵. La femme debout est bien celle qui se tenait là avant le contact entre les populations Autochtones et européennes, elle est la figure de toutes les femmes Autochtones qui se tiennent droite, debout²⁹⁶.

Plurielle à travers les textes et les territoires, mais, toujours et à chaque fois, cette figure permet de penser la résurgence du langage dans les littératures; la figure de la femme debout réitère en effet les théories Autochtones du langage à travers le mouvement de son corps sur le territoire, voire à travers l'immobilité revendiquée de son corps, comme chez Akiwenzie-Damm qui clame « we will not be moved²⁹⁷ ». Or, dans le recours au *nous*, à une énonciation collective, Akiwenzie-Damm marque sa théorie du langage dans une « constellation de co-résistance²⁹⁸ ». La réclamation de corps qui ne bougent pas en protestation à leur déplacement et à leur invisibilisation forcés fait, de plus, écho aux paroles de Lee Maracle dont il a été question dans le second chapitre. Pour Maracle, la refémminisation, c'est-à-dire la réappropriation du féminin par celles qui ont vécu les conséquences corporelles et affectives de la colonisation passe, dans un premier temps, par un examen des conditions actuelles du colonialisme, puis par la mise en

²⁹⁵ Thomas King, « Godzilla vs. Post-Colonial », *World Literature Written in English*, vol. 30, n° 2, janvier 1990, p. 11.

²⁹⁶ Cette figure acquiert un sens d'autant plus fort dans les luttes territoriales et politiques; elle rappelle, par exemple, les femmes qui se sont tenues debout devant les barricades lors de la Crise d'Oka en 1990.

²⁹⁷ Kateri Akiwenzie-Damm, « This is Where We Stand Our Ground », *loc. cit.*, p. 2.

²⁹⁸ Leanne Betasamosake Simpson, *As We Have Always Done*, *op. cit.*, p. 211. Ma traduction.

présence et en mouvement des corps féminins qui résistent à l'effacement. Les mots suivants, que je répète ici, car ils ont déjà été présentés en exergue au chapitre deux, présentent avec puissance le re-devenir femme auquel Maracle aspire dans et par son écriture :

I woke up. I AM WOMAN! Not the woman on the billboard for whom physical work is damning, for whom nothingness, physical oblivion is idyllic. But a woman for whom mobility, muscular movement, physical prowess are equal to the sensuous pleasure of being alive. The dead alone do nothing. Paraplegics move. I want to move.²⁹⁹

La mobilité mise en scène par Maracle dans ce passage ne s'oppose pas à l'immobilité de la locutrice chez Akiwenzie-Damm. Au contraire, ces deux mouvements du corps se répondent dans un projet commun, celui de remettre en présence les (femmes) Autochtones sur le territoire (discursif, réel, imaginaire et politique). Le corps se tient là, les corps se tiennent là, et elles (les femmes) ne bougeront pas.

Il est difficile, dans ce contexte, de séparer corps et territoire lorsqu'on aborde les représentations et les re-créations des territorialités langagières. Malgré le titre de ce chapitre qui annonce d'emblée son objectif central, la lectrice aura compris que je me permets, comme dans le chapitre antérieur, de faire intervenir la triade corps-langage-territoire dans les analyses, car celle-ci est indivisible, tout en focalisant ma lecture sur les aspects territoriaux et langagiers d'abord. En somme, penser à la figure de la femme debout implique assurément de réfléchir à la fois au corps qui se dresse et à l'espace sur lequel cette action se fait : le territoire, le langage, la page d'écriture. L'écriture et les performances de slam de Natasha Kanapé Fontaine dans le contexte des littératures Autochtones au Québec sont particulièrement éloquentes sur le plan

²⁹⁹ Lee Maracle, *I am Woman*, *op. cit.*, p. 17. L'emphase produite par les majuscules est dans le texte original.

du travail langagier et linguistique, d'une langue qui, par sa déconstruction et sa reconstruction³⁰⁰, reprend ses allures territoriales. En particulier, le slam *Nous nous soulèverons*³⁰¹, dont la réalisation cinématographique a été possible par une collaboration avec la Wapikoni Mobile, et le recueil *Bleuets et abricots*, sont tout indiqués pour lire le déploiement de la figure dont je tente, peu à peu, de dessiner le portrait littéraire. Cette dernière ouvre la réflexion quant à ce que peut signifier concrètement une résurgence langagière en poésie, à sa mise en acte dans l'écriture littéraire, en particulier dans l'essai « Ma parole rouge sang », le slam *Mes lames de tannage*, puis dans les poèmes de *Bleuets et abricots*. En plaçant la femme – singulière et plurielle à la fois³⁰² – debout sur le territoire de sa poésie, Kanapé Fontaine réaffirme l'importance du corps dans l'expérience poétique et au sein de l'expérience langagière. Dans le premier chapitre, j'ai abordé cette idée de la littérature comme expérience, de la littérature comme action dans le monde – et la poésie de Kanapé Fontaine me semble performer précisément cela. Je propose donc de lire les textes de la poète pour, dans un premier temps, retracer la figure de la femme debout et analyser son implication en regard de la formation des territorialités langagières; puis, dans un deuxième temps, comprendre le statut de la relation au langage de la locutrice des slams et poèmes en abordant la manière dont la langue française devient une arme de déconstruction

³⁰⁰ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*, p. 25.

³⁰¹ Natasha Kanapé Fontaine, *Nous nous soulèverons*, Wapikoni Mobile, 2015. Afin d'analyser les aspects plus spécifiquement textuels du slam, je me baserai sur la publication de ce dernier dans la revue *Relations* en 2016. Je note par ailleurs que mon analyse n'est pas du tout exhaustive puisqu'elle s'inscrit dans le sillage de la problématique de cette thèse et non pas dans un désir de saisir l'œuvre dans son ensemble. Aussi, je n'aborderai pas la dimension orale et visuelle de la production filmique. Mon approche de cette œuvre de Kanapé Fontaine est résolument textuelle, en conséquence, j'en reconnais ses limites.

³⁰² Dans son dernier recueil, il y a en effet une pluralité de femmes qui sont représentées et qui convergent dans la construction de l'identité de la locutrice qui s'énonce : « Je suis trois femmes en une ». Natasha Kanapé Fontaine, *Nanimissuat/Île-tonnerre*, Mémoire d'encrier, 2018, p. 17. Une expression que l'on retrouvait déjà dans un poème publié dans *Manifeste Assi*. Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2014, p. 32.

contre le colonialisme³⁰³, puis de reconstruction des territorialités langagières. En liant ensemble la figure convoquée et la « poétique de la relation [langagière] au territoire³⁰⁴ » de Kanapé Fontaine, le rôle des littératures, en tant que « substance imaginante³⁰⁵ » dans les processus Autochtones de résurgence langagière, sera mis en relief.

Ainsi, dans *Bleuets et abricots* s'affirme l'expression radicale d'un devenir debout dans l'écriture : « Un cri s'élève en moi et me transfigure. Le monde attend que la femme revienne comme elle est née : femme debout, femme puissance, femme résurgence. Un appel s'élève en moi et j'ai décidé de dire oui à ma naissance.³⁰⁶ » La posture et le mouvement dans ses rapports au féminin, à la femme qui, sujet de l'écriture, doit se relever à même le territoire imaginaire des mots, de la poésie en somme, s'exprime ici. La femme se relève, *revient*, elle fait retour. La poète met en mouvement la pluralité du préfixe « re » sur une scène temporelle dont l'inscription corporelle et subjective est actuelle. Le poème qui suit est tout aussi parlant :

Une femme se lèvera
vêtue de ses habits de lichen
vêtue de ses traditions
vêtue de son tambour intérieur

Elle sera debout
devant les machines
mystère territorial³⁰⁷

³⁰³ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*

³⁰⁴ Je reprends cette expression d'une « poétique de la relation au territoire » directement à Natasha Kanapé Fontaine qui décrit par cette entremise son écriture et j'ajoute au concept le langage pour penser une poétique de la relation langagière au territoire. Je renvoie ainsi la lectrice à une conférence de Natasha Kanapé Fontaine captée sur vidéo et disponible en ligne : Natasha Kanapé Fontaine, *La poétique de la relation au territoire*, octobre 2017.

³⁰⁵ Guy Sioui Durand, « Maurizio Gatti, Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire, HMH, Cahiers du Québec, 2006, 215 p. (Collection littérature.) », *Recherches sociographiques*, vol. 48, n° 2, 2007, p. 185.

³⁰⁶ Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2016, p. 7.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

La persistance à travers le temps de la femme debout dans une temporalité de la résurgence – que la poésie de Joséphine Bacon développe avec éloquence – s’ancre ici dans les traditions du passé pour se tourner et s’écrire au futur. Joëlle Papillon, dans son article « Repenser les rapports entre humains et nature », cite ce poème de Kanapé Fontaine et l’analyse à travers le devenir territoire du corps féminin, ou plutôt à travers la relation intime entre le corps et le territoire. Papillon écrit en effet que « dans ce passage, la “femme debout” (7) qui figure la résistance autochtone est à la fois la femme innue armée de ses traditions et de sa spiritualité et la terre elle-même, dont les plantes recouvrent le corps³⁰⁸ ». Dans son analyse de l’œuvre, Papillon souligne particulièrement la dimension écologique et politique de l’écriture. Elle envisage également le territoire comme un espace de guérison et l’écriture comme une pratique de soin.

De plus, si l’on met en relation les deux passages de *Bleuets et abricots* cités, les mots de la poète indiquent avec insistance la posture verticale de la femme, qui est à la fois puissance et résurgence. Lorsque l’on sait que Kanapé Fontaine, suite à la publication de *Bleuets et abricots*, a été l’une des traductrices de *Islands of Decolonial Love*³⁰⁹ de Leanne Betasamosake Simpson – une

³⁰⁸ Joëlle Papillon, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *Quebec Studies*, n° 63, 2017, p. 69. L’auteurice souligne.

³⁰⁹ En 2018 est paru aux éditions Mémoire d’encrier la traduction en français de *Islands of Decolonial Love* sous le titre *Cartographie de l’amour décolonial*. La traduction a été réalisée par Natasha Kanapé Fontaine et Arienne Des Rochers. D’ailleurs, le choix du titre en traduction renseigne sur une conception relationnelle au territoire, sur une manière d’envisager la cartographie comme le récit des relations entre les êtres plutôt que comme un travail de division et d’imposition de frontières par les états-nations. Dans cette perspective, les traductrices justifient leur choix terminologique en écrivant que « la cartographie est à la base un projet colonial visant à dominer et à gouverner un territoire en y traçant des divisions. le titre de cette traduction doit donc être compris comme une métaphore. nous voyons ce recueil comme une anti-cartographie qui va à l’encontre des cartes officielles et dominantes et qui relie plutôt les expériences se produisant à l’extérieur de l’espace-temps colonial. dans cette mer coloniale qu’est le canada, l’auteure trouve refuge sur des îles, où l’amour et l’intimité ne sont pas dictées par le pouvoir colonial. elle trace ainsi un archipel de liens à l’extérieur des structures opprimantes du colonialisme, du racisme et du sexisme. » Leanne Simpson, *Cartographie de l’amour décolonial*, traduit par Natasha Kanapé Fontaine et Arienne Des Rochers, Mémoire d’encrier, coll. « Récit », 2018, p. 145.

œuvre dans laquelle Simpson met en pratique la résurgence, notamment dans ses liens au féminin³¹⁰ –, qu'elle a plus récemment encore participé à la traduction de *This Accident of Being Lost*³¹¹, et, donc, que la poète Innue connaît bien le travail de l'intellectuelle Nishnaabeg, l'utilisation du terme *résurgence* dans la poésie apparaît être d'autant plus significative. Par la mise en relation de ces différents mots (femme, puissance, résurgence), Kanapé Fontaine engage de ce fait la lectrice dans la suite de son texte :

Je suis parce que je suis. Je dis je. Je sais donner la vie. Je suis féconde.
Le poème entre en moi comme un amant. L'univers entre en mon corps
afin de continuer le mouvement du cycle vital. Tout est cercle. La terre.
Les bleuets et les abricots. Le poème est le mouvement qui féconde.

Je suis le poème de l'existence.

Je sens tout. Les mémoires. Les blessures. Je vois tout. Le choc de la
dépossession. Prendre la parole pour soulager le fardeau. Le poids de la
douleur. J'écris pour dire oui. À moi. Femme.

Forcer les portes du silence. Assurer la trace. Redonner vie aux ombres,
aux enfants brisés, à la parole qui ne sait plus dire oui. Qui ne sait plus
se tenir. Qui ne sait plus tenir parole.³¹²

Ici, la poète thématise et représente les formes d'une résurgence Autochtone qui ne doit pas être comprise comme l'avènement d'une nouvelle ère de production littéraire rompant avec les œuvres antérieures³¹³, mais plutôt comme un espace de ré-écriture et de re-création qui prend

³¹⁰ En entrevue, Leanne Simpson explique que l'écriture de *Islands of Decolonial Love*, suite à la publication de son premier recueil d'essais *Dancing on Our Turtle's Back*, origine d'un désir de faire quelque chose avec la question du genre, un enjeu qui sera traité de manière plus théorique dans son ouvrage subséquent, puis de mettre en pratique la résurgence Nishnaabeg en mobilisant une esthétique littéraire propre à sa culture. Jamaia DaCosta et Leanne Simpson, « Oceans of Love for Leanne Simpson's 'Islands of Decolonial Love,' », *Muskrat Magazine*, vol. 4, 2014.

³¹¹ Leanne Betasamosake Simpson, *This Accident of Being Lost: Songs and Stories*, House of Anansi, 2017; Leanne Betasamosake Simpson, *On se perd toujours par accident*, traduit par Natasha Kanapé Fontaine et Ariane Des Rochers, Mémoire d'encrier, 2020.

³¹² Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, *op. cit.*, p. 8.

³¹³ Je distingue ici l'idée d'une relève littéraire, que je réfléchis par la mise en scène du corps, et l'idée d'une émergence littéraire telle qu'elle a été abordée par Jean-François Caron en 2012. (Jean-François Caron, « La

racine dans l'histoire, les textes, les traumatismes, les blessures, les désirs aussi, de sorte à relever la parole; à lui redonner, à cette parole féminine, sa posture verticale, sa possibilité de tenir (en tant que) parole. La singularité de l'écriture de Kanapé Fontaine est liée, en ce sens, à sa capacité à puiser dans le trauma, à le dire pour le guérir, et à parvenir, par cette expression même, à une parole nouvelle, souveraine, décolonisée, une parole désirante et verticale. Dans *Kuei : Je te salue*.

Conversation sur le racisme, l'autrice écrit à cet effet :

Je ne peux pas expliquer pourquoi je parle autant, pourquoi je m'exprime autant. Sauf, peut-être, si je mets l'histoire dans la balance, justement. L'histoire des Premières Nations. Non seulement celle que l'on pleure – la colonisation, le génocide, les pensionnats – mais, celle de la résistance aussi. Celle où l'on s'est tenu debout. Les insurrections. Les blocus. Elle coule tout autant dans mes veines. Je crois que mon nom est résilience.³¹⁴

S'il y a un cri et une colère affirmée explicitement dans l'écriture poétique de Kanapé Fontaine, et dont ses poèmes et ses slams portent la trace, le cri de colère s'accompagne d'un désir et d'une résurgence en ce sens où il n'y a pas seulement une dénonciation des violences et des traumas coloniaux, mais où la production d'une pensée intellectuelle Innue est rendue possible par l'écriture. De plus, au sujet des territorialités langagières et textuelles, ce passage est intéressant : le « Je » s'y manifeste et s'y répète avec insistance, faisant advenir un sujet féminin fort qui s'associe au poème lui-même. Le « Je » de la locutrice *est* le poème de l'existence. Le texte, le

Plume autochtone/émergence d'une littérature », *Lettres Québécoises*, vol. 147, 2012, p. 12–15.) À mon avis, l'on ne peut pas parler d'une émergence des littératures Autochtones dans le contexte du Québec actuel, bien qu'il est vrai que l'on assiste, depuis le début des années 2000, à une prolifération des écrits ; plutôt, il faut parler d'une relève et d'une résurgence. Ce choix terminologique permet d'insister sur le fait que les littératures Autochtones actuelles prennent part à une longue histoire et qu'elles s'inscrivent ainsi dans une tradition transgénérationnelle.

³¹⁴ Deni Ellis Béchard et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue*, *op. cit.*, p. 49.

territoire, mais aussi le corps de la femme, convergent l'un *dans* l'autre, l'un *avec* l'autre, et se présentent, en somme, dans un tissu de relations intimes et inextricables.

Dans le texte du slam *Nous nous soulèverons*, la dimension politique et collective vient s'ajouter à la figure individuelle de la locutrice qui se lève. À la lecture du refrain du slam, l'on comprend que c'est toute la communauté des peuples Autochtones qui se soulève en guise de protestation :

Nous nous soulèverons
notre nom sera « les vibrants » de couleur rouge peau
car nous vibrerons au rythme des tambours et des feuillages de nos
arbres qui dansent sous les vents de l'aube
juchés entre nuages et terre
à emplir les landes à la blessure vive
d'un chant nouveau courant l'éther
le cri des indomptés
Nous nous soulèverons *mamu kassinu*
nous nous soulèverons et nous apporterons la lumière au monde³¹⁵

Réciprocité, cri de colère contre les mesures coloniales entreprises dans une visée de destruction du territoire, et désir d'apporter un changement et un espoir dans la résistance, le slam est un appel adressé aux peuples Autochtones et à leurs alliées, un appel à se mettre debout dans une relation renouvelée au territoire : un appel qui fait écho à celui d'Akiwenzie-Damm dans « this is where we stand our ground ». Plus qu'un cri de protestation collective, le « nous nous soulèverons », écrit dans le texte à la fois en français et en Innu, indique un mouvement qui est en train d'advenir. L'action est en effet écrite dans une temporalité à venir, plaçant dès lors les luttes Autochtones dans un temps à la fois actuel et futur. Puisque cette phrase est placée dans

³¹⁵ Natasha Kanapé Fontaine, « Nous nous soulèverons : (Slam) », *Relations*, n° 783, 2016, p. 42-43.

le texte dans les deux langues, je conçois par ailleurs que c'est la langue elle-même qui s'écrit dans ce mouvement de résurgence.

Poétique de la relation langagière au territoire

Parce que la femme (dans son intimité et sa pluralité) est debout sur le territoire du langage, que son corps est impliqué dans sa résurgence, je parlerai dans cette dernière section du chapitre d'un engagement épistémique du corps et du langage. Mon analyse de la relation au langage dans les textes de Kanapé Fontaine permet, à ce stade-ci, d'illustrer le potentiel intellectuel des littératures Autochtones, tout en abordant la force imaginative de la poésie qui, par un acte de création, fait advenir au présent les langues Autochtones, même lorsque ces dernières ne sont pas matériellement présentes dans le grain du texte. En ce sens, mon propos rejoint celui de la chercheuse en études canadiennes Lianne Moyes lorsqu'elle écrit :

One of the decolonizing gestures of Kanapé Fontaine's writing is to make her maternal language Innu-aimun present and palpable even though she is writing in French. In her collections of poetry and in many of her slams, for example, words from Innu-aimun interrupt the French and open alternative spaces of knowledge.³¹⁶

Il convient de reconnaître, comme le fait Lianne Moyes, le travail plurilingue de Kanapé Fontaine ici.³¹⁷ Or, les stratégies de mise en présence de la langue Innue dans le texte sont

³¹⁶ Lianne Moyes, « From One Colonial Language to Another: Translating Natasha Kanapé Fontaine's "Mes lames de tannage" », *TranscUltrAl: A Journal of Translation and Cultural Studies*, vol. 10, n° 1, septembre 2018, p. 65.

³¹⁷ Je souligne que des versions préliminaires de certains morceaux présentés dans cette section de la thèse ont été publiés dans les revues *@nalyses* et *Captures*. Par exemple, mon article dans *Captures* relevait certaines de ces stratégies d'écriture plurilingue dans les textes de Natasha Kanapé Fontaine. J'y ai présenté trois stratégies qui toutes étaient liées à une manière de mettre la langue en portage dans l'écriture : l'écriture métalangagière, la résistance co-langagière et la déconstruction/reconstruction de la langue. Toutefois, bien

informées de la relation fondamentale qu’entretient la poète avec ses langues. C’est parce qu’il y a une négociation toute particulière entre la langue Innue et la langue française dans la poésie que l’hégémonie de la langue tutélaire³¹⁸ du texte – la langue française – se trouve remise en cause. Dans « Ma parole rouge sang », Kanapé Fontaine présente sa relation au langage selon ses aspects à la fois traumatiques et désirants. La locutrice du texte place la langue au centre du discours, en parle, et la met en exergue ; la langue, qu’elle soit Innue ou française, devient un médium, mais également une thématique de l’écriture. Dès les premières lignes, c’est du langage – c’est-à-dire de la langue dans ses aspects à la fois sociolectaux et philosophiques – dont nous parle Kanapé Fontaine:

Je parle français depuis que je suis entrée à l’école. Le véritable choc s’est produit à 16 ans, lorsque j’ai mis la vidéocassette de mon cinquième anniversaire dans le lecteur VHS chez ma mère, découvrant ces images. Cette petite fête où je parlais une autre langue. L’Innu aimun.³¹⁹

La locutrice fait le récit de son rapport à la langue maternelle, puis à la langue française dans une temporalité de l’après-coup³²⁰. La langue Innue apparaît, aux yeux (et aux oreilles) de l’adolescente lorsqu’elle visionne une vidéocassette de son enfance. Dans la temporalité différée

que je reprenne certains éléments d’analyse présenté auparavant dans ces articles, la réflexion globale au sujet de l’écriture de Natasha Kanapé Fontaine a considérablement été revue de manière à s’inscrire dans une problématique et un projet plus vaste. Pour plus de détails, je renvoie la lectrice aux deux articles suivants : Marie-Eve Bradette, « Elles se relèvent », *loc. cit.*; Marie-Eve Bradette, « Langue française ou langue autochtone? », *loc. cit.*

³¹⁸ J’emprunte cette expression à Sherry Simon et à Catherine Leclerc dont les travaux abordent la question de la traduction et du plurilinguisme dans les littératures canadiennes et québécoises. Sherry Simon, *Le trafic des langues: traduction et culture dans la littérature québécoise*, Boréal, 1994; Catherine Leclerc, *Des langues en partage ? : cohabitation du français et de l’anglais en littérature contemporaine*, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature », 2010.

³¹⁹ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*, p. 24.

³²⁰ J’utilise ici le concept d’après-coup dans la perspective où Janine Altounian, dans ses nombreux travaux, l’aborde. Altounian lie en effet le concept d’après-coup à celui de survivance en élaborant une théorie autour de ce qu’elle nomme l’élaboration d’un héritage traumatique qui ne peut s’actualiser que dans un après-coup de l’écriture. Voir : Janine Altounian, *La survivance: traduire le trauma collectif*, Dunod, 2000.

de la langue parlée par la locutrice à cinq ans, du visionnage de la vidéo, puis de l'écriture de la scène, la langue acquiert ses significations ; et dans ce moment qui correspond à un second après-coup, la scène langagière se symbolise dans l'écriture littéraire. La littérature devient alors un lieu de mise en récit de la langue : « Sans cette vidéocassette, mon rapport à la langue française n'aurait pas été le même. Si j'avais perdu ma langue, je n'aurais pas appréhendé les choses de la même manière³²¹ ». Je note, de plus, la présence d'une réflexion métalangagière ici : en effet, l'autrice élabore une réflexion au sujet de ses langues (l'Innu-aimun et le français) plutôt qu'elle ne les met en pratique et en scène comme dans sa poésie. De plus, en lisant attentivement le second extrait, c'est encore une fois un rapport à la temporalité de la langue qui s'exprime et vient complexifier la manière dont les langues se succèdent, et dont elles peuvent être porteuses d'une identité culturelle pour la locutrice. Kanapé Fontaine écrit : « si j'avais perdu ma langue, je n'aurais pas appréhendé les choses de la même manière »; comme si la vidéocassette, l'enregistrement sonore et vidéo de la langue Innue parlée dans la tendre enfance assuraient la survivance de cette langue, et qu'en visionnant la vidéo la trace de la langue pouvait se réactualiser, éventuellement, s'écrire et se symboliser dans un rapport au monde, se ré-engendrer par l'écriture. Dès lors, ce n'est pas une absence de la langue, mais bien un silence de la langue qui rend possible la réémergence, par la poésie, des épistémologies corporelles du langage. À cet effet, dans ses travaux théoriques comme dans son écriture romanesque, Gerald Vizenor a très souvent abordé cette distinction fondamentale entre l'absence et le silence. Dans son roman *Dead Voices*, le narrateur s'engage dans une démarche herméneutique :

The secret, she told me, was not to pretend, but to see and hear the real stories behind the words, the voices of the animals in me, not the definition of words alone. [...] She said there were tricksters in our

³²¹ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*, p. 24.

voices and natural sounds, tricksters who remembered the scenes, the wild visions in the shadows of our words.³²²

Ce que ce passage permet de penser, c'est comment le silence des mots, et non pas dans l'absence de ceux-ci, encapsule des récits et des savoirs, des éléments, en fait, qui concernent la raison naturelle. Le silence apparaît non pas sur la page d'écriture seule, il s'écrit dans le corps, et c'est par l'écoute que le souvenir du sens se libère. Dans l'écriture de Kanapé Fontaine, cela donne à réfléchir à comment, par son effraction dans le texte et dans le corps de la poète, la langue Innue prédispose l'écriture à une pratique de résurgence au croisement de l'intime et du politique³²³, une pratique qui ramène le souvenir de la langue dans l'actualité de l'énonciation poétique.

Dans une entrevue qu'elle accorde à Alice Lefilleul pour le magazine *l'Artichaut*, la poète décrit en effet son processus d'écriture comme une volonté de reconnecter, de revenir, dans un mouvement de retour au présent, avec son identité et sa langue Innue par le biais de son écriture. Ce désir de résurgence s'articule également dans un rapport au monde sensible, au corps, puis au territoire, urbain cette fois :

Ma démarche d'écriture s'apparente à une recherche identitaire. Je m'intéresse beaucoup à la question de l'identité. Je me suis d'abord tournée vers la mienne, pour me la réapproprier et ce par rapport à ma propre histoire, ma propre réalité. J'ai grandi en ville et j'ai été dans une institution québécoise. J'ai reçu l'éducation québécoise et pas celle de la communauté. J'y ai appris le français et j'ai tout de suite aimé lire. C'est là que j'ai commencé à écrire. Je me suis ensuite ouverte au monde et aux autres cultures et langues. J'ai compris qu'on pouvait en apprendre plusieurs, et surtout que chaque langue était dépositaire d'une culture. Et je m'en suis rendu compte quand j'ai commencé à réapprendre ma langue maternelle [ndlr : l'innu-aimun]: c'est comme si l'une et l'autre

³²² Gerald Vizenor, *Dead Voices, op. cit.*, p. 7.

³²³ À ce sujet, je renvoie la lectrice à un article de Isabella Huberman dans lequel elle analyse la place d'une énonciation personnelle chez An Antane Kapesh et Natasha Kanapé Fontaine. Voir Isabella Huberman, « "Si ce n'est pas moi" », *loc. cit.*

s'étaient mises au monde, dans un même rapport au territoire.³²⁴
(Knapé Fontaine et Lefilleul, 2014)

Ici, Knapé Fontaine parle non seulement de la langue Innue, mais aussi de la langue française. Les deux langues sont présentées comme étant liées à un devenir-poésie qui, lui-même, participe d'un devenir-territorial. Le français n'est dès lors pas seulement une langue douloureuse dont la poète aurait été une victime de l'imposition; au contraire, la locutrice évoque que la langue française permet de faire advenir la langue Innue :

Je parle français parce que je n'ai pas eu le choix. Cependant, le français sera mon arme de déconstruction massive contre le colonialisme, cette attitude outrancière rencontrée au quotidien. Cette arme affinerà ma pensée, elle agrandira ma mémoire, elle émancipera mes opinions et ma parole.

Ma parole dansera avec les sons et les verbes de l'Innu- aimun (langue), le langage de l'Innu Assi (territoire), la pensée de l'Innu (être humain), la puissance de l'Innu-aitun (culture). Dans une union presque impossible, valseront les mécanismes intellectuels distincts de chaque langue, au milieu de mes paumes. Ils danseront un *makusham* avec ma mémoire.

Je serai l'instrument de la parole. Je reçois un don qui ne m'appartient pas.

Je ne m'appartiens pas. J'appartiens à la parole dite et chantée et j'appartiens aux langues qui seront dites et chantées.

La langue française sera mon arme de reconstruction massive.

Ma parole aura la couleur de mon sang.³²⁵

³²⁴ Natasha Knapé Fontaine et Alice Lefilleul, « Du poème à l'activisme. Entrevue avec Natasha Knapé Fontaine », *Magazine Artichaut*, 2014.

³²⁵ Natasha Knapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*, p. 25. L'italique est dans le texte original.

Ici, le propos est clair : le français devient une arme³²⁶ par laquelle l'autrice pourra dénoncer les violences coloniales et, en même temps, produire de nouveaux contenus, s'écrire une identité réappropriée, et élaborer une mémoire transgénérationnelle inscrite à même le territoire et les sensibilités de l'Innu-aimun. De plus, ce passage établit un lien direct entre le langage, le territoire et la culture, puis marque une relation entre les langues et le corps : le français et l'Innu-aimun « danseront » ensemble au creux de la main de la poète.

En outre, si le lien entre la langue et le territoire est on ne peut plus présent dans l'écriture de Kanapé Fontaine, et si la langue peut, de plus, être envisagée comme le territoire de la poésie, le slam « Mes lames de tannage » et les poèmes de *Bleuets et abricots* en sont, par excellence, les témoignages. À la lecture du slam, on assiste au délitement de la langue française dans une forme tellurique qui devient la matière première de la poésie :

Territoire... Territerne terrimaterre terrirame terame

terripagaie-moi

la vie l'existence entre les lignes de ma sale ignorance sur mes propres terres.

Terrislamme-moi la preuve que tu en connais plus que moi-même,

Enterre-toi les épreuves de mon holocauste et de mes derniers vestiges territoriaux.³²⁷

³²⁶ Il est intéressant de noter que la rhétorique de Kanapé Fontaine s'apparente dans ce texte à celle de l'autrice Mohawk Beth Brant pour qui l'écriture, dans un poème adressé à Helen Betty Osborne, est aussi une arme contre les violences coloniales et genrées, contre les mots et les maux de la dépossession. Beth Brant, au sujet de l'écriture et du langage, écrit : « It is the only weapon I hold : this pen, this tool, this knife, this language. The writer has to know how to tell. It is the weapon I know how to use. » Jeannette Armstrong et Lally Grauer (dir.), *Native Poetry in Canada: A Contemporary Anthology*, Broadview Press, 2001, p. 54-55. Cette idée de la langue coloniale qui devient une arme, on la retrouve également au cœur du projet d'anthologie de Gloria Bird et de Joy Harjo. À cet effet, voir : Joy Harjo et Gloria Bird, *op. cit.*

³²⁷ La version écrite du slam *Mes lames de tannage*, une œuvre qui a ensuite changé de titre pour devenir *L'âme en tannage*, n'est plus disponible en ligne au moment où j'écris ces lignes. Je renvoie donc la lectrice à l'article et la traduction en anglais de Lianne Moyes dans lequel cette dernière reproduit la version française du texte. Lianne Moyes, « Listening to "Mes lames de tannage": Notes toward a Translation », *Canadian Literature*, n° 230/231, 2016, p. 86.

La langue française s’efface et se déconstruit dans des déclinaisons sonores qui rappellent la terre, les terres et le territoire. Lianne Moyes, dans ses notes autour de la traduction du slam de Kanapé Fontaine, écrit, de plus, que « poetry enables her to heal the land, to imagine it unamed, unbroken, undivided³²⁸ ». En ce sens, le travail sur la sonorité, qui est le propre du genre littéraire du slam, s’affirme avec éloquence dans un territoire créé de toutes pièces, qui se re-construit par la dé-construction de la langue coloniale. Ainsi, un lien entre un processus de décolonisation de la langue – qui passe par un jeu langagier et la décolonisation dans son projet politique lié au territoire – s’exprime par le slam : le poétique rencontre le politique. La langue, la décolonisation et le territoire cohabitent dans l’espace de l’interligne, ce lieu figuratif et métaphorique exprimé et performé par la slameuse. De surcroît, dans un article au sujet de cette création de Natasha Kanapé Fontaine, l’historienne de l’art Gabrielle Marcoux écrit avec justesse qu’« en créant de nombreux néologismes autour du terme « terre », par exemple, la poète exprime à la fois des concepts clés à son identité autochtone ancrée dans le territoire (« terrimaterre », « terrame ») et une critique implicite quant aux lacunes de la langue française par rapport à l’expression de ces réalités culturelles³²⁹ ». Je retiens de cette analyse produite par Marcoux que l’identité est ancrée dans le territoire, tout comme le sont les épistémologies de la langue Innue. Or, en tant que langue d’écriture, et donc en tant que véhicule de la pensée littéraire, la langue française permet de faire advenir une pensée, une territorialité et une corporalité renouvelées ; elle donne à lire les traces d’une conception Innue du langage – elle donne à lire, dans un acte de

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ Gabrielle Marcoux, *loc. cit.*, p. 71-72.

résurgence, ce nomadisme de la langue Innue, cette langue en marche, dont nous parle Joséphine Bacon.

Enfin, ce à quoi je veux réfléchir ici, c'est moins à la dimension politique et identitaire de l'écriture de Natasha Kanapé Fontaine, qui a été relevée de nombreuses fois³³⁰, qu'à sa dimension épistémique. De fait, en faisant intervenir les territorialités langagières dans l'écriture, par un travail sur la langue française et en plaçant des mots en langue Innue dans le texte, la dimension épistémique apparaît. En effet, les actions poétiques de Kanapé Fontaine demandent de penser ensemble la langue et le territoire, et donc refondent, dans et par l'imagination, le lien entre les deux, ce qui implique une reconnaissance par la poète de l'importance du territoire et du langage dans l'accès aux savoirs culturels Innus. Ainsi, par un acte qui consiste à décoloniser la langue française, Kanapé Fontaine en refait la cartographie, et ce par l'entremise d'une poétique de la relation langagière au territoire. Dans *Bleuets et abricots*, la réaffirmation désirante des territorialités du langage se manifeste dans une série de passages, dans une ré-écriture des frontières territoriales et une critique des pratiques coloniales de la gestion de l'espace pour faire résonner, à même la poésie, des savoirs alternatifs, de même qu'un brouillage et un frottement des frontières au sein du territoire poétique qui se réinvente :

Je marche vers le Sud
je suis venue au monde
avant Montréal
ils parlaient les humains

³³⁰ Isabella Huberman, « “Si ce n'est pas moi” », *loc. cit.*; Joëlle Papillon, « Bleuets et abricots », *loc. cit.*; Florence Morin-Martel, *loc. cit.*; Gabrielle Marcoux, *loc. cit.*; Olivier Sales, *La problématique identitaire dans la littérature amérindienne du Québec: une introduction à l'étude du renouvellement de la représentation de l'Amérindien dans Kuessipan. À toi de Naomi Fontaine*, 2014; Rita Olivieri-Godet, « Mobilités culturelles amérindiennes: paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna », *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, vol. 19, n° 32, 2017, p. 03–25; Marie-Eve Bradette, « Langue française ou langue autochtone? », *loc. cit.*; Malou Brouwer, « Le corps comme zone de contact: l'érotique et la souveraineté dans l'oeuvre de Natasha Kanapé Fontaine », *RELIEF-Revue Électronique de Littérature Française*, vol. 11, n° 2, 2017.

les animaux les végétaux
ils voyageaient les humains
les animaux les végétaux³³¹

D'abord, dans cet extrait, le déplacement remet en cause la sédentarité des populations actuelles, Autochtones et allochtones; une sédentarisation qui, selon Joséphine Bacon, est désormais inscrite dans les structures linguistiques de l'Innu-aimun³³². Ensuite, la poète souligne la dimension langagière du territoire : les vers « ils parlaient les humains / les animaux les végétaux » soulignent la faculté de parler et, ainsi, l'usage du langage est attribué de la même manière aux êtres humaines et autres qu'humaines : il n'y a pas de hiérarchie, ce qui, par ailleurs, fait écho à la place des pierres dans l'écriture de Kateri Akiwenzie-Damm et à leur fonction narrative. La déclinaison poétique fonde ainsi le lien entre le langage et les différentes sphères du monde immanent. De même, le déplacement, encore une fois des humaines et des êtres autres qu'humaines (« les animaux les végétaux »), est lié dans l'énonciation poétique. Enfin, la reprise de la même stratégie d'écriture érige le pont entre le langage (plus spécifiquement la parole) et le territoire (par l'entremise du déplacement). Kanapé Fontaine, ainsi, re-nomadise la langue poétique : elle réclame la langue des Aînées, la langue des lacs, la langue des arbres, la langue de la forêt.³³³

Puis, toujours dans *Bleuets et abricots*, le fondement de la territorialité langagière, ou de ce que j'ai aussi nommé, à la suite de l'autrice, la poétique de la relation langagière au territoire, se manifeste en un désir de re-nommer et de ré-inventer les noms de lieux :

On recueillera

³³¹ Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, *op. cit.*, p. 38.

³³² Joséphine Bacon, « L'Innu-aimun : une langue en marche », *Trahir*, juillet 2018.

³³³ Joséphine Bacon, *loc. cit.*

la richesse invisible
perdue entre les villes
enchaînera les monstres de l'histoire
les contes éternels de la civilisation
en nos forêts subarctiques
pays mien ô
je me ferai belle pour le poème
de ma grand-mère
Si je te nommais mon ventre
si je te nommais mon visage
le nom de mes montagnes ma rivière³³⁴

Ce dernier passage, on peut certainement le mettre en relation avec ce que Goeman écrit au sujet des cartes imaginaires inventées par les instances coloniales pour circonscrire à la fois les espaces et les corps, et plus spécifiquement les corps féminins. La (re)cartographie ici s'instaure dans une relation intime et sensuelle entre le corps de la locutrice, le langage de ce corps, et le territoire. En réinscrivant le corps, son corps (le ventre, le visage) dans un rapport au territoire, en replaçant le corps sur le territoire poétique, la locutrice se réapproprie le désir, le territoire, la langue, et cela en faisant de l'écriture un lieu de réappropriation du corps, du territoire et du langage dans une triade inséparable. L'action de nommer, ou plutôt de re-nommer, passe par une élocution suggérée par le verbe lui-même, puis par un langage corporel : nommer le corps, le ventre et le visage, c'est re-nommer le territoire. La pratique de la nomination par le corps devenu langage ouvre ici sur un imaginaire à (re)construire et se (re)construisant, un imaginaire du territoire qui se (re)cartographie. L'imagination littéraire de Kanapé Fontaine permet, en fait, de réfléchir aux devenirs territoriaux du langage, en général, et de la langue Innue, en particulier. Elle permet de penser l'établissement d'un lien matériel entre le langage et le territoire : elle place le corps au centre de la relation. C'est lui qui permet à la locutrice

³³⁴ Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, *op. cit.*, p. 14.

d'apprendre et, en même temps, de faire advenir le territoire dans l'écriture et dans le langage. Le corps, le corps langagier de surcroît, se souvient du territoire, et il le réimagine.

Mon choix de vocabulaire ici, notamment mon utilisation du verbe *se souvenir*, fait écho au « je me souviens » du slam « Mes lames de tannage », mais aussi à la nouvelle « caged » de Leanne Simpson. Prisonnière de la cage d'un zoo, gidigaa bizhiw (la lynx), principale protagoniste du récit, arpente l'espace de son enfermement afin de faire advenir, par son imagination, une nouvelle carte, celle de sa libération. Alors que les autres animaux du zoo se sont acclimatés, voir acculturés au confinement des cages jusqu'à en oublier leur identité et leur corporalité propre, gidigaa bizhiw, elle, se souvient; et c'est le souvenir, la survivance, qui autorise sa résurgence :

a lot of animals adapt to being in the zoo. they adapt to the rhythm of feeding, cleaning, being on display. they forget where they came from. they forget the exhilaration of the chase, the deep pathos of the kill. they forget the breath that space provides, and their children forget the breath that space provides, and then their children forget. it is easier that way. but gidigaa bizhiw remembered. she remembered intensely, with her full body, and it ached. she ached. she lived with the pain of disconnection, she coveted it, and she learned from it, as all warriors do. sometimes she would allow herself to drown in it, coming up only for desperate gasps of air. she believed with her heart that this place held the map back, answers to finding the way out. she believed that each day she hung on, she was closer to glimpsing that map. each night provided another opportunity for her soul to vision the map into existence.³³⁵

La personnage se souvient à travers l'entièreté de son corps et c'est ce souvenir pleinement ancré, pleinement corporéisé, qui contient la cartographie de sa libération, le chemin hors de la cage. Mais il y a une autre couche de sens dans ce passage qui est fondamentale : la carte, et donc le

³³⁵ Leanne Betasamosake Simpson, *Islands of Decolonial Love*, Arbeiter Ring Publishing, 2013, p. 97-98.

lien au territoire, sont inscrits dans le corps – mais afin de faire advenir la carte dans le monde sensible, l'imagination doit elle aussi être convoquée. Ainsi, dans un acte d'imagination, l'esprit matérialise la carte et avec elle le territoire se déploie, il est recréé. Bien sûr, la trame narrative n'est pas la même chez Kanapé Fontaine et chez Simpson, le travail de la langue est différent; mais chez les deux autrices, il y a une sensibilité à la fois du corps et du territoire qui permet de penser le langage et le littéraire. Les littératures deviennent les territoires d'imagination et les langues les mémoires dans le corps.

*

Dans l'écriture poétique et les slams de Natasha Kanapé Fontaine, ainsi que dans l'écriture de Leanne Betasamosake Simpson qui se situe toujours au croisement de l'imagination narrative et de la théorie, il y a une inséparabilité du territoire et du langage qui se présente à travers la mobilisation du corps, et même une relation intime qui s'écrit entre le territoire et le texte. La page d'écriture, pour reprendre l'expression d'Akiwenzie-Damm, résonne dès lors avec les territoires imaginaires de Kanapé Fontaine et avec la pédagogie du territoire de Simpson. À travers l'analyse des textes de ces écrivaines, j'ai ainsi cherché, dans ce chapitre, à démontrer que les littératures, tout comme le territoire, sont des espaces épistémiques : qu'elles articulent les savoirs et qu'elles sont les voies de transmission de ceux-ci. De plus, parce que le texte littéraire est un territoire sur lequel se lèvent les corps, sur lequel se dresse la femme notamment, et parce qu'il représente et recrée le territoire à travers la déconstruction et la reconstruction du langage, le texte littéraire est à concevoir comme un espace profondément relationnel et comme

un espace de réclamation des épistémologies. Les littératures Autochtones, en somme, sont en elles-mêmes des pédagogies, des discours critiques, elles sont des théories.

Chapitre 4: Les pouvoirs du langage dans *The Marrow*

Thieves de Cherie Dimaline

I can recall little from that part of my life besides feeling lonely and frightened when I was left with the Sister at the school. The place smelled unpleasantly of soap and old women, and I could hear my footsteps echoing through the building. We prayed endlessly, but I cannot recall ever doing much reading or schoolwork as Momma had said I would – just the prayers and my job, which was cleaning the dorms and hallways. I do recall most vividly a punishment I once received. We weren't allowed to speak Cree, only French and English, and for disobeying this, I was pushed into a small closet with no window or light, and locked in for what seemed like hours. I was almost paralyzed with fright when they came to let me out. I remember the last day of school, and the sense of freedom I felt when Dad came for me. He promised that I would never have to go back, as a school was being built at home.

— Maria Campbell, *Half-Breed*³³⁶

Ce dernier chapitre à cela de particulier qu'il sera consacré à l'étude d'un seul texte : le roman *The Marrow Thieves* de l'autrice Métisse Cherie Dimaline. La lecture du roman de Dimaline permettra de pousser plus loin la réflexion autour de plusieurs des motifs qui ont été mis en relief jusqu'à présent (le corps, le langage et le territoire), de même qu'au sujet des formes par lesquelles les savoirs se trouvent engendrés dans les littératures Autochtones, puis de porter

³³⁶ Maria Campbell, *Halfbreed*, Formac, 1973, p. 47.

à l'analyse la dimension spirituelle avec plus d'acuité. Ce faisant, je chercherai à consolider l'étayage du fil conducteur suivi jusqu'à présent en étudiant une œuvre qui conduit sa théorie du langage particulièrement loin. En effet, la manière dont le roman de Dimaline articule sa propre pensée littéraire du langage est éloquente, en ce sens qu'elle implique une prise en compte à la fois de la matérialité immanente des langues Autochtones, notamment à travers une inscription dans le corps des personnages, en même temps que du lien avec le monde métaphysique que ces langues portent en elles, par l'entremise, entre autres, de la présence des langues Autochtones dans l'espace onirique. De plus, avec sa théorie du langage, le roman permet de réfléchir à une résurgence langagière qui trouve son élaboration dans le texte, certes, mais dont les aspirations dépassent l'espace textuel et concernent les luttes Autochtones actuelles et leurs représentations dans les littératures.

Ainsi, la question posée dans ce chapitre est la suivante : De quelle manière est-ce que la littérature peut-elle donner à comprendre quelque chose du langage et des épistémologies, puis comment est-ce que la théorie du langage proposée par Dimaline dans son roman dédié à un jeune public donne-t-elle à penser la résurgence culturelle Autochtone ? Ceci amène une autre question tout aussi fondamentale : quel est le rôle du langage, c'est-à-dire des langues Autochtones, et des gardiennes de ces langues, les Aînées, au sein de cette résurgence ? En étayant des réponses à ces questions, je démontrerai comment les littératures Autochtones, dans la pluralité des genres qu'elles convoquent, ici par une fiction dystopique³³⁷ ou spéculative – ce

³³⁷ Diana Brydon, dans un article qu'elle consacre au roman de Dimaline, décrit plus spécifiquement le roman comme une fiction dystopique post-CVR (Commission de Vérité et de réconciliation). Voir à cet effet: Diana Brydon, « Risk, Mortality, and Memory: The Global Imaginaries of Cherie Dimaline's *The Marrow Thieves*, M.G. Vassanji's *Nostalgia*, and André Alexis's *Fifteen Dogs* », *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, n° 78, 2019, p. 98.

que Daniel Heath Justice propose plutôt de nommer un « wonderwork³³⁸ » – développent les conditions épistémologiques propices à une résurgence actuelle et future. De plus, la proposition de Justice est intéressante ici, car l'idée de « wonderworks » fait appel à des « ways of experiencing this and other worlds – through lived encounter and engagement, through ceremony and ritual, through dream³³⁹ ». De plus, lorsque Justice écrit que le terme *wonder* « is rooted in meaningful uncertainty, curiosity, humility; it places unsolvable mystery, not fixed insistence, at the heart of engagement³⁴⁰ », j'entends résonner les échos de ce que N. Scott Momaday nommait, pour sa part, « that sense of wonder in the presence of words³⁴¹ », un sentiment et une sensation du merveilleux s'ouvrant aux pouvoirs du langage. Plus encore, j'aborderai le roman de Dimaline directement comme une écriture se situant dans le sillage des futurismes Autochtones (*Indigenous futurisms*) et, en conséquence, de la résurgence langagière. En effet, campée dans un futur assez proche (aux alentours de 2050) et dévoilant les possibles d'un avenir Autochtone, l'écriture de Dimaline participe sans aucun doute de ce que la chercheuse Anishinaabe Grace Dillon, dans sa catégorisation des formes de la science-fiction Autochtone, a nommé des « récits du *biskaabiyang* » (*narratives of biskaabiyang*) :

It might go without saying that all forms of Indigenous futurisms are narratives of *biskaabiyang*, an Anishinaabemowin word connoting the process of “returning to ourselves”, which involves discovering how personally one is affected by colonization discarding the emotional and psychological baggage carried from its impact, and recovering ancestral traditions in order to adapt in our post-Native Apocalypse world. This process is often called “decolonization”, and as Linda Tuhiwai Smith

³³⁸ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, *op. cit.*, p. 152.

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 153.

³⁴¹ N. Scott Momaday, *Conversations with N. Scott Momaday*, *op. cit.*, p. 47.

(Maori) explains, it requires *changing* rather than *imitating* Eurowestern concepts.³⁴²

Ce passage de l'introduction à l'anthologie *Walking the Clouds*, dirigée par Dillon, décrit parfaitement ce qui se passe dans *The Marrow Thieves*, à la fois au niveau de la diégèse du roman et de l'apport critique et théorique que ce dernier fournit lorsqu'il est placé en relation avec d'autres théories de la résurgence; notamment celle de Leanne Simpson, pour qui le « [b]iskaabiyang then became a very useful and important Nishnaabeg way of grounding resurgence or decolonization as “new emergence”³⁴³ », et celle de Joséphine Bacon pour qui « quand une parole est offerte, / elle ne meurt jamais. / Ceux qui viendront / l'entendront³⁴⁴ ». Ce sont ces paroles, qui ne meurent jamais, qui se déploient au sein d'une nouvelle émergence qui peuvent, à leur tour, trouver une réalisation dans la littérature puisque

The starting point within Indigenous theoretical framework [...] is different than from within western theories: the spiritual world is alive and influencing; colonialism is contested; and storytelling, or “narrative imagination”, is a tool to vision other existences outside of the current ones by critiquing and analyzing the current state of affairs, but also by dreaming and visioning other realities.³⁴⁵

Par ailleurs, le genre littéraire au croisement du « wonderwork » et des futurismes Autochtones privilégié par Dimaline matérialise les possibles de l'imagination narrative, et particulièrement

³⁴² Grace L. Dillon, *Walking the Clouds: An anthology of Indigenous Science Fiction*, University of Arizona Press Tucson, 2012, p. 10. L'autrice souligne.

³⁴³ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*, p. 52.

³⁴⁴ Joséphine Bacon, *Bâtons à message/Tshussinuatshtakana*, *op. cit.*, p. 130.

³⁴⁵ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*, p. 40.

la temporalité de la résurgence. En fait, les « wonderworks » et les futurismes, en appelant un temps du futur, matérialisent explicitement cette temporalité et en complexifient la réalisation.

Ainsi, *The Marrow Thieves* propose, entre autres, que c'est par la (re)création contemporaine des traditions Autochtones, plus spécifiquement par un réapprentissage de la langue – un acte de *biskaabiyang* – puis par une connaissance aiguisée de l'histoire coloniale passée et actuelle, qu'il est possible de résister et même de démanteler les systèmes implantés avec et par la colonisation. À cet effet, le roman développe une théorie *critique* du langage, de même que sa propre épistémologie en fait, qui opère en opposition aux formes hégémoniques de savoir³⁴⁶. Ce que je décrirai donc sous les termes d'une théorie critique du langage, ou encore d'une théorie *Autochtone* du langage dans le roman de Dimaline, deux expressions que j'emploie dans ce contexte comme des synonymes, s'inspire de ce que Dylan Miner (Métis) développe dans son chapitre « Halfbreed Theory : Maria Campbell's Storytelling as Indigenous Knowledge and *Une Petite Michin* ». À cet effet, Miner écrit :

Theory, as applied in Halfbreed Theory, derives from the liberatory ideas of the Frankfurt School. In particular, Max Horkheimer offered an ideal definition of theory. Horkheimer described critical theory in opposition to traditional theory by stating that critical theory is knowledge that “liberate[s] human beings from the circumstances that enslave them” (244). In the same vein, Halfbreed Theory is a set of activist practices intent on creating a just and sustainable future, while emerging from Métis realities. Its sustenance does not end with this essay, but continues in the everyday resistance as outlined by Campbell³⁴⁷.

³⁴⁶ Dylan A.T. Miner, « Halfbreed Theory: Maria Campbell's Storytelling as Indigenous Knowledge and *Une Petite Michin* », *Maria Campbell: Essays on Her Works*, Guernica, 2012, p. 148. Traduction libre.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 159.

En s'appuyant sur le concept de théorie fournie par l'école de Francfort, Miner propose dans son chapitre de lire les textes de l'écrivaine Métisse Maria Campbell comme la manifestation d'épistémologies Autochtones. Je propose, à mon tour, de lire le roman de Dimaline – une écrivaine assurément héritière de la prose de Campbell – en tant que théorisation littéraire de la résurgence langagière. Pour étayer cette proposition centrale du chapitre, j'aborderai dans un premier lieu l'inscription du texte de Dimaline dans la littérature Autochtone des pensionnats pour, dans un deuxième lieu, centrer mon attention sur les motifs du texte qui permettent d'entrevoir l'élaboration d'une théorie Autochtone du langage. J'analyserai la manière dont l'écriture représente la corporalité du rêve et du langage, puis le pouvoir symbolique des langues Autochtones à modifier le tissu du réel, un aspect fondamental à considérer dans l'élaboration d'une pensée holistique. Enfin, j'aborderai certains aspects décoloniaux du roman qui se donnent à lire à travers un « *coming home through stories*³⁴⁸ », voire de ce que je nommerai *dreaming ourselves into the future through language and literature*³⁴⁹. Ces différents aspects cadreront ma réflexion et m'amèneront à décrire plus précisément les termes de la résurgence langagière Autochtone contemporaine et sa pratique en littérature.

(Ré)écrire et rétablir la vérité des pensionnats

Si j'ai fait le choix de consacrer le dernier chapitre de cette thèse à une analyse du roman de Dimaline, c'est aussi pour tirer et déplier un fil placé en introduction, puis laissé ensuite en

³⁴⁸ Neal McLeod, « Coming Home Through Stories », *Addressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Theytus, 2001. Je souligne.

³⁴⁹ Dans ce jeu de langage, je fais référence à la fois au texte de l'écrivain Cri Neal McLeod et à l'article « K'zaugin : Storying Ourselves Into Life » de Niigaanwewidam James Sinclair, *op. cit.*

suspens à travers toute la thèse : c'est-à-dire la question du trauma langagier et son actualisation violente dans la littérature des pensionnats. Il est en ce sens intéressant et pertinent, à mon avis, de lire *The Marrow Thieves* comme participant d'une histoire de la littérature des pensionnats, car bien que ne relatant pas une expérience personnelle et directe des écoles résidentielles, comme c'est le cas de nombreuses écritures (autobiographiques, mais aussi fictionnelles) depuis les années 1970³⁵⁰, *The Marrow Thieves* aborde explicitement cette question au cœur de sa trame narrative et constitue dès lors un jalon important dans les écritures de l'héritage intergénérationnel des pensionnats³⁵¹. Écriture de l'héritage des pensionnats en effet, la trame narrative du roman se passe au sein d'une temporalité postérieure à l'établissement et à l'administration des pensionnats tels qu'on les connaît. Cette histoire, pourtant pas tout à fait passée, est racontée dans le roman aux plus jeunes afin que ces dernières puissent faire sens de leur histoire personnelle et contemporaine, et qu'elles puissent mieux comprendre les conséquences du monde aux allures apocalyptiques dans lequel elles vivent. Or, ce récit enchâssé est aussi destiné à la lectrice : l'univers dans lequel évoluent les personnages a été ravagé par une crise climatique et les populations Autochtones du territoire, autrefois le Canada, sont chassées par des recruteurs et faites prisonnières dans de nouveaux pensionnats de sorte que l'on puisse

³⁵⁰ De nombreuses écrivaines ont en effet choisi de raconter leur expérience intime du pensionnat à travers la forme de l'autobiographie (Jane Pachano (Willis), *Geniesh: An Indian Girlhood*, Toronto, New Press, 1973; Alice French, *My Name is Masak*, 1st ed, Winnipeg, Peguis, 1977, 110 p.; Isabelle Knockwood et Gillian Thomas, *Out of the Depths: The Experiences of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia.*, ERIC, 1992; Zitkala-Sa, *op. cit.*; Bev Sellars, *They Called me Number One*, Singapore Books, 2013; Eleanor Brass, *I walk in two worlds*, Glenbow Museum, 1987; Alice Blondin-Perrin, *My Heart Shook like a Drum: What I Learned at the Indian Mission Schools, Northwest Territories*, Borealis Press, 2009; Rita Joe, *op. cit.*). D'autres ont plutôt choisi la fiction diaristique (Ruby Slipperjack, *These Are My Words: The Residential School Diary of Violet Pesheens*, Scholastic Canada, Limited, 2016, 192 p.; Shirley Sterling, *My name is Seepeetza*, Groundwood Books Ltd, 1992), la poésie (Louise Halfe, *Bear Bones & Feathers*, Coteau Books, coll. n° 12, 1994) ou encore le théâtre (Vera Manuel, *op. cit.*; Shirley Cheechoo, *op. cit.*). C'est dans le sillage de cette littérature des pensionnats au féminin, puis dans la contemporanéité du genre littéraire, que je place le roman de Dimaline, tout en reconnaissant bien que ce roman ne peut être classé dans une seule catégorie littéraire fixe.

³⁵¹ Parmi les écrivaines qui contribuent actuellement à ce corpus des écritures intergénérationnelles des pensionnats Autochtones, l'on peut penser, par exemple, à Eden Robinson et son roman *Monkey Beach* (2001).

extraire leur moelle osseuse, une matière corporelle à l'intérieur de laquelle sont contenus les rêves et la faculté de rêver, faculté que la population allochtone du territoire a perdue :

People lost their minds, killing themselves and others and, even worse for the new order, refusing to work at all. They needed answers, solutions. So, up here, the Governors turned to the Church and the scientists to find a cure for the missing dreams. In the meantime, those who could afford it turned to sleep counselors, took pills to go to bed and pills to wake up, and did things like group hypnosis to implant new dreams.

At first, people turned to Indigenous people the way the New Agers had, all reverence and curiosity, looking for ways we could help guide them. They asked to come to ceremony. They humbled themselves when we refused. And then they changed on us, like the New Agers, looking for ways they could take what we had and administer it themselves. How could they best appropriate the uncanny ability we kept to dream? How could they make ceremony better, more efficient, more economical?³⁵²

D'une dépossession coloniale du territoire et des corps, et d'une volonté de « tuer l'Indien dans l'enfant » incarnée par le système original des pensionnats, on passe à un désir violent d'anéantir les corps, de les détruire, afin d'en distiller la moelle osseuse³⁵³ :

It began as a rumor, that they had found a way to siphon the dreams right out of our bones, a rumor denounced every time their doctors sent us to hospitals and treatments centers never to return. They kept sending us away, enticing us to seek medical care and then keeping us locked up, figuring out ways to hone and perfect their 'solution' for sale.

Soon, they needed too many bodies, and they turned to the history to show them how to best keep us warehoused, how to best position the culling. That's when the new residential schools started growing up from the dirt like poisonous brick mushrooms.³⁵⁴

³⁵² Cherie Dimaline, *The Marrow Thieves*, Dancing Cat Books (DCB), 2017, p. 88.

³⁵³ Diana Brydon, *loc. cit.*, p. 100.

³⁵⁴ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 89.

Dès lors, au sein de ces nouveaux pensionnats (ré)établis pour contrôler les corps, pour les utiliser comme des marchandises dans un système colonial néo-capitaliste, les actions d'une immense violence sont justifiées à travers la déshumanisation des Autochtones par les autorités coloniales : « they don't think of us as human, just commodities³⁵⁵ », affirmera à cet effet l'un des personnages du roman (le père de Frenchie). Selon la chercheuse en études canadiennes Diana Brydon, dans le roman de Dimaline, « there is a global context of intensified exploitation and misery built upon taking colonial modernity and its capitalist system of structured inequalities to its logical conclusion³⁵⁶ ». De fait, en amenant le roman particulièrement loin dans la description des violences coloniales, Dimaline critique les conséquences actuelles du colonialisme sur les peuples Autochtones et envisage, en retour, un futur où ce colonialisme est omniprésent certes, mais où il ne définit pas entièrement l'existence et les possibles narratifs³⁵⁷. Frenchie, le narrateur du roman, raconte ainsi l'histoire d'un petit groupe de survivantes et de survivants et de leur volonté de détruire, une fois pour toutes, ces pensionnats et avec eux un système colonial à l'intérieur duquel toute personne qui possède du sang Autochtone est ciblée et pourchassée. Pour eux, il s'agit d'une volonté de rétablir une justice sociale qui passe par une reconnexion intime et pleine avec la langue Autochtone. La résistance est ainsi présentée comme un acte de *biskaabiyang*, comme un retour à soi, en même temps qu'une ré-émergence actuelle des traditions : un *coming home through language*³⁵⁸, un aspect sur lequel je reviendrai en fin de chapitre.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 203.

³⁵⁶ Diana Brydon, *loc. cit.*, p. 100.

³⁵⁷ Cette idée trouve un écho certain dans le texte de Thomas King, « Godzilla vs. Post-Colonial », *loc. cit.*

³⁵⁸ Je déplace ici l'expression connue et absolument pertinente de « coming home through stories » de Neal McLeod pour mettre de l'emphase sur le langage en tant qu'il est l'espace par excellence de ce retour, et moyen par lequel y parvenir. Un retour, j'insiste, qui n'est pas dirigé vers le passé, mais bien tout entier tourné vers le futur dans un acte à la fois de survivance et de résurgence.

Nonobstant, ce qui m'intéresse surtout dans cette façon de placer le roman de Dimaline en filiation de la littérature des pensionnats, un sous-corpus des littératures Autochtones, c'est de réfléchir à l'importance de l'acte de résurgence langagière lorsqu'il est campé et survient explicitement au sein du contexte historique et intergénérationnel des pensionnats. Dans son ouvrage *Taking Back Our Spirits : Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, la chercheuse Métisse Jo-Ann Episkenew déclare en ce sens que « [o]f all the policies that the colonial regime initiated, the policy that established the residential school system had, and continues to have, the most far-reaching effects on both Indians and not-Indians in this country³⁵⁹ ». Parmi les conséquences majeures de l'implantation et du renforcement du système des pensionnats au Canada, l'on notera certainement la violence envers la langue, ce que la chercheuse en droit linguistique Tove Skutnabb-Kangas a nommé un linguicide³⁶⁰ : un génocide de la langue/des langues. Ainsi, la résurgence langagière représentée, puis théorisée dans le roman, doit être réfléchie de manière singulière justement parce qu'elle coïncide avec la mise en place de politiques coloniales qui ont permis au génocide linguistique de se réaliser sur l'espace de quelques générations seulement. C'est-à-dire qu'il s'agit à la fois de penser à la trame narrative du roman comme étant pleinement inscrite dans l'héritage et l'actualité des pensionnats, puis à la toile de fond passée, certes, mais actuelle en outre, dans lequel écrit l'autrice; à la fois à la force de la diégèse et au pouvoir d'un tel texte dans le paysage littéraire Autochtone et canadien contemporain.

La question du génocide langagier se trouve au cœur du roman et, en particulier, l'arrachement de la langue dans le contexte des pensionnats. La citation de Maria Campbell

³⁵⁹ Jo-Ann Episkenew, *Taking Back our Spirits*, *op. cit.*, p. 44.

³⁶⁰ Tove Skutnabb-Kangas, *Linguistic Genocide in Education—or Worldwide Diversity and Human Rights?*, Routledge, 2000; Tove Skutnabb-Kangas et Robert Dunbar, *Indigenous Children's Education as Linguistic Genocide and a Crime against Humanity? A Global View*, Kautokeino, Gáldu, coll. « Gáldu Cála », n° 2010,1, 2010, 126 p.

placée en exergue au chapitre exprime cet arrachement qui correspond à une volonté coloniale d'éradiquer toutes les traces des cultures Autochtones sur le territoire afin de mieux l'occuper et le contrôler. L'on se rappellera les mots célèbres du Ministre chargé des affaires indiennes dans son rapport de 1895 : « il faudra qu'on leur enseigne l'anglais. Tant qu'ils conserveront leur langue natale, ils constitueront un peuple à part.³⁶¹ » L'anglais, mais aussi le français dans le contexte du Québec, sera donc imposé aux enfants jusqu'à remplacer la langue maternelle, et cette imposition de la langue se fera de concert avec une imposition de la religion chrétienne. Ce parallèle entre l'imposition de la langue et de la religion de la colonisation apparaît également dans le roman de Dimaline. Dans le chapitre consacré au « coming-to-Story » de Miigwan, le leader du groupe de survivantes et de survivants parle en effet de l'importance des récits familiaux transmis de génération en génération, et notamment des récits au sujet de l'histoire des pensionnats, des « stories about a book that was like a vacuum, used to suck the language right out of your lungs³⁶² ». Dans cette description qui a tout à voir avec le génocide des langues Autochtones, il y a quelque chose d'assez typique de la littérature des pensionnats, qu'elle soit de la première ou des générations suivantes. Par exemple, dans un poème qui fait référence à un texte de Joséphine Bacon³⁶³, l'autrice Innue Natasha Kanapé Fontaine utilise un vocabulaire similaire pour décrire ce que les pensionnats ont fait subir à ses aïeules alors enfants, sur le plan du langage et de la religion. La première strophe du poème se donne à lire ainsi :

³⁶¹ Gouvernement du Canada, « Rapport annuel du département des Affaires indiennes, *Actes des Sauvages, Statuts révisés* 1896.; Aussi cité par Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Les éditions du Septentrion, 2004, p. 98.

³⁶² Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 107.

³⁶³ Je vois en effet un intertexte à la poésie de Bacon dans celle de Kanapé Fontaine et en particulier ici à ce poème de *Bâtons à message* : « J'ai su écrire en lisant / le Tshishe-Manitu des missels. / Je n'étais pas esclaves, / Dieu a fait de moi son esclave. / J'ai cru, j'ai chanté les louanges. / Indien donc indigne, / je crois en Dieu. / Dieu appartient au Blancs. / Je suis sédentaire. » (Joséphine Bacon, *Bâtons à message/Tshissinuatshitakana*, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2009, p. 80.)

On a pris la langue de mon aïeule
elle a bu l'eau-de-vie des missels
elle n'a plus rien bu d'autre
le vin de la messe les dimanches
les enfants ont grandi
dans les chambres noires
maisons où l'on apprenait à mentir³⁶⁴

Dans le poème, l'emphase est placée sur l'arrachement de la langue et sur l'ingestion des mots de la religion chrétienne contenus à même la Bible, ce livre lu et relu, « [c]e livre déposé cent fois / sur mon abdomen / lu mille fois les psaumes³⁶⁵ », écrit Kanapé Fontaine ; ce texte imposé avec une grande violence sur le dos des enfants, en somme des mots qui, tantôt en français, tantôt en anglais, se sont imposés en lieu et place de la langue maternelle. En dénonçant le génocide de la langue de la sorte, en réécrivant l'histoire au présent, Kanapé Fontaine, comme Dimaline, se réapproprie une langue et une histoire spoliées. Lorsqu'elle écrit « ni ton verbe ni ton commencement / mes cimetières sont pleins³⁶⁶ », Kanapé Fontaine refuse la colonisation religieuse dans et par sa poésie, et elle choisit par un geste poétique fort de redonner une place aux traditions des femmes du passé dans sa propre contemporanéité : « J'ai mangé le livre / j'ai redonné naissance à ma grand-mère / j'ai redonné naissance à ma naissance³⁶⁷ ». Ici, le refus de Kanapé Fontaine devient un acte d'affirmation, un acte de résurgence culturelle et langagière. C'est important, car les écritures Autochtones ne se résument pas à des gestes de résistance. L'intellectuelle Mohawk Patricia Monture écrit à cet effet que « the characterization of Indigenous writing as resistance is too simplistic. There is no doubt that some writing by First Nations is about resistance. But it is rarely limited to resistance. *To focus solely on resistance is to place*

³⁶⁴ Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, *op. cit.*, p. 27.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.

*colonialism at the center of the discussion*³⁶⁸ ». Les littératures Autochtones, en particulier dans leurs formes actuelles qui font éclater les catégories génériques, ne sont pas centrées sur les seuls faits de la colonisation, et c'est aussi un des éléments que cette thèse cherche à articuler en filigrane : ni même leur approche de la décolonisation n'est-elle entièrement focalisée sur le colonialisme. Plutôt, elles sont affirmations, créations nouvelles, re-création sur la scène de la présence³⁶⁹. En d'autres termes, elles sont des actes de résurgence en tant que la résurgence est fondamentalement décoloniale. Dimaline performera donc, cette fois par un geste romanesque, une résurgence langagière qu'elle fait s'incarner dans ses personnages. Des personnages qui agissent, et donc qui théorisent. Si j'utilise la relation de cause à effet dans mon énonciation ici, c'est pour rappeler que ma conception de la littérature comme théorie est basée, en large partie, sur l'idée de « story is theory » de Lee Maracle, et sur la manière dont cette dernière aborde la théorie comme une démonstration d'idées, de pensées, de concepts, etc., au cœur d'actions concrètes, puis dans la représentation littéraire de ces actions³⁷⁰. Maracle considère en effet que c'est l'incarnation des théories à travers des personnages agissants qui donne une force à la littérature. Dimaline, en mettant en scène des personnages en action, investit donc son texte d'une agentivité narrative, d'un grand espoir et d'une fierté de la langue inscrite à même le présent et le futur de ses personnages, tout comme dans le présent et le futur de sa propre énonciation.

Ainsi, s'il est vrai que les personnages mis en scène par Dimaline sont, pour la plupart, les héritières du trauma langagier des générations qui les ont précédées, c'est-à-dire qu'un trou

³⁶⁸ Patricia A. Monture, *loc. cit.*, p. 157. Je souligne.

³⁶⁹ Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back*, *op. cit.*; Gerald Robert Vizenor, *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance*, Wesleyan University Press, 1994.

³⁷⁰ Lee Maracle, *Memory Serves*, *op. cit.*, p. 165. Je renvoie aussi la lectrice à la discussion présentée dans le premier chapitre à cet effet.

dans le legs du langage leur a été passé en guise d'héritage, il n'en reste pas moins que son roman pense la résurgence de la langue, et que c'est en tant que tel qu'il formule une théorie Autochtone du langage. Dans un entretien qu'elle accorde à Shelley Diaz pour le *School Library Journal*, Dimaline évoque la pertinence et l'importance, selon elle, d'inclure des enjeux liés à la perte de la langue dans son roman :

There has been such a campaign of erasure where First Nations culture (and people) are concerned. It was illegal for us to sing our songs and carry out our ceremonies until 1950. Children were beaten and abused for even attempting to speak their languages in the residential schools. But somehow, we still have speakers and we still sing our songs and we still have ceremony. Our ancestors fought with their lives for us to inherit these things knowing that they are central to our existence. I wanted to honor their struggle and mirror the lengths to which they went to in order to pass these gifts on us. I purposely made the Indigenous language in this book, when it is used, rudimentary to show that even when you use a word or a phrase as a beginner, as long as you are fighting for its survival, language is powerful, that it encompasses an ideology and life that is worth protecting at all costs.³⁷¹

Dans ce contexte de perte et d'arrachement des langues Autochtones, la résurgence du langage par l'écriture est un geste de grande résistance, mais aussi d'immense créativité. Dans le langage et dans son usage, il y a un véritable pouvoir, et c'est celui-ci que l'autrice cherche à mettre de l'avant dans son écriture – et, surtout, en attribuant à quelques personnages la connaissance de la langue et à d'autres la volonté d'apprendre (par) le langage.

³⁷¹ Cherie Dimaline, *Cherie Dimaline on Erasure, the Power of Story, and « The Marrow Thives »*, 2017.

Corporalité du rêve

Or, pour bien comprendre le statut du langage dans le roman, il faut au préalable aborder le rêve à travers sa dimension épistémologique. Le premier aspect que j'aborderai afin d'étayer la théorie critique du langage chez Dimaline concerne le rêve et sa double inscription : dans les mondes physique et métaphysique. Dans de nombreuses conceptions Autochtones, le rêve est un mécanisme fondamental de communication avec le monde spirituel³⁷², avec les Ancêtres comme avec les personnes autres qu'humaines. Plus encore, le rêve porte en lui une dimension pédagogique. C'est ce que souligne Joséphine Bacon dans le texte qui préface son récit « Le rêve des ours polaires ». L'autrice Innue écrit que

jusqu'à l'avènement des Européens – et même jusqu'à il y a une centaine d'années à peine pour certains d'entre nous plus éloignés de la civilisation immigrante -, les rêves couvraient presque entièrement les aspects de la vie quotidienne des Amérindiens, et que l'apprentissage des techniques d'interprétation aussi bien que de mise en état de disponibilité faisait partie intégrante de l'éducation et de l'instruction données aux enfants et aux adolescents.

Aujourd'hui, l'antique et traditionnelle science du rêve, qui semblait vouée à la disparition, connaît un regain chez les nouvelles générations scolarisées. Malgré le modèle éducatif que propose notamment le ministère de l'Éducation du Québec – pour qui l'excellence d'un individu est fonction de son degré d'intégration au modèle néo-capitaliste, où le rêve ressemble plus à un cauchemar qu'à autre chose, lorsqu'il n'est pas tout simplement considéré comme une cause d'insomnie, un divertissement nocturne ou une nuisance psychique – malgré tout, donc, nous les Indiens d'Amérique faisons toujours du rêve un des fondements les plus importants de notre spécificité culturelle³⁷³.

³⁷² Joséphine Bacon, « Le rêve des ours polaires », *Liberté*, vol. 33, n° 4-5, 1991, p. 186.

³⁷³ *Ibid.*, p. 187.

Cet extrait est intéressant à plusieurs égards lorsqu'on lit le roman de Dimaline et, bien que les contextes culturels dans lesquels écrivent les deux autrices soient différents, il peut aider à articuler une pensée en relation avec le roman qui soit informée des épistémologies Autochtones. Je retiens particulièrement ce que Bacon exprime de l'importance du rêve dans la vie quotidienne, de la dimension pédagogique du rêve, puis du retour à des pratiques oniriques comme formes de savoir chez les jeunes, car à la fois les dimensions résurgente et pédagogique sont aussi présentes dans *The Marrow Thieves*. Néanmoins, je veux pousser plus loin l'aspect pédagogique, car ce dernier concerne la profondeur épistémologique, c'est-à-dire le rêve comme moyen de connaître, en tant qu'engagement dans les processus de savoir (*ways of knowing/coming to know*), puis le rêve comme expérience corporéifiée.

Dans un article qu'elle consacre à l'établissement de sa méthodologie de recherche en travail social, la chercheuse Crie Gladys Rowe aborde comment le rêve catalyse des savoirs, une manière d'entrer en relation avec différents plans de réalité et d'envisager les épistémologies Autochtones comme holistiques de surcroît. En s'inspirant des travaux fondateurs de Shawn Wilson (*Research is Ceremony*), Kathleen Absolon (*Kaandossiwin: How We Come to Know*) et Margaret Kovach (*Indigenous Methodologies*), Rowe porte une attention particulière aux façons intimes et intériorisées de connaître et, dans cette perspective, aux rêves en tant que supports qui permettent d'accéder à des savoirs; l'autrice pense le rêve en tant que méthodologie³⁷⁴. Elle écrit en ce sens :

I worked to understand and make meaning from the knowledges gifted to me in my dreams, although I would not always understand what was being shared. As I came to a deeper understanding of the importance

³⁷⁴ Gladys Rowe, « Implementing Indigenous Ways of Knowing into Research: Insights into the Critical Role of Dreams as Catalysts for Knowledge Development », *Journal of Indigenous Social Development*, vol. 3, n° 2, p. 2.

of intuitive ways of knowing, I came to honour the gifts that I have been given through my dreams.³⁷⁵

La prise en compte du rêve en tant que support au développement d'une méthodologie de recherche, en même temps que du rêve lui-même comme méthode, permet, toujours selon Rowe, de produire une recherche « profondément personnelle, transformatrice et décoloniale³⁷⁶ », des aspects fondamentaux dans la recherche Autochtone tel que l'ont soulevé Absolon, Kovach et Wilson dans leurs travaux.

À lire la réflexion de Rowe, je me demande si le rêve, à travers sa mise en scène dans le roman de Dimaline, ne pourrait pas aussi être envisagé comme une méthodologie, c'est-à-dire comme un espace d'expérimentation qui donne accès à des connaissances à la fois du monde sensible et du monde spirituel, mais surtout à des connaissances langagières conservées et transmises de génération en génération ? Est-ce que le fait que les personnages Autochtones du roman aient conservé la faculté de rêver, alors que les personnages allochtones, eux, ont perdu cette faculté, n'est pas un indice qui renseigne spécifiquement sur le statut à la fois du langage et sur les conceptions de ce que sont les savoirs dans les pensées Autochtones ? Assurément, une hypothèse positive à ce questionnement permet de poursuivre et d'orienter la présente réflexion. Ainsi, le statut du rêve dans le texte, la manière dont ce dernier est représenté, est intrinsèquement lié aux visions du monde partagées par de nombreux peuples Autochtones de l'Île de la Tortue, notamment par les Métis (nation de l'écrivaine), les Anishinaabeg et les Cris, mais également les Innus, comme les propos de Bacon l'indiquent. Ces visions du monde incluent par exemple une conception holistique des savoirs, une pensée cyclique et relationnelle

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 5.

³⁷⁶ *Ibid.* Je traduis.

qui fonde les relations entre les humaines et les êtres autres qu'humaines, ainsi qu'une prise en compte de l'importance du lien entre les êtres physiques et le monde spirituel³⁷⁷, comme cela a été démontré dans le premier chapitre. La transmission intergénérationnelle des savoirs, par l'entremise des récits notamment, est à cet égard très importante, car elle recoupe les visions du monde cycliques et relationnelles en même temps que la communication avec les sphères imperceptibles du monde, avec les Ancêtres par exemple.

Dans son roman, Dimaline attribue au rêve cette faculté de transmettre, mais aussi de se transmettre, au travers des générations. Le passage suivant en témoigne : « We go to the schools and they leach the dreams from where our ancestors hid them, in the honeycombs of slushy marrow buried in our bones. And us? Well, we join our ancestors, hoping we left enough dreams behind for the next generations to stumble across.³⁷⁸ » Dans cet extrait, l'on comprend que les rêves ont été placés dans les corps par les Ancêtres, donc qu'ils sont transmis d'une génération à l'autre et que cette transmission est matérielle et corporelle. Le rêve comme substance imaginante et en tant que vision imaginative n'est pas ici présenté comme un produit de la psyché humaine : plutôt, les rêves se trouvent contenus à même les corps, dans les os des êtres humaines. Ces os qui, si on se rappelle les mots de Kateri Akiwenzie-Damm analysés dans le chapitre précédent, contiennent la pensée des Ancêtres (*bones of thought*). Or, en plus de la matérialité du rêve, la manière dont la langue Autochtone se trouve décrite dans le texte de Dimaline donne aussi lieu d'en penser sa matérialité, son inscription dans le sensible et sa corporéité. Dans le chapitre intitulé « Magic Words », Frenchie, le personnage principal et

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 7.; Leanne Simpson, « Anishinaabe Ways of Knowing », *Aboriginal Health, Identity and Resources*, University of Manitoba Press, 2000; Henderson J.S. Youngblood, « Ayukpachi: Empowering Aboriginal Thought », *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, UBC Press, 2009.

³⁷⁸ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 90.

narrateur du roman, entre en relation, peut-être pour la première fois, avec une langue Autochtone, l'Anishinaabemowin. Cette relation se réalise à travers une sensibilité corporelle. Lorsqu'il apprend que Minerva, l'Aînée du groupe, « has the language³⁷⁹ » et qu'elle l'enseigne aux filles³⁸⁰, entre autres à Rose qui a prononcé un mot dans la langue – *nishin*, qui signifie bon ou bien – Frenchie développe un désir profond d'apprendre la langue à son tour, même si cet apprentissage est réservé aux filles du groupe. En ce sens, le narrateur subvertit les rôles traditionnellement genrés et donne à penser la manière dont ceux-ci sont appelés à se modifier et s'adapter³⁸¹ au contact de la réalité qui lui est contemporaine. Frenchie se saisit donc de ce tout petit mot, *nishin*, sans vouloir le laisser s'échapper ni de son esprit ni de son corps. À travers la voix narrative, la sienne donc, l'on peut ainsi lire : « I turned the word over in my throat like a stone; a prayer I couldn't add breath to, a world I wasn't willing to release. It made my lungs feel heavy, my heart grow light, until the juxtaposition of the two phased into sleep.³⁸² » Cette première sensation produite à l'écoute d'un mot dans la langue apparaît avant que le sens n'en

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁸⁰ Le rôle de passeuse des savoirs culturels et notamment des langues Autochtones est souvent attribué aux femmes chez les Métis, et c'est souvent à travers les récits que ces savoirs se trouvaient/se trouvent transmis de génération en génération. Dans la préface de l'ouvrage *Life Stages and Native Women: Memory, Teachings, and Story Medicine* de l'autrice Métisse Kim Anderson, Maria Campbell relate sa propre expérience de cette transmission au féminin. Elle écrit :

The keeper of these stories was Notokwe Ahtyokan, the old woman spirit who was the first grandmother, and as the keeper of the ahtyokaywina, she was also the keeper of family and community law.

Everyone knew some of these stories, but my understanding is not all people could tell them entirely, as that was a learned thing. One had to be gifted to do this, just like a person was gifted to heal with plants or ceremony. In a family there was one person, usually the old grandmother, who was the keeper and teller, and that was also true of the larger extended family/community as well. She was love and respected by the people, and the stories gave her authority. Her loyalty was to the children and she was responsible for passing on to them this knowledge so they could have a good life and, if they were ever lost, the lessons in the stories would guide them home. (Kim Anderson, *Life Stages and Native Women*, *op. cit.*, p. xviii.)

³⁸¹ Guy Sioui Durand, « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 29.

³⁸² Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 39.

soit produit. La langue est d'abord appréhendée dans sa sensibilité corporelle, à travers le mouvement dans la bouche, sa sonorité. Puis, il y a une dimension naturelle, minérale en l'occurrence, qui se présente lorsque la langue est ressentie telle une pierre dans la bouche, puis dans les poumons. Cette analogie avec les pierres n'est d'ailleurs pas sans rappeler, encore ici, la prose de Kateri Akiwenzie-Damm dans *The Stone Collection*, étudié dans le second chapitre de la thèse, de même que la discussion au sujet des catégories de l'animé et de l'inanimé dans *Kuei, je te salue* de Natasha Kanapé Fontaine et Deni Ellis Béchar. Il y a en effet, autour des pierres, un motif important qui fait retour dans les littératures Autochtones et qui concerne sans aucun doute l'imagination narrative des pierres. Dans les traditions Anishinaabeg, par exemple, l'on retrouve la croyance selon laquelle le premier récit aurait été raconté par une roche :

Long, long ago, during winter, a boy set out to hunt for his hungry family. He captured only a few birds and then, exhausted by the cold, decided to rest beneath the shelter of a great stone, a dreamer's rock. There, in the curve of the earth, he heard the first story. He left a gift for the stone and brought back to his people the transformative power of memory, entertainment, escape, and understanding.³⁸³

Dans le roman de Dimaline, la comparaison de la langue et des minéraux donne à penser comment une pierre ou un mot peuvent contenir un monde, un récit tout entier, et comment ce récit s'élabore à même la matérialité du monde en une véritable raison minérale, et donc naturelle. Les mots ont ainsi une dimension sacrée, ils sont « précieux »³⁸⁴. Notons également que dans le passage cité, c'est la sensation corporelle produite par le mot comme une pierre qui conduit le sujet vers le rêve.

³⁸³ Margaret Noodin, *op. cit.*, p. 20.

³⁸⁴ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 109.

Il se trouve dans le roman d'autres occurrences dans lesquelles la langue Autochtone, les modes de présentation de celle-ci en fait, concernent la corporalité, voire la corporéisation du langage. La dimension sensible apparaît dans le passage suivant par exemple :

Minerva was [...] delighted [...] with the melodic sounds of her language sprinkled over the woods, even if the words were said clumsily and even out of order at times. If I hadn't been flooded with adrenaline and worry *I would have mouthed each one after it was said, shoving them into my pockets like sweets to suck on later.*³⁸⁵

Ou encore dans un passage où la langue ne se présente pas seulement dans une oralité qui fait jouer les réactions du corps, mais à travers une écriture qui appelle, à son tour, le statut sensible de la langue :

Miig ran his fingers over the marks and gave a short laugh.

“Huh, I think they're syllabics.”

“What's that?”

“That's our written language.”

I reached out *to feel the language on my skin* for the first time since Minerva had breathed her words over my forehead when she thought I was sleeping during her nightly check-ins. An arrow, a line, a couple of dots.³⁸⁶

Dans tous les cas, ces mises en scène du rêve et du langage, par excellence, donnent lieu de réfléchir au plan vertical des pensées Autochtones³⁸⁷, au lien entre les différents plans de réalité.

Le rêve et le langage appartiennent à la fois au monde spirituel en ce qu'il se trame dans l'espace

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 121. Je souligne.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 155. Je souligne.

³⁸⁷ Je pense ici à la distinction que fait Ermine entre les épistémologies Autochtones et les épistémologies occidentales. Willie Ermine, « Aboriginal Epistemology », *op. cit.*, p. 103.

métaphysique, fait advenir des mondes nouveaux, engage et envisage des espaces de récréation, et imagine des réalités autres; et celles-ci appartiennent tout autant, par l'inscription dans le corps, au monde immanent. Dans cette perspective, le chercheur Cri Willie Ermine écrit : « Dreams are the guiding principles for constructing the corporeal. Dreams, the voice of the inner space, give rise to the holy and prescribe all ceremonies on the physical level.³⁸⁸ » Ainsi, les rêves dans *The Marrow Thieves*, pleinement incorporés, matérialisés dans le monde, car présents et contenus dans la moelle osseuse, possèdent un pouvoir fondamental : celui de modifier le tissu du réel. Or, ce pouvoir, s'il appartient en propre à la faculté même de rêver que les personnages du roman ont conservée, ne se réalisera pleinement sur la scène de la présence qu'à une condition préalable : la présence dans le corps – et dans le rêve – de la langue Autochtone (l'Anishinaabemowin ou le Cri dans le contexte du roman³⁸⁹). Mais laissons suspendue quelques moments cette réflexion au sujet du pouvoir symbolique du rêve et du langage à modifier le réel, car j'y reviendrai un peu plus loin dans le chapitre.

Pour l'instant, je veux insister sur le fait que de penser au statut du rêve dans le roman comme à une méthodologie revient à envisager la possibilité de rêver pour accéder à une connaissance du langage, et éventuellement à donner lieu à une théorisation du langage rencontrée à même le rêve, un langage qui fait se coïncider la langue *du* rêve et la langue Autochtone *dans* le rêve. Obliquement, cela signifie aussi que la littérature, à travers son potentiel imaginaire, sa capacité à mettre en scène des figures, des personnages, des actions, des pensées et des concepts, sait quelque chose du langage, qu'elle en produit des théories, et que celles-ci se trouvent retraduites à travers la figuration littéraire. Pour pousser plus loin cette proposition qui

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 108.

³⁸⁹ Les deux personnages présentés comme étant la gardienne et le gardien de la langue (*those who have the language*) sont Minerva, une locutrice de l'Anishinaabemowin, et Isaac, un locuteur du Cri.

vient lier le rêve et le littéraire en un espace épistémologique et méthodologique comparable, je me tourne naturellement vers la langue Anishinaabe, puisque c'est elle qui est principalement représentée dans le roman. En fait, le parallèle que j'ébauche entre le rêve et la pensée littéraire trouve son ancrage dans les travaux de la chercheuse Anishinaabe Margaret Noodin, notamment dans son ouvrage *A Dialect of Dreams in Anishinaabe Language and Literature*. À propos de ses recherches, qui se situent au croisement de la linguistique et des études littéraires Autochtones, il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont Noodin utilise les structures linguistiques de la langue Anishinaabe pour analyser les œuvres littéraires de quatre écrivaines et écrivains (Louise Erdrich, Jim Northrup, Basil Johnston et Gerald Vizenor, toutes et tous Anishinaabeg), sur la manière dont elle retrace les formes linguistiques dans les textes, même en traduction, un terme qu'elle utilise pour désigner le mouvement de la pensée dans l'écriture en langue anglaise, comme pour désigner que cette écriture est toujours déjà une traduction³⁹⁰. Sur les plans théoriques et méthodologiques, la proposition de Noodin est en effet fort intéressante et pertinente à mon propos :

As language becomes literature, theories of meaning and interpretation are possible. A close analysis of language and narrative patterns is one way to read indigenous literature within and around both national and pantribal identities, bringing the stories of the past into the current language of contemporary writers by connecting the present writing with the thought patterns of the ancestors. Readers are invited to unravel the web of knowledge contained in Anishinaabe words. Poets can learn how to carry the language and images forward.³⁹¹

Or, je ne peux prétendre appuyer complètement mes analyses sur la méthode développée par Noodin pour une raison centrale : ma non-connaissance de l'Anishinaabemowin. Je reconnais

³⁹⁰ Margaret Noodin, *op. cit.*, p. xvii.

³⁹¹ *Ibid.*

d'ailleurs que le fait que je ne sois pas une locutrice des langues Autochtone est l'une des limites de cette thèse. Or, ce que je veux surtout démontrer en indiquant comment travaille Noodin dans son ouvrage, c'est que sa conception des études littéraires Autochtones, pleinement ancrée dans une pensée linguistique, est absolument rigoureuse et ouvre les possibles de l'interprétation vers une considération affinée des langues et surtout de leurs représentations littéraires. Ceci dit, mon recours à Noodin concerne un aspect spécifique : l'établissement d'une relation entre le rêve et le littéraire, éventuellement le rêve, la littérature et le langage; et non seulement une relation décrite, mais créée par la chercheuse dans son ouvrage. Ainsi, en travaillant avec la langue en guise de méthode, « using language as [her] eyes³⁹² », et ce d'une manière encore plus précise et systématique que ne le fait Leanne Simpson – notamment dans *Dancing on Our Turtle's Back* comme je l'ai démontré dans le troisième chapitre de cette thèse – Noodin déploie, à partir de la sonorité des mots³⁹³, un lien profond entre l'acte de raconter des histoires (*storytelling*) et l'acte de rêver (*dreaming*). À cet effet, elle écrit :

Whenever possible, try to hear the long frequent vowels and soft “zh” and “gw”. Consider the fact that action is always central and speakers constantly think about how to communicate what is happening. Consider too that Anishinabemowin is a language of options so diverse and extreme that the act of seeking a center is the focus. In a world of snowflakes, agates, and leaves there are patterns premised on individuality, and the view from a distance shows unity, while a look up close reveals infinite variety. There are some of the truths of a world where there are words for dreaming (*bwaajige*) and words for storytelling (*dibaajimo*) and nothing to prevent the creation of a new word that implies they might happen at the same time ... *bawaajimo* ... for a very long time ... *bawaajimoyaanh*.³⁹⁴

³⁹² *Ibid.*, p. xvi.

³⁹³ *Ibid.*, p. 8. Rappelons au passage que les langues Autochtones sont avant tout des langues orales, et que l'écriture apparaîtra beaucoup plus tard.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 16-17. L'autrice souligne.

Non seulement Noodin établit-elle une analogie entre l'acte de raconter et l'acte de rêver, mais cette interconnexion se trouve inscrite à même la langue, l'Anishinaabemowin. En créant le mot *bawaajimo*, une création rendue possible par le fonctionnement même du langage et de ses propriétés agglutinantes³⁹⁵, ce que propose Noodin, c'est que rêver et raconter peuvent se produire dans une même action et un même temps, que le rêve est une narration et que le récit peut être entrevu comme une création onirique qui fait advenir, par l'imagination, un monde dans lequel la langue se met en présence.

Avec cela en tête, l'on peut penser la manière dont par le rêve et son inscription dans le corps, comme c'est le cas dans le roman de Dimaline, la langue se conserve, se présente et se raconte. Comment aussi le fait et la manière dont elle se raconte, à la fois dans le récit interne à la diégèse du roman et dans l'énonciation narrative, agissent dans le texte comme un acte de transmission du savoir langagier et une action de résurgence langagière; puis, comment celle-ci est rendue possible justement par le rêve et la littérature, par l'imagination en somme, à travers un acte de *biskaabiyang* qui est aussi *bawaajimo*. Rêver et raconter amène ainsi la langue Autochtone sur la scène de la présence, la donne à voir, à lire, à entendre, à penser.

Les pouvoirs du langage

Une fois la langue ramenée sur la scène de la présence narrative donc, l'on peut mieux étudier et comprendre de quelle façon les pouvoirs du langage travaillent à même le tissu corporel et naturel du monde; notons bien ici du monde représenté dans l'écriture. Il s'agit de

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 10.

saisir ce que produit le langage lorsqu'il ramène de l'espace spirituel du rêve la possibilité de modifier le monde matériel. Mais quelles sont les implications d'une telle proposition ? Dans quelles mesures est-ce que le langage peut-il modifier le plan d'immanence ? Jusqu'à présent dans cette thèse, il a été question non pas de la modification du réel par le langage, mais plutôt de l'inscription du langage dans le réel : dans le corps, dans le territoire et de la manière dont les littératures Autochtones refondent ce lien intrinsèque entre divers plans de réalité, et cela à même l'écriture, la représentation et l'imagination qui, toutes trois, sont des actes de création. L'aspect qui se trouve ajouté ici à la réflexion amène certainement la question de la performativité du langage³⁹⁶, voire même de son efficacité symbolique³⁹⁷. Or, si l'on prend en considération tous les textes étudiés jusqu'à présent, et si l'on s'attarde à réfléchir en relation avec les épistémologies Autochtones du langage que ces textes véhiculent et révèlent, avec les théories qu'ils élaborent, il faut convenir que les pouvoirs du langage à modifier le réel, tel que présentés dans *The Marrow Thieves*, qui pousse particulièrement loin cette représentation, ne sont pas conditionnés par le recours à une autorité à laquelle, par exemple, serait attribuée un pouvoir qui ferait en sorte que son énonciation ferait loi (un juge), ni à un contexte cérémonial particulier, tel que le proposent les anthropologues³⁹⁸. Plutôt, ces pouvoirs concernent le statut

³⁹⁶ Dans les années 1970, J.L. Austin a développé sa théorie de la performativité. Il distingua alors les énoncés de constatation et les énoncés performatifs qui, eux, produisent l'action formulée. (J. L. Austin, *op. cit.*) Par exemple, « [d]ire « je promets de te payer » ne revient pas à décrire une situation mais à accomplir l'acte de promettre : l'énonciation est l'acte même ». Jonathan Culler et Anne Birien, « Le langage performatif », *Libre cours*, juillet 2016, p. En ligne.

³⁹⁷ Dans sa célèbre *Anthropologie structurale*, Claude Lévi-Strauss consacre un chapitre à l'efficacité symbolique. Les chercheuses et chercheurs qui s'intéressent au chamanisme ou à la possession ont très souvent recouru à ce concept qui explique comment par le truchement de la cérémonie chamannique advient un « rétablissement » de l'ordre et comment ce dernier survient précisément par un recouru à un langage, dans un contexte précis, et comment le langage du/de la chamane ou du/de la possédée modifie l'ordre du monde. À cet effet, voir : Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, coll. « Agora », 2003.

³⁹⁸ Bertrand Hell, *Possession et Chamanisme. Les Maîtres du désordre.*, s. 1., 2002; David Le Breton, « Corps et anthropologie: de l'efficacité symbolique », *Diogenes*, n° 153, 1991, p. 92; Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*

épistémologique du langage, et la manière dont les textes littéraires représentent le langage, le travaillent; la manière dont par l'imagination littéraire les écrivaines se remémorent les savoirs langagiers à travers la mobilisation du corps, du territoire, du rêve, et du récit, et ce à même l'acte d'écriture. Puis, en reprenant ici les mots du chercheur et poète Cri Neal McLeod (qui lui-même cite Vizenor), comment cette remémoration (*remembrance*) correspond aussi à un acte de *survivance*³⁹⁹, à quoi j'ajoute de résurgence de la langue dans le texte.

Avant de poursuivre cette discussion théorique, il convient de revenir au texte de Dimaline afin de suggérer un exemple littéraire concret à partir duquel réfléchir ensuite, et ce afin de voir comment, en fait, la représentation littéraire de Dimaline formule une pensée du langage, et quels éléments peuvent être mis en relief à cet égard. À cet effet, j'analyserai le chapitre « The Miracle of Minerva » qui, selon moi, compte parmi les plus forts, voire même les plus radicaux des littératures Autochtones actuelles quand il s'agit de penser le langage et sa résurgence. Ce chapitre est entièrement consacré au fil narratif qui entoure le personnage de Minerva et aux événements qui suivent sa capture par les recruteurs. Ces derniers l'amènent au pensionnat afin de préparer son corps⁴⁰⁰ à la procédure par laquelle la moelle osseuse contenant

³⁹⁹ Neal McLeod, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁰⁰ La description de cette scène du roman rappelle les descriptions semblables dans les récits autobiographiques des pensionnats. On y retrouve, par exemple, presque systématiquement une scène de coupe des cheveux et de nettoyage du corps. Dans *Geniesh: An Indian Girlhood* de Jane (Willis) Pachano les descriptions du corps nettoyé sont nombreuses, précises et traumatiques. Elles sollicitent un vocabulaire de la contamination et de la honte. L'on peut lire, par exemple:

Only after Miss Moore showed me where everything was, did she utter her first words to me, "All right, bath time." "No, I finish," I mumbled to let her know that I had already taken one bath that morning. "No! You take a bath", she said sternly as she gathered up my clothes and took my towel off its hook. I did not know whether she could not understand me or whether she felt I was not clean enough. She led me back down the stairs to the playroom. Two bathtubs had been set up on benches in one corner of the playroom. She filled the tub with water from the kitchen while I undressed. As I climbed cautiously into the steaming tub, she gingerly bundled up my clothes as if they were contaminated. My foot hit the water, and every nerve in my body recoiled; this mad woman was trying to boil

ses rêves sera extraite. Dès la première page du chapitre, l'Aînée résiste au pouvoir colonial en refusant de s'exprimer en anglais : « Sensible words – English words – could not be made out, and she refused to answer any questions, not that that was integral to the process. All they needed was to insert the probes, tether the wires, and begin the drain.⁴⁰¹ » Dans ce passage, le conflit des épistémès, tel que mis de l'avant par Ermine dans « Aboriginal Epistemology » entre deux visions du monde irréconciliables⁴⁰², ici deux visions linguistiques, est fort palpable : les personnages qui représentent le pouvoir colonial en place ne font pas de cas de la présence de l'Anishinaabemowin, qui agit comme une résistance et un refus devant la langue anglaise, car pour eux, seul le corps matériel, le capital corporel en fait, importe. Le génocide planifié ne se cache plus derrière des prétentions exclusivement culturelles et linguistiques, comme ce fut le cas des pensionnats originaux; il est désormais explicitement physique, prolongeant ainsi l'histoire des expérimentations médicales⁴⁰³ produites dans les pensionnats originaux et trop souvent passées sous silence. Or, entre le corps et la langue, il y a un lien fondamental et indissociable qui fonde le statut épistémologique du langage : la violence envers le corps est tout autant une violence langagière. De fait, l'indissociabilité du corps et du langage est présente dans les textes de Simpson, de Kanapé Fontaine, de Gill, d'Akiwenzie-Damm, et de Pésémapéo

me alive! "Hot!" I gasped. "No, it isn't! Now hurry up and get in!" she snapped. "Maybe white people can't feel the difference between hot and cold," I thought as I climbed slowly back into the scalding hot water. I did not complain again. From now on I was completely at her mercy, to do with as she pleased. (Jane Pachano (Willis), *Geniesh: An Indian Girlhood*, *op. cit.*, p. 38-39.)

Dans *The Marrow Thieves*, Dimaline reprend des motifs importants de l'expérience et de la littérature des pensionnats et elle les actualise pour les inscrire dans la singularité d'une expérience radicalisée du rétablissement du système non plus éducationnel, mais bien médicalisé : « cutting her hair, shaving her skin, scrubbing her body, and preparing her to be hooked up by the conductor. » Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁰¹ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁰² Willie Ermine, « Aboriginal Epistemology », *op. cit.*, p. 100.

⁴⁰³ Marie-Pierre Bousquet, « La constitution de la mémoire des pensionnats indiens au Québec: Drame collectif autochtone ou histoire commune », *Recherches amériidiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 171.

Bordeleau, tous étudiés dans les chapitres précédents, et dans de nombreux autres textes littéraires Autochtones⁴⁰⁴; et le roman de Dimaline ne fait pas exception.

Ainsi, ce qui se produit dans ce chapitre du roman, sur le plan de la diégèse j'entends, radicalise la pensée de l'immanence (de la corporalité et de la territorialité) langagière à travers une mise en scène littéraire explicite. Alors que les divers représentants du pouvoir mettent tout en place pour l'opération, qui consiste à extraire la moelle osseuse directement du corps de l'Aînée, les recruteurs quittent les lieux pour laisser la place aux autorités médicales et religieuses – et c'est à ce moment-là que les pouvoirs du langage opèrent. Je transcris au long le passage du roman ici afin de donner à lire dans le détail les différents éléments à partir desquels il s'agira ensuite de réfléchir :

Really, the Recruiters were just there as added sentries at this point. Being at the delicate cerebral stage, it was time for the Headmistress to take over and the Cardinals to carry out the procedure. Recruiters #3 stayed to satisfy his sadistic nature, and Recruiter #1 slouched off to sleep at his desk behind the storage closet with its cages of balls and padding; he didn't find this part interesting. The chase was the crux; after that, who cared how the savages screamed or cried.

The Recruiters would later be identified through dental records.

Minerva hummed and drummed out an old song on her flannel thighs throughout it all. But when the wires were fastened to her own neural connectors, and the probes reached into her heartbeat and instinct, that's when she opened her mouth. That's when she called on her blood memory, her teachings, her ancestors. That's when she brought the whole thing down.

She sang. She sang with volume and pitch and a heartbreaking wail that echoed through her relatives' bones, rattling them in the ground under the school itself. Wave after wave, changing her heartbeat to drum, morphing her singular voice to many, pulling every dream from her own marrow and into her song. And they were words: words in the

⁴⁰⁴ Je pense à la poésie de Katherena Vermette (Métis), à l'écriture de Lee Maracle (Sto:lo), de Naomi Fontaine (Innue) et de Manon Nolin (Innue), pour ne nommer qu'elles.

language that the conductor couldn't process, words the Cardinals couldn't bear, words the wires couldn't transfer.

As it turns out, every dream Minerva had ever dreamed was in the language. It was her gift, her secret, her plan. She'd collected the dreams like bright beads on a string of nights that wound around her each day, every day until this one.

The wires sparked, the probes malfunctioned. Bodies rushed around the room in a flurry of black robes like the frantic wings beating against mechanics. The system failed, failed all the way through the complication of mechanics and computers, burning each one down like the pop and sizzle of a string of Christmas lights, shuddered to ruin one by one.⁴⁰⁵

Dans ce passage, le langage agit sur le réel en détruisant, matériellement, les installations prévues pour la cueillette de la moelle osseuse, pour l'extraction des rêves. Non seulement est-ce la voix et la langue de Minerva qui retentissent à travers des chants qui conduisent le système à son explosion, mais c'est la langue contenue dans les rêves (Minerva ne rêvait en effet qu'en Anishinaabemowin) et donc pleinement incorporée dans une matière extractible, qui provoque la destruction des installations. Les appareils destinés à la procédure médicale, celle-là même qui sert de justification à la réinstauration des pensionnats dans lesquels sont faites prisonnières les personnes Autochtones, n'ont pas la faculté mécanique de *traduire* et donc *d'interpréter* la langue qui est convoyée à travers les tubes. Les mots ne peuvent donc pas passer adéquatement du corps à travers les conduits, puis vers la fiole à l'intérieur de laquelle la moelle sera encapsulée. De plus, ce n'est pas seulement la langue de Minerva qui fait défaut dans les processus d'interprétation et de traduction de la procédure mécanisée – car la machine produit bien une action herméneutique –, ce sont les voix, les langues, les rêves et les os des Ancêtres qui sont convoqués par l'Aînée et qui, ensemble et en relation, font trembler et mettent feu aux machines,

⁴⁰⁵ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 172-173.

puis au pensionnat lui-même, cet établissement qui, plus que tout autre, symbolise l'autorité et les violences coloniales au passé et au présent.

Si l'on gratte un peu la surface de cette scène du roman, et plus largement du chapitre dans lequel elle prend place, que l'on creuse afin de produire une analyse littéraire en en dégageant un sens supplémentaire, l'on comprend que c'est dans le langage et la littérature elle-même – littérature qui, selon moi, se trouve figurée par la mise en scène du rêve dans le texte en tant que tous deux (le rêve et la littérature) sont à considérer comme des activités créatrices par lesquelles les savoirs sont véhiculés, deux activités, nous dit Noodin, qui peuvent se produire en même temps – que réside la résurgence Autochtone actuelle et future. Les représentants du système colonial n'ont pas appris les langues ou les récits Autochtones. En effet, ni ces langues ni ces récits ne sont déterminants dans l'établissement, le renforcement et la radicalisation d'un système colonial à l'intérieur duquel les personnes ne sont pas considérées comme étant humaines; et le prix à payer est l'ébranlement non seulement symbolique, mais matériel de toute la structure. Bien sûr, ici je fais référence à la fois au contexte fictionnel du roman de Dimaline, mais je dresse aussi un parallèle avec l'histoire et la contemporanéité de la colonisation constituant le contexte d'écriture du roman. La langue Autochtone, non apprise par le colonisateur, devient dès lors une arme contre le colonialisme lorsque matérialisée dans le corps et les rêves de Minerva – l'on se rappellera d'ailleurs la manière dont Natasha Kanapé Fontaine formulait l'idée que la langue française lui servirait d'arme contre les expressions du colonialisme dans son texte « Ma parole rouge sang »⁴⁰⁶. Ici, Dimaline radicalise considérablement la proposition de la poète Innue, d'abord en attribuant les pouvoirs du langage à

⁴⁰⁶ Natasha Kanapé Fontaine, « Ma parole rouge sang », *loc. cit.*

l'Anishinaabemowin plutôt qu'à la langue coloniale, puis en portant cette proposition, par la fiction romanesque, à sa réalisation pleine : la destruction du pensionnat « by the words of a dreaming old lady⁴⁰⁷ ».

Toutefois, alors que Minerva, en tant qu'Aînée, possède assurément la clé (« *We get the Elder, we have the key.*⁴⁰⁸ ») de la résistance et de la résurgence Autochtones, qu'elle possède la langue et que ses rêves se matérialisent dans cette dernière, l'Aînée ne pourra, à elle seule, entamer et réaliser ce que l'on peut penser comme une décolonisation. En effet, suite à la destruction du pensionnat, le groupe de survivantes et de survivants retrouvera l'Aînée, mais la réunion entre les personnages se soldera avec la mort de Minerva alors que cette dernière succombe à des blessures par balles infligées par les recruteurs en péroration du chapitre « *Lost and found and lost* »⁴⁰⁹. Les membres du groupe devront ainsi envisager de nouvelles alternatives si elles et ils souhaitent poursuivre leur lutte décoloniale. Par la mise en scène de la mort de l'Aînée dans le roman, Dimaline questionne ainsi la place des gardiennes du langage dans les communautés et l'importance de la transmission du langage dans ce contexte. Or, le trou dans le legs du langage rend la transmission particulièrement difficile puisque dans ce monde aux allures post-apocalyptiques – un monde qui n'est pas si éloigné de la réalité contemporaine, souligne Daniel Heath Justice dans son commentaire du roman⁴¹⁰ –, peu de locutrices et de

⁴⁰⁷ Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 202. Je souligne.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁴¹⁰ À cet effet, Justice écrit : « When apocalypse appears as an overt theme in Indigenous writing, it's more than speculation – it's experiential, even in its most fantastical, because in a very real way it hasn't ended. Our nations are still subjected to the terrible traumas of colonialism. » Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, *op. cit.*, p. 168.

locuteurs des langues Autochtones demeurent⁴¹¹. Ainsi, suite à la mort de Minerva, le désespoir s'installe au sein de la communauté des survivantes et des survivants :

We were desperate to craft more keys, to give shape to the kind of Indian who could not be robbed. It was hard, desperate work. We had to be careful we weren't making things up, half remembered, half dreamed. We felt inadequate. We felt hollow in places and at certain hours we didn't have names for it in our languages.⁴¹²

La lectrice est ici confrontée à un récit de survivance : un récit de la survie et de la résistance⁴¹³, mais aussi de la prise de conscience de l'importance de la langue au sein du mouvement de résurgence. Les personnages savent très bien que c'est par une connaissance renouvelée des langues Autochtones qu'elles et ils parviendront à la création d'une nouvelle réalité où leurs communautés seront solidaires et pourront imaginer et désirer un futur. Mais comment réapprendre les langues en l'absence de(s) l'Aînée(s) ? Comment avoir accès à ce savoir qui est pourtant ancré en chacune et chacun puisque contenu dans le corps, à l'intérieur des os comme en une mémoire corporelle et narrative tout à la fois, une mémoire transmise par les Ancêtres ? En fait, comment réactiver cette mémoire ? C'est là la question, car il ne s'agit pas d'apprendre une nouvelle langue, mais bien de faire ré-émerger, depuis le corps, depuis le rêve aussi, cette langue, de sorte que cette dernière rompe le silence et prenne place dans une action au sein du monde.

La conclusion du roman pose ces questions et s'ouvre vers la pluralité des possibles et, en particulier, vers les pouvoirs de la littérature qui s'ajoutent ainsi à ceux du langage. Les

⁴¹¹ Lorena Sekwan Fontaine, « Redress for Linguicide: Residential Schools and Assimilation in Canada », *British Journal of Canadian Studies*, vol. 30, n° 2, p. 184.

⁴¹² Cherie Dimaline, *op. cit.*, p. 214.

⁴¹³ Gerald Robert Vizenor, *Manifest manners*, *op. cit.*

personnages, malgré la douleur, malgré le deuil et l'arrachement, se mettent en effet en quête d'une nouvelle clé, s'ouvrant, sans le savoir, à un changement fondamental, modifiant leurs perspectives sur l'avenir, « including *the idea of keys*⁴¹⁴ ». Leurs points de vue, leurs manières de connaître et de penser avec le langage seront transformés avec la prise de conscience de la variété des voies par lesquelles le langage peut se donner à saisir matériellement et symboliquement. Le dernier chapitre du roman sera, dans ce sillage, un moment narratif, mais aussi extra-narratif particulier : celui de l'ouverture à la langue Crie, puis à la poésie, mais également à une pluralité des enjeux de genres. Ainsi, de retour sur la route et à la recherche d'une clé, Frenchie, Rose, les jumeaux et les autres membres de la communauté feront la rencontre d'un nouveau groupe. Évidemment, dès le premier abord, une attitude de suspicion – ce qui n'est pas étonnant puisque les personnages négocient toujours avec les conséquences affectives du décès de Minerva et de toutes les autres pertes auxquelles la communauté est confrontée au quotidien – marquera la rencontre. La perception des autres comme étrangers sera pourtant levée et l'espoir retrouvé alors que Clarence entend un homme parler en Cri :

Clarence waved off her sarcasm. “The shirtless one, one of the two pale men? He’s Cree.”

“Are you certain? It’s not all that difficult for a Recruiter to learn one of our languages. He could have just started speaking it when he heard you use it first.” Bullet was sharp.

Clarence sighed, kicking a rock by his foot. “I know, that’s on me. But I am certain. He’s speaking an old Cree I don’t even fully know. He’s way more fluent than me or anyone else I’ve met. And walked his lineage back.”

“And what about the others? There’s only one Native in the bunch, beside this Cree in disguise.” Bullet was still skeptical.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 220. Je souligne.

“They’re allies, real allies. They put their lives on the line. It’s not just talk. You heard them,” Clarence insisted. “There may be...”

“Wait,” Rose cut him off. “Is he as fluent as Minerva was?” I saw right away where she was headed, so I stated the obvious.

“But he’s not old. I mean, not Elder kind of old.”⁴¹⁵

L’idée même de ce que sont les clés change effectivement ici. Si les Aînées ont été considérées comme les gardiennes du langage, et peut-être même bien les seules à posséder le pouvoir du langage à modifier le tissu du réel, cela est remis en cause ici lorsqu’un locuteur de la langue se présente sous les traits d’un homme d’âge moyen. La question du rêve et de la langue de son expression demeure néanmoins fondamentale et le locuteur, effectivement, rêve en Cri. Rapidement, dans ce dernier chapitre du roman, l’on apprend que l’homme est en fait Isaac, le conjoint de Miig, le leader de la communauté des survivantes et des survivants. Dans son « coming-to-story », Miig avait en effet raconté comment Isaac s’était sacrifié et avait été capturé par les recruteurs afin que lui, Miig, puisse s’enfuir. Or, Isaac, avec l’aide de deux femmes, des alliées allochtones, a réussi à s’échapper du pensionnat.

Au sujet d’Isaac, l’on sait donc qu’il est effectivement un locuteur du Cri, l’on sait maintenant qu’il rêve dans cette langue, mais également, si l’on considère des éléments de la diégèse présentés plus tôt dans le roman, qu’il est un poète : « Isaac was a poet, you see, and in the adversity the words kept coming. In some ways we [Miig and Isaac] were still happy. Isaac had his words, both English and Cree, and I had my Isaac.⁴¹⁶ » Dans cette construction narrative du personnage d’Isaac disséminée tout au long du roman en de petits moments qui trouvent leur

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 100.

conclusion dans le chapitre final, se trouve entrelacé un imaginaire littéraire de la résurgence, une manière, encore une fois, de théoriser la résurgence du langage par la littérature, par l'acte d'imagination. En effet, Isaac n'est pas une femme, et n'est pas un Aîné; il est un poète qui possède le langage, l'anglais comme le Cri, et qui trouve le moyen, même dans les situations les plus difficiles et les plus violentes, de faire advenir sa poésie, ses mots. Les mots dans la langue Crie se présentent ainsi dans le rêve et dans la poésie, peut-être même dans un mouvement et un temps semblables, dans une réalité où la poésie et le rêve se télescoperaient. Ce qui fait se modifier, pour les personnages, la perception quant à ce que sont les clés de la survie, de la résistance, en somme de la survivance et de la résurgence, ce n'est pas seulement le déplacement des pouvoirs du langage d'une Aînée vers un homme plus jeune, c'est également, à mon avis, le déplacement du rêve comme lieu d'inscription de la langue Autochtone vers la poésie, et plus largement la littérature. Comme si la littérature pouvait, elle aussi, jouer ce rôle de gardienne du langage, comme si elle pouvait encapsuler les savoirs de celui-ci et devenir, en quelque sorte, une extension du rêve et du corps, un nouveau lieu où se manifeste le rêve, liant dans un acte d'imagination narrative les pensées corporelles, intellectuelles et spirituelles du langage.

Ainsi, si l'on pense la présence du rêve, que j'ai dit, plus tôt dans la réflexion, être l'expression d'une méthodologie qui conduit les personnages du roman vers des savoirs langagiers autrement inaccessibles, comme une métaphore de la littérature elle-même, cela permet d'envisager une réflexion sur les méthodologies et les théories littéraires telles qu'elles se trouvent pleinement ancrées dans les récits eux-mêmes, dans les textes quelle que soit leur forme, leur genre, en fait. Plus encore, cela permet de consolider l'idée des littératures non seulement comme espace de théorisation du langage, mais d'une théorisation expérientielle dès lors que cette dernière ramène le plan vertical et métaphysique vers l'expérience sensible et corporelle.

Encore ici, le langage et son expression narrative deviennent les clés par lesquelles lire les textes; mais, dans le cadre du roman, c'est aussi une clé qui permet d'envisager un autre monde possible, d'envisager la résurgence de et dans la langue. La rencontre romanesque avec « the man who dreams in Cree⁴¹⁷ » actualise ainsi le lien aux traditions culturelles Autochtones, les ramènent sur la scène de la présence, au sein du monde contemporain donc, et débouche, de plus, vers ce qui reste encore à advenir; et c'est précisément ce qui s'écrit en filigrane des derniers mots du roman :

And I understood that as long as there are dreamers left, there will never be want for a dream. And I understood just what we would do for each other, just what we would do for the ebb and pull off the dream, the bigger dream that held us all.

Anything.

Everything.⁴¹⁸

*

À partir de *The Marrow Thieves*, j'ai donc décidé de réfléchir à ce que peut la fiction en termes de processus de décolonisation, à ce que produit l'écriture de Dimaline en tant qu'acte de résurgence, et ce que le roman donne à penser comme théorisation de cette résurgence. Et c'est sur le plan de l'expérience littéraire (à la fois de l'énonciation littéraire et de la réception que j'envisage en une lecture attentive, respectueuse et pleinement incorporée du texte) que cette question s'articule, car « [m]aybe we just need to be better listeners⁴¹⁹ ». Je conçois donc que le texte de Dimaline, à la fois en suggérant l'importance de revenir chez soi – *kiiwen* sera le

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

dernier mot prononcé par Minerva –, et en plaçant le motif du langage au centre de l'élaboration de l'intrigue du roman, fait écho à ce que propose Neal McLeod dans son article « Coming Home Through Stories » : à savoir que c'est le statut du langage et son actualisation dans le roman qui ouvrent la voie à cette réflexion, et consolide l'idée selon laquelle « to “come home” is to dwell in a liminal space, and the process of “coming home” is not so much returning to some idealized location of interpretation : rather, *it is a hermeneutical act*, perhaps an act of faith.⁴²⁰ » Ici, ce que McLeod désigne comme étant un *coming home*, a tout à voir avec le concept même de résurgence; mais là où l'auteur produit une réflexion différente et complémentaire, celle qui m'intéresse surtout dans le cadre de mon analyse, c'est lorsqu'il place cet acte de retour au présent, de résurgence donc, au sein d'actions herméneutiques. Ainsi, pour réellement penser aux possibles des études littéraires Autochtones, il s'agirait de revenir non pas à un moment de la connaissance du langage dont l'interprétation est gommée au passé, mais de recréer, par l'écriture littéraire, les conditions herméneutiques, afin que le langage puisse se présenter et faire sens. De remettre sur la scène de la présence littéraire, au sein des territoires imaginaires de la littérature, les possibles interprétatifs ouverts par une connaissance renouvelée des langues Autochtones et de l'ensemble des savoirs qu'elles véhiculent.

En somme, le roman de Dimaline propose non seulement une vision linguistique de la résurgence culturelle et littéraire Autochtone, il propose, de fait, une théorie langagière de cette résurgence qui se retrouve à la fois inscrite à l'intérieur de la trame narrative du roman et dans les possibles interprétatifs ouverts par lui. Dimaline, en campant son récit dans un temps où les pensionnats sont de retour, reconnaît donc l'importance de la dépossession, de l'exil

⁴²⁰ Neal McLeod, *op. cit.*, p. 33. Je souligne.

idéologique⁴²¹ et du génocide langagier et culturel des Premières Nations, des Métis et des Inuit au Canada, auquel les pensionnats ont contribué vigoureusement; et, en même temps, elle critique l'établissement de ce système d'une grande violence en proposant un récit alternatif, un « wonderwork », qui trouve sa réalisation dans la mise en présence, la corporalité, la territorialité, la pensée et la spiritualité de la langue dans l'écriture. La théorie Autochtone du langage proposée puis incarnée par le roman de Dimaline concerne dès lors à la fois la représentation de la langue dans le texte, les pouvoirs du langage présentés dans le roman, et l'ouverture herméneutique du roman vers la lectrice qui pourra y trouver des clés pour s'allier dans les luttes pour la décolonisation des institutions et la résurgence culturelle. Ainsi, Dimaline, par son imagination narrative, performe un acte esthétique inestimable, celle de *dreaming ourselves into the future through language and literature*. Elle rêve et raconte (les deux en même temps... *bawajiiimo*) un avenir Autochtone.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 28.

Conclusion : Pour penser, une fois encore, avec les littératures Autochtones

En même temps qu'elles travaillent avec le matériau langagier, les autrices Autochtones s'écrivent au sein du langage. Elles font advenir, par le truchement d'une imagination littéraire, les possibles du langage, ce dernier devenant, au sein de l'écriture, un levier par lequel d'autres mondes s'imaginent, se rêvent; et au sein duquel le langage réactive une mémoire enfouie dans le corps et le territoire, puis *se* réactive depuis cette mémoire corporelle et territoriale. Dans cette perspective, ni le langage n'est antécédent au corps, ni le corps au langage; plutôt, les deux se créent autour d'une relation genrée et renouvelée au territoire. Il se trouve, autour du langage et en particulier des langues Autochtones, invisibilisées, rendues silencieuses, arrachées et trop souvent non transmises, une véritable fascination de la part des autrices et dont les écritures contemporaines rendent compte, auprès desquelles elles interviennent par un acte littéraire qui se transforme, sur la scène de l'actualité, en un acte de résurgence. Pour traduire ma fascination pour le langage et étudier celle qui se trouvait déjà inscrite dans les œuvres – une fascination à laquelle cette thèse répond en tout premier lieu – j'ai voulu placer les écrivaines au centre de la réflexion en abordant leurs textes comme des lieux de savoirs corporéïsés et relationnels, comme des théories et, finalement, comme des territoires au sein desquels ces savoirs se trouvent produits et engendrés. Des territoires sur lesquels les écrivaines prennent place pour penser le langage

depuis le corps, et avec le corps. J'ai ainsi cherché à rendre compte du potentiel épistémologique des littératures Autochtones sans pour autant faire entrer l'imagination narrative et poétique dans une discussion démesurément rationnelle qui se tiendrait hors du corps et de la pensée affective, hors du monde matériel en fait.

Un désir de ne pas conclure seule, là où il faut pourtant faire une synthèse

Pour cette raison, c'est avec les littératures, encore une fois, que je veux conclure dans un refus de penser sans elles, hors d'elles, et parce que la poète Métisse Katherena Vermette, dans *River Woman*, exprime exactement ce que j'ai cherché à mettre en mouvement dans cette thèse. Dans les vers « she is / the knowing / not the unknown⁴²² », ce *elle* auquel la locutrice du poème fait référence, c'est la rivière *et* la femme, la femme-rivière qui coule le long des pages du recueil comme en une incarnation sensible de ce que le geste poétique implique au sein de l'écriture. La femme-rivière n'est pas seulement une figure littéraire; elle figure la littérature, la donne à penser et témoigne de ses savoirs. Elle est celle qui sait et dans ces vers, la locutrice, cette femme-rivière précisément, trace son agentivité tout en refusant de considérer le corps et le territoire comme des espaces à découvrir dès lors que la locutrice rejette le topos de la découverte (*not the unknown*) qui renvoie tout à la fois à une spatialité et une corporalité et qui, dans la pensée colonialiste, renvoie à une image du corps féminin disponible, extractible comme le sont les ressources dans cette même pensée. La femme-rivière condense en un corps re-lié

⁴²² Katherena Vermette, *River Woman*, House of Anansi, 2018, p. 34.

l'humaine et le territoire; le corps, l'eau et le langage de la poésie. La femme, la rivière et la poésie se souviennent du langage et, dans un acte de création, le font advenir.

Au sein de l'économie du dire poétique de Katherena Vermette, je trouve l'expression à la fois de la question centrale posée par cette thèse et l'articulation de la réponse à cette dernière qui a été étayée au fil des quatre chapitres qui composent cette somme de réflexions. En effet, j'ai cherché à comprendre de quelle manière les écrivaines Autochtones, héritières à la fois de la littérature des pensionnats, et donc du trauma colonial et langagier, mais aussi des récits oraux dont le territoire (les humaines, les animaux, les végétaux, les minéraux, etc.) porte encore la trace mémorielle, négociaient avec l'arrachement de la langue au sein de leurs écritures. Rapidement, il est apparu que cet arrachement n'était ni le moteur ni la seule thématique des littératures Autochtones actuelles lorsqu'il s'agissait de représenter la relation au langage. Plutôt, les littératures Autochtones féminines portent en elles un profond désir de langue qui prend acte à travers une pratique de résurgence. Cela signifie que les écrivaines, en se mettant à l'écoute des épistémologies du langage contenues dans le territoire et dans le corps, le leur propre, parviennent, par un acte esthétique et par le truchement d'une imagination narrative ou poétique, à remettre en présence les langues Autochtones non seulement matériellement au sein des textes, mais en usant de multiples stratégies d'écriture qui font advenir, qui recréent et refondent les conditions épistémologiques du langage, les ré-imaginent sur la scène de la présence littéraire. Les littératures Autochtones, dès lors, sont des théories : elles sont les porteuses des savoirs et les créatrices d'épistémologies langagières renouvelées. Comme la femme qui portait sur son dos l'enfant dans le *takanukan* et marchait vers l'avant au sein d'un territoire non divisé, les littératures mettent les langues en portage à travers la manière dont elles ré-imaginent la corporalité, la territorialité et la spiritualité du langage, puis portent ces

langues vers leur résurgence. C'est cela que j'ai voulu articuler dans cette thèse, tout en sachant très bien qu'il était impossible de séparer le méthodologique, l'épistémologique et le théorique du littéraire, de telle sorte que j'ai pensé *avec* les littératures Autochtones à chaque pas et à chaque instant. C'est donc avec elles (les littératures et les autrices) que je veux, une dernière fois, conclure cette (dé)marche critique.

J'étayerai ma conclusion à partir du poème « tongues » de Katherena Vermette, car en lui se trouvent encapsulés les différents arcs théoriques et littéraires qui se sont érigés au fil des pages. Je veux donc donner à lire le poème et avec lui une synthèse de la réflexion; penser aux strophes comme à des itérations poétiques de chacun des chapitres, des propositions amenées et des illustrations déployées, ou plutôt l'inverse, penser les vers comme une préfiguration poétique de cette thèse. Ainsi va le poème :

tongues laced in
stories move
in and out of everything
nothing
is inanimate

tongues tied in
sacred words
transcend ceremony
into every
day

tongues knotted in
verbs long and wanting
to be understood
meaning shape
shifts

its context
out of past
tense and renewed

each time⁴²³

Les deux premières strophes du texte me ramènent à la discussion du premier chapitre autour des épistémologies Autochtones qui sont les fondements par lesquels j'ai lu les textes littéraires d'autrices Autochtones comme des théories. Les langues, idiomes et organes physiologiques à la fois, sont présentées par Vermette comme étant entrelacées à l'intérieur de récits, puis appartenant à un tout plus vaste encore, un territoire. Ces langues sont animées, en ce sens qu'elles parlent d'un monde où les êtres sont multiples, sont liés entre eux et où l'idée même d'une relation de parenté entre les êtres (*kinship*) est fondamentale à une compréhension de ce qui se passe au sein du monde immanent : c'est une pensée holistique qui se donne à lire ici et qui appartient, de surcroît, aux structures profondes des langues Autochtones. Les langues portent les relations et leurs témoignages sont contenus au sein de récits. Dans cette première strophe, j'entends l'écho d'une conception du récit comme théorie, de la littérature comme épistémologie, notamment à travers cette image des langues entrelacées dans un espace narratif. Ainsi, le premier chapitre m'a permis de mettre en relief les bases de ce que sont les épistémologies, puis de poser des éléments préliminaires à une théorie Autochtone du langage, et cela par l'entremise notamment de la poésie de Joséphine Bacon qui non seulement développe un savoir profond du langage et du territoire, mais aussi aménage un modèle critique hautement pertinent, celui d'une résurgence dans et par l'écriture, qui entre en dialogue avec d'autres théories de la résurgence, notamment celle de Leanne Simpson. En réfléchissant à la manière dont Joséphine Bacon conçoit le langage, la langue Innue en particulier, comme la manifestation d'une raison naturelle, la lectrice a été amenée à voir comment le langage n'est pas seulement le

⁴²³ *Ibid.*, p. 15.

produit de l'esprit humain, un code qui sert à communiquer; mais bien comment le langage est matériel, qu'il est corps et territoire en même temps qu'il trouve un espace d'élaboration et de création dans la pensée intellectuelle et dans le monde métaphysique d'où parlent les Ancêtres. Le poème de Vermette est à cet effet, encore une fois, parlant : il incarne, dans sa deuxième strophe, le mouvement de la résurgence qui trouve son lieu d'inscription dans des langues sacrées pour se réécrire dans l'actualité du quotidien.

Ensuite, le second chapitre a permis d'analyser, au plus près des textes de Virginia Pésémapéo Bordeleau, de Kateri Akiwenzie-Damm et de Marie-Andrée Gill, les formes de cette résurgence du langage dans l'écriture que j'ai vu se traduire dans la manifestation littéraire de corporalités langagières. Les devenirs corps du langage et les devenirs langage du corps qui se déploient dans les textes des autrices donnent lieu de réfléchir à la re-crédation du sens épistémologique du langage, à un désir de replacer la langue dans le corps, le corps dans la langue. « *tongues knotted in / verbs long and wanting / to be understood / meaning shape / shifts* » : ce que la locutrice de Vermette met en place ici, et qui résonne avec mes analyses autour des corporalités langagières, concerne le désir des langues, des verbes comme des actions dans la langue, non seulement à saisir les sens qui se trouveraient déjà là inertes dans le langage, à entendre ici dans une polysémie entre la sensibilité et la signification, mais à créer et à façonner, à donner forme aux sens du langage renouvelés par l'imaginaire corporel de la littérature. En miroir de cette réflexion, dans le troisième chapitre, j'ai proposé de lire les territorialités du langage, ce qui signifiait à la fois de lire le texte comme un territoire et donc une pédagogie, puis de voir comment Leanne Simpson, Kateri Akiwenzie-Damm et Natasha Kanapé Fontaine réinsufflaient au texte et à la langue leurs territorialités par leur écriture, faisant des langues françaises et anglaises des contenants dans lesquels les épistémologies du territoire pouvaient se

manifeste. J'ai aussi analysé la figure de la femme debout, de la locutrice qui se lève au sein d'un territoire langagier refait, pour démontrer l'importance du corps dans les processus d'apprentissage et d'interprétation. Le corps et le territoire, dès lors, sont apparus comme étant indivisibles, impossibles à appréhender l'un sans l'autre tant ils participent d'une relation fondamentale et intime aux mondes naturel et spirituel.

Enfin, le dernier chapitre, entièrement consacré au roman *The Marrow Thieves* de Cherie Dimaline, est venu consolider la théorie du langage que j'ai cherché à dégager des littératures Autochtones contemporaines féminines; une théorie qui, finalement, s'avère être celle de la résurgence du langage par la littérature. De plus, *The Marrow Thieves*, en poussant particulièrement loin sa théorie critique, ouvre une réflexion féconde au sujet des pouvoirs du langage à modifier le tissu du réel. Or, si le langage a ce pouvoir au sein du plan d'immanence, c'est d'abord parce qu'il participe lui-même du monde sensible, que son être circule entre la matérialité immanente du monde et le plan métaphysique et spirituel, et le roman de Dimaline met en scène cette circulation avec éloquence et puissance. Dimaline pense le langage en même temps qu'elle pense avec lui, traduisant de ce fait non seulement l'importance et les pouvoirs du langage dans la résurgence actuelle et future – une temporalité que le roman trace à même son genre de prédilection qui fait appel aux futurismes Autochtones, puis à ce que j'ai choisi de nommer à la suite de Justice un « wonderwork » – mais la puissance même de la littérature dans ce contexte. La fin du roman s'ouvre en effet sur la nécessité de trouver des alternatives à la transmission des langues Autochtones invisibilisées et rendues silencieuses par les institutions, les politiques et les actes coloniaux dont les pensionnats témoignent avec violence. La nécessité aussi de trouver des alternatives parce qu'il n'y a plus beaucoup de locutrices en vie et que celles qui restent sont très âgées et ne seront pas toujours là. Au premier rang de ces alternatives, c'est la

littérature qui apparaît. Dimaline reconnaît, au sein de la diégèse romanesque, la puissance du langage et du littéraire, puis, sur la scène extradiégétique, son roman agit comme l'un des leviers de cette réinscription de la langue et de ses épistémologies, entraînant non seulement une théorisation, mais une pratique de la résurgence entièrement tournée vers l'avenir qui se ré- imagine et se rêve par l'écriture. Ainsi, la dernière strophe du poème de Katherena Vermette, dans cette discussion, vient matérialiser le sens de la résurgence : « *its context / out of past / tense and renewed / each time* ». Les langues Autochtones, au sein des littératures, se réinventent depuis une mémoire inscrite dans les os, dans les corps, dans l'esprit et le rêve et, à chaque fois, elles se re-présentent comme à la toute première fois : le langage s'écrit dans le moment même de la création, l'inaugure et l'achève dans une temporalité qui n'a rien de linéaire, plutôt dans un temps vertical qui fait se converger tous les plans de réalité autour d'une pensée holistique.

*

En somme, avec cette thèse dans laquelle j'ai étudié les littératures Autochtones d'expression française et anglaise, j'espère avoir ouvert un peu plus le champ encore émergent des études littéraires Autochtones francophones non seulement à une pensée à la croisée des langues et à une théorie littéraire disponible en français, mais aussi avoir contribué au dialogue entre les écrivaines de ces deux sphères linguistiques, et au rétablissement des relations sur l'île de la Tortue en dépit des barrières linguistiques imposées par le colonialisme. La tâche et la responsabilité dans ce domaine, je crois, incombent aux chercheuses allochtones qui peuvent travailler dans les deux langues et agir comme les traductrices dans la réparation du dialogue et

de la relation⁴²⁴, comme des traductrices aussi dans la manière de faire passer les travaux non traduits des intellectuelles Autochtones d'une sphère linguistique à l'autre, afin d'aider dans le développement d'outils critiques pertinents pour l'étude en français des littératures Autochtones. Et parmi ces outils critiques, je place, au premier rang, les littératures Autochtones de langue française elle-mêmes – qui sont des discours critiques sur la littérature, qui sont des théories pertinentes avec lesquelles travailler. En ce sens, lire les littératures Autochtones depuis une position de chercheuse colonisatrice, en tant qu'alliée, mais qui plus est en réfléchissant aux conceptions et aux épistémologies du langage re-crées par ces littératures, c'est produire un acte herméneutique et traductologique à même les écritures – , mais surtout, c'est penser *avec* elles.

⁴²⁴ Armand Garnet Ruffo, *loc. cit.*; Michèle Lacombe, *op. cit.*, p. 161.

Références bibliographiques

- Absolon, Kathleen E., *Kaandossiwin: How We Come to Know*, Fernwood Publishing, 2011.
- Acoose, Janice, *Iskwewak Kah'ki Yaw Ni Wahkomakanak: Neither Indian Princesses Nor Easy Squaws*, Canadian Scholars' Press, 2016.
- Akiwensie-Damm, Kateri, « Erotica: Indigenous Style », *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Indigenous studies series », 2016.
- , « Says Who: Colonialism, Identity and Defining Indigenous Literature », *Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature*, 1993, p. 9–26.
- , « This Is Where We Stand Our Ground », *Gatherings: the En'owkin Journal of First North American Peoples*, vol. 7, n° 1, 1996, p. 1-2.
- , *Without Reservation: Indigenous Erotica*, Warton, Ont.: Kegedonce Press, 2003.
- , *The Stone Collection*, Highwater Press, coll. « The Debwe Series », 2015.
- , « Erotica: Indigenous style », *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Wilfrid Laurier University Press, coll. « Indigenous studies series », 2016.
- Alfred, Gerald R., *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Oxford University Press Toronto, 1995.
- , *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Oxford University Press Toronto, 1999.
- Altounian, Janine, *La survivance: traduire le trauma collectif*, Dunod, 2000.
- Anderson, Kim, *Life Stages and Native Women: Memory, Teachings, and Story Medicine*, Univ. of Manitoba Press, 2012, 290 p.
- , *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, Canadian Scholars' Press, 2016.
- Appleford, Rob, « A Response to Sam McKegney's "Strategies for Ethical Engagement: An Open Letter Concerning Non-Native Scholars of Native Literatures" », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 21, n° 3, 2009, p. 58–65.
- Armstrong, Jeannette, « Land Speaking », dans Heather MacFarlane et Armand Garnet Ruffo, *Introduction to Indigenous Literary Criticism in Canada*, Broadview Press, 1997.
- Armstrong, Jeannette, *Looking at the Words of Our People: First Nations Analysis of Literature*, Theytus Books, 1993.
- Armstrong, Jeannette et Grauer, Lally (dir.), *Native Poetry in Canada: A Contemporary Anthology*, Broadview Press, 2001.

- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, 1975.
- Bacon, Joséphine, « Le rêve des ours polaires », *Liberté*, vol. 33, n° 4-5, 1991, p. 186–192.
- , *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana*, Mémoire d’encrier, coll. « Poésie », 2009.
- , *Uiesh/Quelque part*, Mémoire d’encrier, 2018.
- , « L’innu-aimun : une langue en marche », *Trahir*, juillet 2018.
- Bacon, Joséphine, Picard-Sioui, Louis-Karl et Pésémapéo-Bordeleau, Virginia, *Langues autochtones et littérature*, Table-ronde, Salon du livre des Premières Nations, 2019.
- Basile, Suzy, *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones [ressource électronique]*, 2012.
- , « Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles », Université du Québec en Abitibi Témiscamingue, 2017.
- Battiste, Marie, « Indigenous Knowledge: Foundations for First Nations », *World Indigenous Nations Higher Education Consortium-WINHEC Journal*, 2005, p. 1–12.
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et simulation*, Gallilée, 1981.
- Beauclair, Nicolas, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne: Expression de la décolonialité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 35–44.
- Béchar, Deni Ellis et Kanapé Fontaine, Natasha, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, Les Éditions Écosociété, 2016.
- Blaeser, Kimberly, « Native Literature: Seeking a Critical Center », *Looking at the Words of Our People*, Theytus, 1993.
- , *Gerald Vizenor: Writing in the Oral Tradition*, University of Oklahoma Press, 1996.
- Blondin-Perrin, Alice, *My Heart Shook Like a Drum: What I Learned at the Indian Mission Schools, Northwest Territories*, Borealis Press, 2009.
- Bordeleau, Virginia Pésémapéo, *L’amant du lac: roman*, Mémoire d’encrier, 2013.
- , *Poésie en marche pour Sindy*, Éditions du Quartz, 2018.
- Borrows, Lindsay Keegitah, *Otter’s Journey through Indigenous Language and Law*, UBC Press, 2018.
- Boudreau, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture: essai*, L’Hexagone, 1993.
- Boulanger, Pier-Pascale, « La sémiotique du texte érotique », *Recherches sémiotiques / Semiotic Inquiry*, vol. 29, n° 2-3, 2009, p. 99-113.
- Bousquet, Marie-Pierre, « La constitution de la mémoire des pensionnats indiens au Québec: Drame collectif autochtone ou histoire commune », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 165-176.

- Bradette, Marie-Eve, « Langue française ou langue autochtone? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations », *Captures: figures, théories et pratiques de l'imaginaire*, vol. 3, n° 1, 2018.
- , « Elles se relèvent: penser la résurgence dans la langue et la littérature Innues », *@analyses. Revue des littératures franco-canadiennes et québécoise*, vol. 14, n° 1, 2019, p. 100–125.
- , « Penser avec les littératures autochtones entre comparaisons et relations / Between Comparisons and Relations: Thinking with Indigenous Literatures », *Post-Scriptum*, n° 27, 2019.
- Brass, Eleanor, *I Walk in Two Worlds*, Glenbow Museum, 1987.
- Brouwer, Malou, « Le corps comme zone de contact: l'érotique et la souveraineté dans l'œuvre de Natasha Kanapé Fontaine », *RELIEF-Revue Électronique de Littérature Française*, vol. 11, n° 2, 2017.
- , « Comparative Indigenous Literature: Bridging the Gap Between Francophone and Anglophone Indigenous literatures », *Post-Scriptum*, n° 27, 2019.
- Brydon, Diana, « Risk, Mortality, and Memory: The Global Imaginaries of Cherie Dimaline's *The Marrow Thieves*, M.G. Vassanji's *Nostalgia*, and André Alexis's *Fifteen Dogs* », *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, n° 78, 2019.
- Campbell, Maria, *Halfbreed*, Formac, 1973.
- Capitaine, Brieg et Vanthuyne, Karine, *Power Through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*, UBC Press, 2017.
- Caron, Jean-François, « La Plume autochtone/émergence d'une littérature », *Lettres Québécoises*, vol. 147, 2012, p. 12–15.
- Cheechoo, Shirley, *Path with No Moccasins*, Talent Group, 1993, 48 p.
- Christian, Barbara, « The Race for Theory », *Feminist Studies*, vol. 14, n° 1, 1988, p. 67-79.
- Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada: L'expérience inuite et nordique: Rapport final de la Commission de Vérité et Réconciliation*, vol. 2, McGill-Queen's University Press, 2016.
- , *Pensionnats du Canada-Les Séquelles: Rapport final de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada*, vol. 5, McGill-Queen's Press, 2016.
- , *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir: sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, McGill-Queen's Press-MQUP, 2015.
- Coulthard, Glen Sean, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, coll. « Indigenous Americas », 2014.
- Coupal, Michelle, « Narratives Acts of Truth and Reconciliation: Teaching the Healing Plays of Vera Manuel », *Honouring the Strength of Indian Women*, University of Manitoba Press, coll. « First Voices/First Texts », 2019.

- Couture-Grondin, Elise, « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans *Aimititau! Parlons-nous!* », *Voix Plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 127–149.
- Culler, Jonathan et Birien, Anne, « Le langage performatif », *Libre cours*, juillet 2016, p. 135-152.
- DaCosta, Jamaïas et Simpson, Leanne, « Oceans of Love for Leanne Simpson's 'Islands of Decolonial Love' », *Muskrat Magazine*, vol. 4, 2014.
- De Certeau, Michel, « Des outils pour écrire le corps », *Traverses*, vol. 14, n° 15, 1979, p. 3–14.
- Deer, Sarah, *The Beginning and End of Rape: Confronting Sexual Violence in Native America*, University of Minnesota Press, 2015, 251 p.
- Deloria Jr, Vine, *Metaphysics of Modern Existence*, Fulcrum Publishing, 2012.
- Deloria, Philip Joseph, *Indians in Unexpected Places*, vol. 28, University Press of Kansas Lawrence, 2004.
- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- Destrempe, Hélène, « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec », *Dion, Robert, Lüsebrink, Hans-Jürgen et János Riesz (dir.), dans Écrire en langue étrangère. Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, Nota Bene, 2002, p. 395–415.
- , « Pont de mots, pont d'envol: la littérature autochtone comme phénomène d'ouverture et de relais interculturel au Québec », *Stratégies du mouvement et du franchissement. La rue et le pont au Canada*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2008, p. 131–139.
- Dillon, Grace L., *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*, University of Arizona Press Tucson, 2012.
- Dimaline, Cherie, *Cherie Dimaline on Erasure, the Power of Story, and « The Marrow Thieves »*, 2017.
- , *The Marrow Thieves*, Dancing Cat Books (DCB), 2017.
- Dupuis-Deri, Francis, « L'Amérindien philosophe. Entrevue avec Georges E. Sioui », *Argument*, vol. 2, n° 2, 2000.
- Duvcicq, Nelly, *Histoire de la littérature inuite du Nunavik*, Presses de l'Université du Québec, 2019.
- , « Le territoire dans le corps », *Figurations du nord et de son absence dans la poésie orale et écrite de Taqralik Partridge*, *temps zéro*, vol. 7, 2013.
- Eigenbrod, Renate, « “For the Child Taken, for the Parent Left Behind”: Residential School Narratives as Acts of Survivance », *ESC: English Studies in Canada*, vol. 38, n° 3, 2012, p. 277–297.
- Episkew, Jo-Ann, *Taking Back our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, University of Manitoba Press, 2009.
- Ermine, Willie, « Aboriginal Epistemology », *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, 2000, p. 101–111.

- Fee, Margery, *Literary Land Claims: The « Indian Land Question » from Pontiac's War to Attawapiskat*, Wilfrid Laurier University Press, 2015.
- Fontaine, Lorena Sekwan, « Redress for Linguicide: Residential Schools and Assimilation in Canada », *British Journal of Canadian Studies*, vol. 30, n° 2, p. 183-205.
- Fontaine, Naomi, *Shuni*, Mémoire d'encrier, 2019.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité, volume 1: La volonté de savoir*, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- French, Alice, *My Name is Masak*, 1st ed, Winnipeg, Peguis, 1977.
- Gatti, Maurizio, *Être écrivain amérindien au Québec: indianité et création littéraire*, Éditions Hurtubise HMH, 2006.
- , « Natasha Kanapé Fontaine: un nouvel exotisme innu », *Littoral*, n° 10, Printemps 2015.
- Gill, Marie-Andrée, « Chauffer le dehors suivi de Amour transpersonnel et décolonial », Université du Québec à Chicoutimi, 2019.
- , *Fruyer*, Chicoutimi, Québec, La Peuplade, coll. « Poésie », 2015.
- , « “Occuper le territoire de la langue”, une discussion avec Marie-Andrée Gill », *La Griffé de Carcajou*, 2016.
- Giroux, Dalie, « Expressions de la doublure corps/terre dans l'imaginaire politique autochtone contemporain au Canada », *M@GM@. Le corps comme étalon de mesure*, vol. 7, n° 3, 2009.
- , *Parler en Amérique: Oralité, colonialisme, territoire*, Mémoire d'encrier, 2019.
- Goeman, Mishuana, *Mark My Words: Native Women Mapping Our Nations*, University of Minnesota Press, 2013.
- , « Land as Life: Unsettling the Logics of Containment », *Native Studies Keywords*, 2015, p. 71–89.
- Gouvernement du Canada, « Rapport annuel du département des Affaires indiennes, *Actes des Sauvages, Statuts révisés*, 1896.
- Gunn-Allen, Paula, *The Sacred Hoop*, Beacon Press, 1986.
- Haig-Brown, Celia, *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*, Arsenal Pulp Press, 1988.
- Halfé, Louise, *Bear Bones & Feathers*, Coteau Books, 1994.
- Hargreaves, Allison, *Violence against Indigenous Women: Literature, Activism, Resistance*, Wilfrid Laurier University Press, 2017.
- Harel, Simon, *Place aux littératures autochtones*, Mémoire d'encrier, 2017.
- Harjo, Joy et Bird, Gloria, *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writing of North America*, WW Norton New York, 1997.
- Hell, Bertrand, *Possession et Chamanisme. Les Maîtres du désordre*, Champ, « Essais », 2002.

- Hendersonm, William B., « Loi sur les Indiens | l'Encyclopédie Canadienne », *L'encyclopédie canadienne*, en ligne, <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/loi-sur-les-indiens>>, consulté le 17 janvier 2020.
- Henzi, Sarah, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2, 2010.
- , « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, 2014.
- , « Bodies, Sovereignities, and Desire: Aboriginal Women's Writing of Québec », *Québec Studies*, vol. 59, 2015, p. 85–106.
- , « “La grande blessure” : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 177–182.
- , « Irreconcilable ‘Myths of Métissage’: Indigeneity and Settler Colonialism in Québec », dans Ursula Lehmkuhl et Elisabeth Tutschkek (dir.), *150 Years of Canada: Grappling with Diversity since 1867*, Waxmann, 2020.
- Highway, Tomson, *Comparing Mythologies*, University of Ottawa Press, 2003.
- , « Why Cree is the Sexiest of All Languages. » », *Me Sexy. An Exploration of Native Sex and Sexuality*, Douglas et McIntyre, 2008.
- , *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*, University of Alberta Press, 2015.
- Huberman, Isabella, « Les possibles de l'amour décolonial: relations, transmissions et silences dans Kuessipan de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016.
- , « “Si ce n'est pas moi” : écrire à la jonction du soi et de la communauté chez An Antane Kapeshe et Natasha Kanapé Fontaine », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 43, n° 1, 2018.
- , « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », PhD Thesis, University of Toronto, 2019.
- Jeannotte, Marie-Hélène, Lamy, Jonathan et St-Amand, Isabelle, *Nous sommes des histoires: réflexions sur la littérature autochtone*, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2018.
- Jérôme, Laurent et Veilleux, Vicky, « Witamowikok, “dire” le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui: Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 44, n° 1, 2014, p. 11–22.
- Joe, Rita, *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq poet*, Rag Weed, 1996.
- Justice, Daniel Heath, « Conjuring Marks: Furthering Indigenous Empowerment through Literature », *American Indian Quarterly* vol. 28, n° 1-2, 2004, pp 2-11.
- , *Our Fire Survive the Storm: A Cherokee Literary History*, University of Minnesota Press, 2006.

- , « ‘Go Away, Water!’: Kinship Criticism and the Decolonization Imperative », *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, vol. 147, 2008.
- , « Currents of Trans/national Criticism in Indigenous Literary Studies », *American Indian Quarterly*, vol. 35, n° 3, 2011, p. 334-352.
- , « Indigenous Wonderworks and the Settler-Colonial Imaginary », *Apex Magazine*, n° 99, 2017.
- , *Why Indigenous Literatures Matter*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2018.
- Kanapé Fontaine, Natasha, *N’entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Mémoire d’encrier, coll. « Poésie », 2012.
- , *Manifeste Assi*, Mémoire d’encrier, coll. « Poésie », 2014.
- , « Ma parole rouge sang », *Relations*, n° 778, 2015, p. 24-25.
- , *Nous nous soulèverons*, Wapikoni Mobile, 2015.
- , *Bleuets et abricots*, Mémoire d’encrier, coll. « Poésie », 2016.
- , « Nous nous soulèverons : (Slam) », *Relations*, n° 783, 2016, p. 42-43.
- , *La poétique de la relation au territoire*, octobre 2017.
- , *Nanimissuat/Île-tonnerre*, Mémoire d’encrier, 2018.
- Kanapé Fontaine, Natasha et Lefileul, Alice, « Du poème à l’activisme. Entrevue avec Natasha Kanapé Fontaine », *Magazine Artichaut*, 2014.
- Kanapé Fontaine, Natasha et Ménard, Jean-Sébastien, « De l’Innu au monde: Une entrevue avec Natasha Kanapé Fontaine », *Centre d’amélioration du français*, Cégep Édouard-Montpetit.
- Kapesh, An Antane, *Qu’as-tu fait de mon pays?*, Éditions impossibles, 1979.
- , *Eukuan nin Matshi-Manitu Innushkueu/Je suis une maudite sauvage*, Mémoire d’encrier, 2019.
- Kermoal, Nathalie et Altamirano-Jiménez, Isabel, *Living on the Land: Indigenous Women’s Understanding of Place*, Athabasca University Press, 2016.
- Kimmerer, Robin Wall, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*, Milkweed Editions, 2013.
- King, Thomas, *All My Relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction*, McClelland & Stewart, 1990.
- , « Godzilla vs. Post-Colonial », *World Literature Written in English*, vol. 30, n° 2, janvier 1990, p. 10-16.
- Knockwood, Isabelle et Thomas, Gillian, *Out of the Depths: The Experiences of Mi’kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia.*, ERIC, 1992.

- Kovach, Margaret, *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*, University of Toronto Press, 2010.
- Lacasse, Jean-Paul, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Les éditions du Septentrion, 2004.
- Lacombe, Michèle, « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord: approches anglophones mises en contexte », *Littératures autochtones*, 2010, p. 153–171.
- , « Pimuteuat/ Ils marchent/ They Walk? »: A Few Observations on Indigenous Poetry and Poetics in French », *Indigenous Poetics in Canada*, Wilfrid Laurier Univ. Press, 2014.
- Lacombe, Michèle, Macfarlane, Heather et Andrews, Jennifer, « Indigeneity in Dialogue: Indigenous Literary Expression Across Linguistic Divides / L'autochtonie en dialogue: l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, 2010.
- Lamy-Beaupré, Jonathan, « Écrire pour prendre la parole: situation de la poésie amérindienne francophone », *Pour la poésie*, Presses Universitaires de Vincennes, 2016.
- Leclerc, Catherine, *Des langues en partage? : cohabitation du français et de l'anglais en littérature contemporaine*, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature », 2010.
- Leroux, Darryl, *Distorted Descent: White Claims to Indigenous Identity*, Univ. of Manitoba Press, 2019.
- Létourneau, Jean-François, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Québec, Mémoire d'encrier, coll. « Essai », 2017.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, coll. « Agora », 2003.
- Lyons, Scott Richard, « Rhetorical Sovereignty: What Do American Indians Want from Writing? », *College Composition and Communication*, vol. 51, n° 3, 2000, p. 447–68.
- Manuel, Vera, *Honouring the Strength of Indian Women: Plays, Stories, Poetry*, Univ. of Manitoba Press, coll. « First Voices/First Texts », 2019.
- Maracle, Lee, *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Press Gang, 1996.
- , *Memory Serves: Oratories*, NeWest Press, 2015.
- , *Hope Matters*, Université de Montréal, 4 mai 2019.
- Marcoux, Gabrielle, « L'Âme en tannage de Natasha Kanapé Fontaine: Souveraineté orale, territoriale et mémorielle », *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée*, vol. 44, n° 1, 2017, p. 68–81.
- Martin, Karen et Mirraboopa, Booran, « Ways of Knowing, Being and Doing: A Theoretical Framework and Methods for Indigenous and Indigenist research », *Journal of Australian Studies*, vol. 27, n° 76, 2003, p. 203–214.
- McKegney, Sam, « Strategies for Ethical Engagement: An Open Letter Concerning Non-Native Scholars of Native Literatures », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 20, n° 4, 2008, p. 56–67.

- , *Magic weapons: Aboriginal Writers Remaking Community after Residential School*, Univ. of Manitoba Press, 2014.
- , « Writer-Reader Reciprocity and the Pursuit of Alliance Through Indigenous Poetry », dans Neal McLeod (dir.), *Indigenous Poetics in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 2014.
- , *Masculindians: Conversations about Indigenous Manhood*, University of Manitoba Press, 2014.
- McLeod, Neal, « Coming Home Through Stories », *Addressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Theytus, 2001.
- Million, Dian, « Felt theory: An Indigenous Feminist Approach to Affect and History », *Wicazo Sa Review*, vol. 24, n° 2, 2009, p. 53–76.
- , « There Is a River in Me. Theory from Life », dans Audra Simpson et Andrea Smith, *Theorizing Native Studies*, Duke University Press, 2014.
- Miner, Dylan A.T., « Halfbreed Theory: Maria Campbell’s Storytelling as Indigenous Knowledge and Une Petite Michin », *Maria Campbell: Essays on Her Works*, Guernica, 2012.
- Momaday, N. Scott, « The Man Made of Words », *Indian Voices; The First Convocation of American Indian Scholars.*, The Indian Historian Press, 1970.
- , *Conversations with N. Scott Momaday*, Univ. Press of Mississippi, 1997, 262 p.
- Monture, Patricia A., « Women’s Words: Power, Identity, and Indigenous Sovereignty », *Canadian Woman Studies*, vol. 26, n° 3, 2008.
- Morali, Laure (dir.), *Aimititau! Parlons-nous!*, Mémoire d’encrier, 2008.
- Morin-Martel, Florence, *L’intermédialité autochtone dans l’œuvre de Natasha Kanapé Fontaine: mémoire, oralité et territoire*, Université de Montréal, 2019.
- Morrill, Angie et Tuck, Eve, « Before Dispossession, or Surviving it », *Liminalities*, vol. 12, n° 1, 2016.
- Moya, Paula M.L. et Diaz, Junot, « The Search for Decolonial Love: An Interview with Junot Diaz », *Boston Review*, 2012.
- Moyes, Lianne, « Listening to “Mes lames de tannage”: Notes toward a Translation », *Canadian Literature*, n° 230/231, 2016.
- , « From one Colonial Language to Another: Translating Natasha Kanapé Fontaine’s “Mes lames de tannage” », *TranscUlturAl: A Journal of Translation and Cultural Studies*, vol. 10, n° 1, septembre 2018, p. 64-82.
- Myre, Nadia, “The Scar Project”, 2005-2016.
- , “Scarscapes”, 2010.
- , “Wood of Desire”, 2004.
- , “Skin Deep or Poetry of the Blind”, 2004.

- Nadeau-Lavigne, Julie, *Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec: La saga des Béothuks de Bernard Assiniwi et Ourse bleue de Virginia Pésémapé Bordeleau*, Université du Québec à Montréal, 2012.
- Noodin, Margaret, *Bawaajimo: A Dialect of Dreams in Anishinaabe Language and Literature*, Michigan State University Press, 2014.
- Olivieri-Godet, Rita, « Figurations des espaces amérindiens dans les littératures du Brésil et du Québec », *Interfaces Brasil/Canadá*, vol. 15, n° 2, 2015, p. 119–145.
- , « Mobilités culturelles amérindiennes: paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna », *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, vol. 19, n° 32, 2017, p. 03–25.
- Ortiz, Simon J., « Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism », *melus*, vol. 8, n° 2, 1981.
- Pachano (Willis), Jane, *Geniesh: An Indian Girlhood*, Toronto, New Press, 1973.
- Pageot, Edith-Anne, « “Je t’ai laissé dans la forêt”: Désir, communauté, intersubjectivité », *Nadia Myre, en[counter]s*, Éditions Art mûr; Musée d’art contemporain des Laurentides; Carleton University Art Gallery, 2011.
- Papillon, Joëlle, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *Quebec Studies*, n° 63, 2017, p. 57–76.
- , « Bleuets et abricots: la femme-territoire de Natasha Kanapé Fontaine », *Études littéraires*, vol. 48, n° 3, 2019, p. 79–95.
- Paquette, Nadège, « Le genre comme savoir situé et relationnel », *Post-Scriptum*, n° 27.
- Perreault, Julie, « La violence intersectionnelle dans la pensée féministe autochtone contemporaine », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, Revue Recherches féministes, 2015, p. 33-52.
- Picard-Sioui, Louis-Karl, « Je vis dans un pays où les deux langues nationales sont des langues étrangères », *Courts critiques – Festival Présence autochtone*, 9 août 2017, [http://www.courtscritiques.com/louis-karl-picard-sioui/\[10.04.2018\]](http://www.courtscritiques.com/louis-karl-picard-sioui/[10.04.2018]).
- Pulitano, Elvira, « “Introduction” from Towards a Native American Critical Theory », *Learn, Teach, Challenge: Approaching Indigenous Literatures*, Wilfrid Laurier University Press, 2016.
- Regan, Paulette, *Unsettling the Settler Within: Indian Residential Schools, Truth Telling, and Reconciliation in Canada*, UBC Press, 2010.
- Rifkin, Mark, *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-Determination*, Duke University Press, 2017.
- Robinson, Dylan et Martin, Keavy, « Introduction: “The Body is a Resonant Chamber.” », *Arts of Engagement: Taking Aesthetic Action in and beyond the Truth and Reconciliation Commission of Canada*, 2016, p. 1–20.
- Robinson, Dylan, « Intergenerational sense, intergenerational responsibility », *Arts of Engagement*,

- 2016, p. 43–65.
- Rowe, Gladys, « Implementing Indigenous Ways of Knowing Into Research: Insights into the Critical Role of Dreams as Catalysts for Knowledge Development », *Journal of Indigenous Social Development*, vol. 3, n° 2, p. 1-17.
- Ruffo, Armand Garnet, « Afterword », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, n° 35, 2010.
- Sales, Olivier, *La problématique identitaire dans la littérature amérindienne du Québec: une introduction à l'étude du renouvellement de la représentation de l'Amérindien dans Kuessipan. À toi de Naomi Fontaine*, 2014.
- Savard, Rémi, *La forêt vive: Récits fondateurs du peuple innu*, INCA, 2005.
- Sellars, Bev, *They Called Me Number One*, Singapore Books, 2013.
- Shirt, Marilyn, Lewis, Kevin et Jackson, Wayne, « Cree Ontology, Epistemology and Axiology research », *Proceedings of the International Indigenous Development Research Conference 2012*, 2012, p. 205-211.
- Simon, Sherry, *Le trafic des langues: traduction et culture dans la littérature québécoise*, Boréal, 1994.
- Simpson, Audra, *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*, Duke University Press, 2014.
- , « Consent's Revenge », *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3, 2016, p. 326–333.
- , « The State is a Man: Theresa Spence, Loretta Saunders and the Gender of Settler Sovereignty », *Theory & Event*, vol. 19, n° 4, Johns Hopkins University Press, 2016.
- Simpson, Audra et Smith, Andrea, *Theorizing Native Studies*, Duke University Press, 2014.
- Simpson, Leanne, « Anishinaabe Ways of Knowing », *Aboriginal Health, Identity and Resources*, University of Manitoba Press, 2000.
- , *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2011.
- , *The Gift is in the Making: Anishinaabeg Stories*, Portage & Main Press, 2013.
- , *This Accident of Being Lost: Songs and Stories*, House of Anansi, 2017.
- , *Cartographie de l'amour décolonial*, traduit par Natasha Kanapé Fontaine et Arianne Des Rochers, Mémoire d'encrier, coll. « Récit », 2018.
- , *Islands of Decolonial Love*, Arbeiter Ring Publishing, 2013.
- , « Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 3, n° 3, 2014.
- , *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Univ. of Minnesota Press, 2017.

- , *On se perd toujours par accident*, traduit par Natasha Kanapé Fontaine et Ariane Des Rochers, Mémoire d'encrier, 2020.
- Simpson, Leanne Betasamosake et Coulthard, Glen Sean, « Leanne Simpson and Glen Coulthard on Dechinta Bush University, Indigenous Land-Based Education and Embodied Resurgence », *Decolonization, Indigeneity, Education & Society*, 6 novembre 2014.
- Sinclair, Niigaanwewidam James, « K'zaugin: Storying Ourselves into Life », *Centering Anishinaabeg Studies: Understanding the World through Stories*, Michigan State University Press, 2013.
- , « Nindoodemag Bagijiganan: A History of Anishinaabeg Narrative », PhD Thesis, University of British Columbia, 2013.
- Sioui Durand, Guy, « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, n° 3, 2003.
- , « Maurizio Gatti, Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire, HMH, Cahiers du Québec, 2006, 215 p. (Collection littérature.) », *Recherches sociographiques*, vol. 48, n° 2, 2007.
- Sioui, Georges, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Presses de l'Université Laval, 1989.
- Sioui, Jean, « Les témoins de la survie: les auteurs qui racontent la culture amérindienne », *Québec français*, n° 162, 2011, p. 18–19.
- Sioui, Jean, *A'yarahskwa' / J'avance mon chemin*, Mémoire d'encrier, coll. « Poésie », 2018.
- Skutnabb-Kangas, Tove, *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?*, Routledge, 2000.
- Skutnabb-Kangas, Tove et Dunbar, Robert, *Indigenous Children's Education as Linguistic Genocide and a Crime against Humanity? A Global View*, Kautokeino, Gáldu, coll. « Gáldu Cála », n° 2010,1, 2010.
- Slipperjack, Ruby, *These Are My Words: The Residential School Diary of Violet Pesheens*, Scholastic Canada, Limited, 2016.
- Smith, Andrea, « Queer Theory and Native Studies: The Heteronormativity of Settler Colonialism », *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*, University of Arizona Press, 2011.
- , *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Duke University Press, 2015.
- Sontag, Susan, « Against Interpretation », *Against Interpretation and other Essays*, Macmillan, 2001.
- Spitz, Chantal, « Sur la francophonie », *Littérama'ohi: Ramées de littérature polynésienne*, n° 2, 2002.
- St-Amand, Isabelle, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2, 2010, p. 30–52.
- , *La crise d'Oka en récits: territoire, cinéma et littérature*, Québec, Presses de l'Université Laval,

- coll. « Collection Intercultures », 2015.
- Standing Bear, Luther, *My People the Sioux*, Nebraska University Press, 1928.
- Steinhauer, Evelyn, « Thoughts on an Indigenous Research Methodology », *Canadian Journal of Native Education*, vol. 26, n° 2, 2002.
- Sterling, Shirley, *My Name is Seepeetza*, Groundwood Books Ltd, 1992.
- Tardif, Dominic, « La lumière de Joséphine Bacon », *Le Devoir*, 8 septembre 2018.
- Teuton, Christopher B., « Theorizing American Indian Literature. Applying Oral Concepts to Written Traditions », *Reasoning Together: The Native Critics Collective*, University of Oklahoma Press, 2008.
- Tuck, Eve, « Suspending Damage: A Letter to Communities », *Harvard Educational Review*, vol. 79, n° 3, 2009, p. 409–428.
- , « Breaking up with Deleuze: Desire and Valuing the Irreconcilable », *International Journal of Qualitative Studies in Education (QSE)*, vol. 23, n° 5, 2010, p. 635–650.
- Tuhiwai, Smith Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books Limited, 1999.
- Vermette, Katherena, *River Woman*, House of Anansi, 2018.
- Vizenor, Gerald, « Trickster Discourse », *American Indian Quarterly*, vol. 14, n° 3, 1990.
- , *Landfill Meditation: Crossblood Stories*, Wesleyan University Press, 1991.
- , « The Ruins of Representation: Shadow Survivance and the Literature of Dominance », *American Indian Quarterly*, vol. 17, n° 1, 1993, p. 7–30.
- , *Dead Voices: Natural Agonies in the New World*, vol. 2, University of Oklahoma Press, 1994.
- , *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance*, Wesleyan University Press, 1994.
- , *Wordarrows: Native States of Literary Sovereignty*, University of Nebraska Press, 2003.
- , *Native Liberty: Natural Reason and Cultural Survivance*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2009.
- Walton, Hilary, « Un lac comme personnage principal? Une étude de la volonté et de l'esprit du lac Abitibi dans L'amant du lac de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *Voix Plurielles*, vol. 16, n° 1, 2019, p. 17–29.
- Warrior, Robert Allen, *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*, Univ. of Minnesota Press, 1995.
- Weaver, Jace, Womack, Craig S. et Warrior, Robert Allen, *American Indian Literary Nationalism*, UNM Press, 2006.
- Wilson, Shawn, *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*, Fernwood Publishing, Halifax and Winnipeg, 2008.

- Womack, Craig S., *Red on Red: Native American Literary Separatism*, Univ. of Minnesota Press, 1999.
- Youngblood, Henderson J.S., « Ayukpachi: Empowering Aboriginal Thought », *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, UBC Press, 2009.
- Younging, Gregory, *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing by and about Indigenous Peoples*, Brush Education, 2018.
- Zabus, Chantal J., *The African Palimpsest: Indigenization of Language in the West African Europhone Novel*, Rodopi, coll. « Cross/cultures ; 4 », 1991.
- Zitkala-Sa, *Impressions of an Indian Childhood*, Dodo Press, 1900.