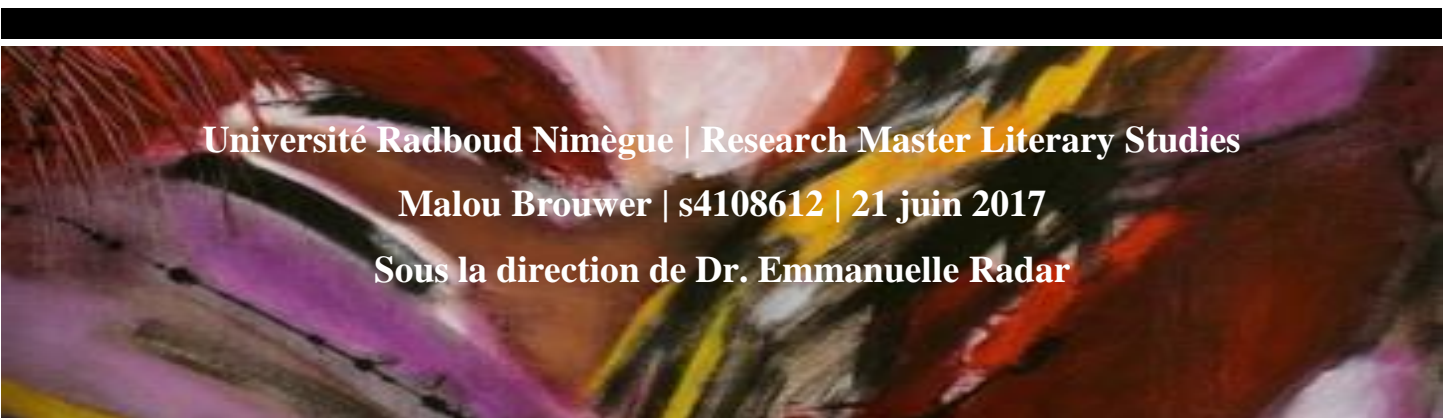




Stratégies du coeur et du corps

**L'érotique souveraine dans la poésie autochtone féminine contemporaine
de l'Amérique du Nord**



Université Radboud Nimègue | Research Master Literary Studies

Malou Brouwer | s4108612 | 21 juin 2017

Sous la direction de Dr. Emmanuelle Radar

Summary

This thesis aims to show how the erotic and the body as they come to the fore in contemporary poetry by Indigenous women writers from North America contribute to the process of decolonization: in other words, more precisely, how does erotic poetry allow for reimagining sovereignty? Through theoretical notions concerning sovereignty (such as individual, national and intellectual sovereignty) and an analysis of myths and style this thesis studies the power of a sovereign erotic (Driskill) that Indigenous poetry comprises. The authors denounce the (sexual) violence that Indigenous women have suffered since the arrival of the Europeans; they affirm their individual identities and desires; and they negotiate stereotypes and subvert colonial discourse and languages.

The analysis of five collections of poetry (*Without Reservation* edited by Kateri Akiwenzie-Damm, *My heart is a stray bullet* written by Akiwenzie-Damm, *In her I am* by Chrystos, *Fou, floue, fléau* by Méline Vassiliou and *Bleuets et abricots* by Natasha Kanapé Fontaine), while taking into account the differences between communities and the singularity of the authors, allows to highlight the idea that sovereignty is not just created by the repossession of land, but also, more importantly, by the reclamation of the female body and erotic that are at the core of the poetry. The comparative nature of this thesis, going beyond linguistic (English and French), geographical (United States and Canada) and tribal borders, allows to (re)consider theoretical notions such as survivance (Vizenor) and sovereign erotic (Driskill) as well as to demonstrate the lines of solidarity that are possible in spite of, or rather, thanks to incommensurability. The use of Indigenous languages and Native mythology, the references to Christianity, and the reappropriation of stereotypes are just a few of the strategies of disidentification (Muñoz), the strategies of the heart and the body, that the authors employ to liberate the female Indigenous body and erotic and to reimagine sovereignty.

*(though each of us knows
there is no “we”
between two people*

*are there still no true words
for two people moving together
on different paths?)*

Kateri Akiwenzie-Damm

*tu gouteras ma joie
fruit de l'amertume
jus sucré de la révolte*

Nastasha Kanapé Fontaine

Introduction

L'histoire récente de l'Amérique du Nord est celle de la colonisation des peuples autochtones.¹ Le colonialisme a eu un impact profondément négatif sur les Premières Nations dans leur ensemble, et a aussi fortement affecté les relations entre les femmes et les hommes autochtones. Les femmes autochtones ont été poussées vers les marges de leurs propres cultures et de la société nord-américaine dans son ensemble.² Comme le colonialisme a influencé – et influence toujours – la place sociale des femmes autochtones, il n'est pas étrange que cette influence soit souvent évoquée dans la littérature amérindienne féminine de l'Amérique du Nord. A travers leur poésie, les écrivaines parviennent à revendiquer l'érotisme, à déconstruire et revisiter les stéréotypes et à contester le capitalisme pour ainsi envisager d'autres possibles et contribuer à leur manière à la décolonisation des Autochtones.

Ce n'est que récemment que la poésie autochtone féminine est apparue. Deborah Miranda, écrivaine amérindienne d'origine chumash et esselen, dans son article « Dildos, Hummingbirds, and Driving Her Crazy », constate justement que la poésie autochtone féminine a longtemps été absente et/ou invisible dans bon nombre de textes et d'anthologies importants.³ Elle donne l'exemple du livre exemplaire *Stealing the Language : The Emergence of Women's Poetry in America* dans lequel Alicia Ostriker inclut des auteures blanches, noires, sino-américaines aussi bien que des travaux de la communauté lesbienne. L'influence du recueil a été considérable et il est alors d'autant plus regrettable que les auteures autochtones n'y figurent pas, même pas dans la section « Nature » où l'on classe si souvent les « Indiens » comme Miranda note d'un ton sarcastique.⁴ L'énumération de textes autochtones publiés avant la parution de *Stealing the Language* témoigne, par contre, de l'existence de la poésie amérindienne. En fait, ces textes étaient facilement accessibles grâce aux effets de « l'Indien

¹ Les peuples autochtones sont les peuples des Premières Nations (Indiens/Amérindiens), les Inuits et les Métis. Au Canada, les appellations de 'littérature autochtone' ou de 'littérature des Premières Nations' sont plus courantes que celle de 'littérature amérindienne', qui est plutôt employée aux Etats-Unis. Comme ce mémoire traite de la poésie écrite par des auteures d'origines différentes (elles sont toutes originaires de différentes communautés partout en Amérique du Nord), les appellations de 'Premières Nations', 'Autochtones' et 'Amérindiens' sont employées de manière interchangeable. Ceci nous permet, d'abord, de ne pas distinguer une terminologie spécifique aux Etats-Unis d'une terminologie spécifique au Canada. Comme les frontières entre le Canada et les Etats-Unis ont été installées lors de la colonisation et, par ailleurs, ne sont pas reconnues par tous les peuples autochtones, il me semble que l'emploi interchangeable de ces appellations soit approprié. De plus, l'emploi interchangeable sert également des raisons stylistiques pour éviter les répétitions.

² Amnesty International. « A Human Rights Response to Discrimination and Violence against Indigenous Women in Canada », 2004.

³ Deborah. A. Miranda, « Dildos, Hummingbirds, and Driving Her Crazy : Searching for American Indian Women's Love Poetry and Erotics. » *Frontiers : A Journal of Women Studies*, 2002, pp.135-149.

⁴ *Ibid.* p. 136.

vert » et de « Pocahontas » dans les années 70 et 80. L'absence de la poésie autochtone féminine est alors d'autant plus remarquable et démontre l'étouffement des voix autochtones féminines. A cet égard, Miranda cite Marilyn Frye :

Consider a birdcage. If you look very closely at just one wire in the cage, you cannot see the other wires... you could not see why a bird would have trouble going past the wires to get anywhere... It is only when you step back, stop looking at the wires one by one, microscopically, and take a macroscopic view of the whole cage, that you can see why the bird does not go anywhere... [Then] it is perfectly obvious that the bird is surrounded by a network of systematically related barriers, no one of which would be the least hindrance to its flight, but which, by their relations to each other, are as confining as the solid walls of a dungeon.⁵

L'exclusion de la poésie autochtone dans un recueil ou deux n'est pas un problème systématique, car ces exclusions en elles-mêmes ne construisent pas une cage autour de la poésie. Par contre, la pratique d'exclusion systématique, constante et implicitement acceptée de cette poésie dans le domaine de la critique littéraire est un problème. C'est autant une perte pour les écrivaines autochtones qui, par ailleurs, ne reçoivent aucun commentaire sur leurs œuvres, que pour les lecteurs – autochtones et non-autochtones – à qui toute une richesse de talents est déniée.

Comment expliquer cette invisibilité de la poésie autochtone féminine ? Une des raisons se trouve d'abord dans le monde de l'édition et de la publication qui est dominé davantage par une majorité masculine blanche. Quand les maisons d'édition occidentales publient de la littérature autochtone, elles se limitent le plus souvent à un groupe spécifique d'auteurs autochtones masculins, dont font partie, par exemple, Thomas King, Sherman Alexie et N. Scott Momaday, pour n'en nommer que quelques-uns. Les maisons d'édition autochtones sont rares et même elles, comme le note Miranda, ont tendance à publier majoritairement des écrivains masculins, car cela s'est avéré profitable dans le passé. Ainsi, même au sein des communautés d'écriture autochtones, les femmes ont été marginalisées.

Beaucoup de femmes publient alors chez des éditeurs mineurs où elles sont le plus souvent privées des avantages qu'offrent les grandes maisons d'édition, comme la commercialisation de masse, les rentrées plus élevées, l'assurance d'être publiée et la possibilité d'être rééditée dans l'avenir. De plus, comme l'explique Miranda, les éditeurs mineurs risquent de faire faillite, ce qui laisse souvent ces auteures avec une perte de droits d'auteur ou, dans des cas extrêmes, une perte des œuvres. C'est ce qui est arrivé à Chrystos, écrivaine et militante d'origine menominee, et ses livres ont presque complètement disparu du marché et sont alors difficiles à trouver.

⁵ Marilyn Frye, cité dans : *Ibid.* p. 137.

Par ailleurs, Joy Harjo et Gloria Bird soulignent que la voix des femmes autochtones a été dessinée par ceux qui contrôlent la production narrative et ceux qui fonctionnent comme éditeurs. Le plus souvent, la voix des auteures autochtones qui connaît un lien fort aux communautés, à l'histoire et à la langue est marginalisée et tue par ceux qui contrôlent la publication.⁶

Miranda ajoute encore d'autres raisons qui expliquent l'invisibilité de la poésie autochtone féminine. Les stéréotypes sur les femmes autochtones, par exemple, sont si fortement ancrés dans l'esprit du public qu'il n'y a pas de place pour les auteures qui ne se conforment pas à ces stéréotypes de squaw, de Pocahontas ou de princesse « indienne ». En outre, tout comme l'identité des femmes de n'importe quelle minorité, celle des femmes autochtones peut varier en fonction des degrés de marginalisation : femme, autochtone, pauvre, lesbienne ou *queer*, handicapée, issue de la réserve/urbaine, etcetera. De plus, les femmes amérindiennes sont fortement influencées par cinq cents ans de colonisation : accepter d'être invisible est souvent plus facile que de surmonter les traumatismes historiques continus visant les corps des femmes autochtones et la possibilité de s'exprimer par la parole et par l'écriture.⁷

Malgré toutes ces raisons d'invisibilité, la poésie autochtone féminine existe bel et bien : elle est (toujours) émergente. En ce qui concerne l'Amérique du Nord anglophone, c'est dans les années 1970 et 1980 qu'un corpus de poésie autochtone féminine se construit avec des auteures comme Joy Harjo, Beth Cuthand, Linda Hogan et Leslie Marmon Silko.⁸ Pour ce qui est de la poésie autochtone féminine francophone (plus spécifiquement celle du Québec), le premier recueil de poésie est écrit par Eléonore Sioui en 1985.⁹ L'émergence d'un corpus plus ou moins établi se produit plus tard, lors des années 1990 et 2000 avec des auteures comme Joséphine Bacon, Virginia Pésémapéo Bordeleau et Rita Mestokosho.¹⁰

A partir des années 70/80 pour l'espace anglophone et des années 90/00 pour l'espace francophone, les poètes effectuent non seulement un « travail de correction du point de vue colonial »¹¹, mais étalent également des univers personnels où le sujet s'exprime et s'affirme, contrairement à la littérature antérieure qui suivait strictement l'exemple européen.¹² Cette

⁶ Joy Harjo et Gloria Bird. *Reinventing the Enemy's Language : Contemporary Native Women's Writing of North America*. New York: W.W. Norton, 1997.

⁷ Miranda, *op. cit.* p. 138.

⁸ *Ibid.* p. 136.

⁹ Jonathan Lamy Beaupré, « La poésie amérindienne : un genre décomplexé pour se décoloniser », *Possibles*, hiver 2016, p. 135.

¹⁰ Simon Harel. *Place aux littératures autochtones*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2017, p. 9, 53.

¹¹ Jonathan Lamy Beaupré. *op. cit.* p. 133.

¹² Les cultures autochtones connaissent une longue tradition orale qui date de bien avant la colonisation. Avec l'arrivée des Européens, l'écriture s'est installée. Partout en Amérique du Nord, l'écrit servait surtout comme moyen de communication officiel entre les colonisateurs et les Autochtones. Selon les régions linguistiques,

affirmation participe de la décolonisation, car, en disant ‘je’, le sujet se pose comme sujet souverain. Ainsi, ces écrivaines dépassent l’affirmation de Diane Boudreau qui disait, à propos des poètes amérindiens du Québec que « l’indianité demeure pour tous la justification première de l’écriture et de l’acte de publier ».¹³ Alors, après une période de proclamation de l’identité collective, les poètes autochtones des espaces anglophone et francophone en Amérique du Nord affirmaient également leur singularité. La poésie autochtone témoigne ainsi du passage de « survie » à la « survivance » (distinction sur laquelle je reviendrai).

Même si la poésie autochtone féminine est aujourd’hui mieux établie, cela ne veut pas dire que les écrivaines peuvent tout écrire. L’erotisme, quant à lui, a longtemps été absent dans la poésie autochtone féminine. Avant de traiter de l’invisibilité de l’erotisme, il est utile de définir la notion d’erotisme. Dans le cadre de ce mémoire, l’erotisme désigne le « caractère érotique, la tendance érotique » ou, en d’autres mots « caractère de ce qui a l’amour physique pour thème ».¹⁴ Cette définition plutôt générique touche à plusieurs aspects importants de cette notion. D’abord, le mot « tendance » souligne qu’il s’agit d’un concept qui se reformule à chaque fois : aspect qui me semble non-négligable dans ce mémoire, comme nous allons le voir. Ensuite, la définition invite à considérer que la matérialisation de l’amour ne se limite pas aux rapports sexuels qui est l’exemple le plus évident de cette matérialisation ; l’erotisme peut également prendre d’autres formes physiques. A cet égard, toute la symbolique du lien érotique entre le corps et la terre est essentielle dans la poésie à l’étude.

A propos de l’invisibilité de l’erotisme dans la poésie autochtone féminine, Chrystos remarque :

American Indian writing is invisible; American Indian women’s writing is more invisible; American Indian women’s poetry, still more invisible. And Native women’s love poetry and erotics are so invisible, so far back in the closet, that they’re practically in someone else’s apartment.¹⁵

Dans *In her I am*, Chrystos ajoute que c’est un acte dangereux de publier sa poésie érotique *queer*¹⁶ autochtone. Il faut atteindre un niveau de sécurité physique avant que l’erotisme puisse

l’installation de l’écriture diffère et, par ailleurs, certaines communautés autochtones connaissent une production littéraire plus importante que d’autres. Pour un aperçu plus élaboré de l’émergence de l’écriture et de la littérature autochtone en Amérique du Nord anglophone et francophone, je renvoie le lecteur à, respectivement : Brian Swann et Arnold Krupat (ed.). *Recovering the Word : Essays on Native American Literature*. Berkeley, Los Angeles et Londres, : University of California Press, 1987 ; et Diane Boudreau. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal : L’Hexagone, 1993.

¹³ Diane Boudreau. *op. cit.* p. 140.

¹⁴ (« Erotisme », Le Petit Robert).

¹⁵ Chrystos, cité dans : Deborah Miranda, *op. cit.* p. 146.

¹⁶ *Queer* est un terme générique anglophone qui regroupe les minorités sexuelles et genrées; il désigne les personnes qui ne sont pas hétérosexuelles ni/ou cisgender (cisgender désigne les personnes dont le genre ressent

être partagé publiquement par une population opprimée.¹⁷ C'est peut-être la raison pour laquelle les anthologies sont très souvent les premières hors la culture dominante à explorer l'érotisme. À ce sujet, Sophie Mayer remarque que l'anthologie se trouve à la limite entre le privé et le public comme un espace protégé dans lequel des questions de sexualité complexes et douloureuses peuvent être présentées.¹⁸

Miranda révèle les raisons de l'invisibilité de l'érotisme autochtone en traitant de quelques anthologies d'autres minorités.¹⁹ D'abord, les écrivains de minorités évitent souvent les représentations du désir physique et du plaisir sexuel par peur de paraître primitifs et par obligation de démontrer leur mérite moral et leur intégrité intellectuelle. Par conséquent, les stéréotypes de sexualité laissent peu de place aux Autochtones pour exprimer leur sexualité sans tomber dans ces stéréotypes établis.²⁰ Ces stéréotypes ont souvent été intériorisés par les peuples autochtones et par d'autres écrivains de minorités comme le note Ntozake Shange :

We are lost in the confusion of myths and fears of race and sex. To be a « good people », to be « respectable » and « worthy citizens », we've had to combat absurd phantasmagoric stereotypes about our sexuality, our lusts, our lives, to the extent that we disavow our own sensuality to each other... So how do we speak of our desires for each other to each other in a language where our relationships to our bodies and desires lack dignity as well as nuance?²¹

Alors pour être de « bons » citoyens, il faut effacer la sexualité qui a déjà été si mal interprétée et représentée par la culture dominante. Si l'on s'en tient à un exemple concernant les Autochtones, on voit que la séparation stricte entre les filles et les garçons dans les écoles résidentielles n'a pas seulement changé les rapports sexuels et les expériences de passage à l'âge adulte autochtones, mais a également inscrit un dogme christianisé européen en ce qui concerne l'impureté des corps et des sexualités autochtones.²²

correspond au genre qui lui a été assigné à la naissance). Comme il s'agit d'un terme générique, il comprend diverses identités. Pour plus d'informations sur le terme *queer* en contexte autochtone, voir : Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley et Scott Lauria Morgensen. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Tucson : University of Arizona Press, 2011.

¹⁷ Chrystos. *In her I am*. Vancouver : Press Gang Publishers, 1993, p. 86.

¹⁸ Sophie Mayer, « This Bridge of Two Backs : Making the Two-Spirit Erotics of Community », *Studies in American Indian Literatures* 20 :1, 2008, p. 7.

¹⁹ Miriam Decosta-Willis, Reginald Martin et Roseann P. Bell (ed.). *Erotique Noire/Black Erotica*. New York: Doubleday, 1992, pp. xxxi–xxxii.

²⁰ À ce sujet, voir aussi: Lamy-Beaupré, Jonathan, « Du stéréotype à la performance : les détournements des représentations conventionnelles des Premières Nations dans les pratiques performatives », thèse. Montréal : Université du Québec à Montréal, doctorat en sémiologie, 2012.

²¹ Ntozake Shange, cité dans : Deborah Miranda, *op. cit.* p. 140.

²² Anik Dubé et Julie Emélie Boudreau, « Sexe, genre et contexte : une compréhension en matière de promotion de la santé sexuelle et prévention du VIH/ITS auprès des jeunes autochtones au Nouveau-Brunswick », *Revue de l'Université de Moncton* 46 : 1 et, 2015, pp. 173-202 ; Deborah Miranda, *op. cit.*

Aux stéréotypes et au racisme intériorisés s'ajoute l'influence profonde du regard d'autrui sur l'écriture érotique. Tout comme les hommes asiatiques et sino-américains ont longtemps été vus comme dangereux et menaçants et les femmes comme sexuellement disponibles et désirables par l'Autre, les Autochtones sont également victimes d'un tel point de vue déformé. Ce regard de l'Autre, selon Leong, limite et ralentit les explorations de la sexualité par ces écrivaines qui souvent suivent ce regard imposé.²³

Ray Gonzalez, quant à lui, souligne la suppression de l'art féminin par le catholicisme et le patriarcat (les deux sont souvent liés). De plus, et cela est plus important encore, il mentionne que toutes les anthologies érotiques des minorités considèrent le plus gros obstacle pour l'écriture érotique comme suit : « the basic need to ensure bodily survival versus the non-essential needs for erotic fulfilment ».²⁴ La littérature des minorités traite d'abord des problèmes sociaux comme le racisme et la pauvreté ; il s'agit donc d'effacer le personnel pour que les soucis politiques et sociaux occupent la première place. Ainsi, la littérature des minorités semble aller à l'encontre d'une écriture érotique, qui se veut plus individuelle. Pourtant, comme nous allons le voir dans la suite, la poésie à l'étude est aussi bien collective et résistante qu'individuelle et créative.

Toutes les raisons mentionnées ci-dessus expliquent pourquoi l'érotisme a longtemps été absent de la littérature des minorités et ces raisons s'appliquent également à la poésie autochtone. Aujourd'hui, les auteures amérindiennes écrivent bel et bien sur les expériences personnelles, sur l'amour, et sur l'érotisme, et ainsi, elles dénoncent le discours colonial et patriarcal qui a effacé l'érotisme féminin depuis l'arrivée des Européens. Si la poésie autochtone féminine contemporaine de l'Amérique du Nord dénonce l'oppression coloniale (et sexuelle qui en résulte), l'analyse des représentations et des manifestations du corps et de l'érotisme féminins se justifie certainement. Il est vrai que la révocation par les auteures autochtones de l'esprit colonialiste persistant et de la violence contre les Amérindiennes est un aspect essentiel de cette poésie. Pourtant, il me semble plus que probable que leur écriture vise également à déconstruire/revisiter les stéréotypes (sexuels) imposés par le colonialisme et à revendiquer l'érotisme et le corps féminin. Il est même tout à fait possible que les poètes aillent plus loin encore, que ces écrivaines veuillent faire plus que « simplement » véhiculer ce message féministe autochtone. Peut-être qu'elles renversent le discours colonial et contestent les langues coloniales à travers la poésie (érotique) même. Cette réflexion me mène à la problématique suivante : de quelle manière l'érotisme et le corps tels qu'ils apparaissent dans

²³ Russell Leong, dans : Deborah Miranda, *op. cit.* p. 140.

²⁴ Ray Gonzalez, cite dans: *Ibid.* p. 141.

la poésie autochtone féminine contemporaine de l'Amérique du Nord (anglophone et francophone) participent-ils à un processus de décolonisation ? En d'autres termes, et plus précisément, en quoi la poétique érotique permet-elle de réimaginer la souveraineté ?

La poésie est une intervention décolonisante.²⁵ Réimaginer les relations à la sexualité et les documenter par la poésie est une manière à travers laquelle les Autochtones peuvent contester la violence genrée qui était un moyen de faciliter le vol des territoires et le génocide culturel. La poésie à l'étude dans ce mémoire présente « l'érotique souveraine »²⁶ comme une clé qui contribuera à la décolonisation de tous les peuples autochtones quels que soient leurs communautés, lieux géographiques, langues, sexualités et genres.

Selon Miranda, la poésie peut défier les conventions et les stéréotypes. De plus, la poésie érotique révèle que les Amérindiens n'arrêtent pas de communiquer ce qu'ils considèrent être important : « [they] engage in passionate, intensely intimate affairs of the heart and the body ».²⁷ Baker, quant à elle, souligne que les histoires des peuples autochtones ne se concentrent pas tant sur les manières dont ils disparaissent sans cesse de leur propre imagination culturelle, mais plutôt sur les manières dont ils témoignent de leur « survivance » culturelle continue malgré le génocide culturel qui les entoure et qui les marque comme « Indiens ».²⁸ La notion de « *survivance* » a été introduite et développée par Gerald Vizenor et affirme que les peuples autochtones n'ont pas seulement survécu aux épreuves et au génocide du colonialisme, mais qu'ils ont prospéré et créé des générations qui ont un sens autochtone de présence, un mouvement de souveraineté et la volonté de résister à la domination.²⁹ Il me semble que la notion de survivance offre un cadre pertinent pour décrire la direction que la poésie autochtone féminine de l'Amérique du Nord semble prendre. En effet, elle permet de considérer l'écriture autochtone comme plus qu'une simple littérature de résistance. Même si une partie de la poésie autochtone peut encore être vue comme littérature de résistance, la poésie autochtone devient de plus en plus génératrice et imaginative.

Chaque recueil de poésie dans le corpus de ce mémoire marque le lien entre l'exploitation, la réclamation et la décolonisation des corps et des territoires. Ils manifestent tous le désir de

²⁵ Maya Thau-Eleff, « Coming Home : Sovereign Bodies and Sovereign Land in Indigenous Poetry, 1990-2012. » Kingston: Queen's University, thèse, 2012, p. 3.

²⁶ Qwo-Li Driskill, « Stolen From Our Bodies : First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic », *Studies in American Indian Literatures* 16 :2, 2004, pp. 50-64.

²⁷ Deborah Miranda, *op. cit.* p. 139.

²⁸ Emerance Baker. « Loving Indianness: Native Women's Storytelling as Survivance. » *Atlantis*, 2005, p. 117.

²⁹ Gerald Vizenor. *Manifest Matters : Post-Indians Warriors of Survivance*. Middleton: Wesleyan University Press, 1994, p. 53.

revendiquer d'abord la souveraineté du corps et ensuite celui des territoires en réponse à la colonisation des deux. Le corpus, qui se constitue de cinq recueils de poésie, dépasse les frontières linguistiques (anglais et français), géographiques (« américaines » et « canadiennes »³⁰) et tribales. Afin de ne pas limiter ce mémoire à un espace établi par les colonisateurs, le corpus étudie les œuvres de poésie de l'Amérique du Nord.

Même si les auteures diffèrent en ce qui concerne la langue et l'espace géographique, leurs poèmes peuvent être lus comme une réflexion des points communs de l'expérience coloniale :

Colonialism is the experience that we all share, even if it has different histories. (...) Specific events become part of larger collective Indigenous history of colonialism and our resistance to it. Each new colonial event brings up a prior trauma, something almost forgotten, repressed or something that has been attempted to be erased.³¹

Ensuite, la négation des frontières linguistiques et géographiques offre une approche plutôt nouvelle dans le domaine de recherche des études autochtones. Le domaine des études autochtones est encore dominé par l'étude des sources anglophones (autant aux Etats-Unis qu'au Canada). Les notions théoriques qui se trouvent au cœur de ce mémoire, notamment celles de « souveraineté intellectuelle »³² (Warrior), de « survivance » (Vizenor) et d'« érotique souveraine » (Driskill), ont été développées davantage dans le cadre des recherches anglophones. L'attention portée sur la poésie francophone au sein d'un domaine d'études plutôt anglophone (études autochtones) et le domaine théorique (souveraineté intellectuelle) me permettra de reconsidérer ces notions à partir d'une perspective francophone. De plus, les quelques recherches qui ont été faites dans le domaine francophone ont tendance à se limiter à cette espace francophone. La nature comparative (en combinant un corpus anglophone et francophone) permettra de transcender cette distinction et cette séparation de ces deux espaces de recherche. Ainsi, j'espère contribuer à une ouverture du domaine des études autochtones.

Dans un dernier temps, et cela est plus important encore, les recueils se ressemblent en ce que tous mettent en avant le corps féminin et l'érotisme comme un moyen de renverser le discours colonial. Kateri Akiwenzie-Damm est une des premières auteures autochtones du Canada à écrire une poésie érotique (*My heart is a stray bullet*, 1993), à collectionner les œuvres

³⁰ Comme je l'ai déjà évoqué brièvement ci-dessus, ces notions sont problématiques. Comme la frontière Canada/Etats-Unis a été installée par les colonisateurs, certains peuples autochtones (habitant des deux côtés) ne reconnaissent pas la nation (*nation state*) en tant que tel.

³¹ Wanda Nanibush. «Love and Other Resistances : Responding to Kahneseta:ke through Artistic practice.» dans: Leanne Betasamosake Simpson et Keira L. Ladner. *This is an Honour Song: Twenty Years Since the Blockades*. Winnipeg: Arbeiter Ring Press, 2010, p. 65-174.

³² Robert Allen Warrior. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

de ses confrères (*Without Reservation*, 2003) et à les publier (Kegedonce Press). Son recueil *My Heart is a stray bullet* est particulièrement intéressant pour ce mémoire parce qu'il dénonce le discours colonial et le subvertit. Il en va de même pour *Without Reservation* qui, de plus, permet de mieux cerner l'idée que tous les peuples amérindiens, malgré les nombreuses différences entre les communautés et la singularité des écrivaines, prennent leur sort en main et se rejoignent tous dans ce but. Par souci de cohérence, l'analyse de ce recueil portera davantage sur les auteures nord-américaines qui paraissent dans ce livre. Le troisième livre du corpus anglophone, *In her I am* (1993) de Chrystos, ajoute une autre dimension par sa nature *queer* et érotique et ajoute ainsi une perspective particulière à la discussion sur la souveraineté.

Pour ce qui est des œuvres francophones (toutes issues du Québec), *Fou, floue, fléau* (2008) de Vassiliou dénonce fortement le quotidien colonial persistant et la position de la femme dans celui-ci dans une forme orale, tandis que *Bleuets et Abricots* (2016) de Fontaine offre une vision plus intersectionnelle, qui, d'ailleurs, caractérise la plupart des livres dans le corpus. Ainsi, l'analyse de ces cinq recueils de poésie permet, tout en tenant compte des différences entre les communautés, de montrer que la souveraineté ne se crée pas uniquement à travers la réappropriation des territoires, mais aussi, et peut-être même avant tout, à travers la réclamation du corps et de l'érotisme féminins qui se trouvent au cœur de la poésie.³³

Dans ces cinq recueils, j'étudierai, conformément à l'approche intersectionnelle qui est appropriée dans le cadre de cette recherche, les fragments qui représentent le corps et l'érotisme féminins ainsi que ceux qui évoquent la sexualité et le colonialisme en général, pour mieux comprendre les enjeux du corps et de l'érotisme féminins dans le processus de décolonisation dans la poésie. L'étude consistera en une analyse de style avec une attention particulière accordée aux emplois novateurs de l'anglais, du français et de la forme poétique afin de voir comment les auteures dénoncent et renversent le discours et les langues coloniaux. De cette manière, ce mémoire contribuera à la littérature existante sur la décolonisation autochtone, car, tandis que l'intérêt pour les approches sociologique, anthropologique et législative dans ce débat a fort augmenté au cours des dernières décennies, les approches littéraires sont encore relativement rares.

Dans la poésie à l'étude, l'érotique et le corps féminin prennent une place pertinente et démontrent l'importance qu'ils revêtent pour les Autochtones, mais également pour le mouvement souverain. C'est pourquoi l'attention portée à l'érotique souveraine me semble

³³ Comme ce mémoire traite d'un bon nombre d'auteurs autochtones, au lieu de toutes les introduire de manière élaborée ici, j'ai ajouté (en annexe) une liste d'auteurs avec leurs origines et les recueils collectifs dans lesquels elles apparaissent ou encore les livres et/ou articles qu'elles ont écrits.

particulièrement appropriée dans le cadre de cette recherche. L'érotique souveraine (et toute la réflexion qu'elle comporte) constitue alors le cadre théorique que je développerai dans le premier chapitre, intitulé « Vers une érotique souveraine : décolonisation, souveraineté et intersectionnalité ». Ensuite, le deuxième chapitre, « Dénonciation : violence sexuelle et quotidien artificiel », explorera les représentations du corps féminin et de l'érotisme afin de montrer que la dénonciation de la violence sexuelle et coloniale peut être considérée comme un premier pas dans le processus de décolonisation à travers la poésie autochtone. Puis, dans le troisième chapitre, qui s'intitule « Affirmation : l'érotisme comme reproduction, plaisir individuel et langue universelle », j'étudierai de manière plus précise le rôle changeant de l'érotisme, qui comprend le passage de la nécessité collective de reproduction à l'affirmation individuelle. Une attention particulière sera portée à la terre et à la cosmogonie autochtone. Finalement et logiquement, le dernier chapitre, « Subversion des stéréotypes et renouvellement des traditions », cherche à identifier les façons dont les auteures subvertissent à la fois les stéréotypes de l'Indien et les langues coloniales. Ainsi, j'espère amorcer une réflexion sur le rôle de l'érotique souveraine de la poésie autochtone féminine contemporaine dans le processus de décolonisation.

1. Vers une érotique souveraine : décolonisation, souveraineté et intersectionnalité

Ce chapitre vise à explorer l'érotique souveraine qui constituera le cadre théorique. L'érotique souveraine me semble une approche incontournable puisque l'érotisme et le corps féminin occupent non seulement un rôle esthétique important dans la poésie autochtone féminine contemporaine de l'Amérique du Nord, mais aussi parce qu'ils permettent de repenser la notion de souveraineté, qui participe de la décolonisation. Pour aller vers une érotique souveraine j'expliquerai d'abord les enjeux de la décolonisation des Autochtones pour ensuite explorer les notions de souveraineté (individuelle, nationale et intellectuelle) et d'intersectionnalité, qui, dans le cadre de ce mémoire, démontre que la violence contre les femmes autochtones constitue une forme de violence raciale, sexuelle et coloniale en même temps.

1.1 La décolonisation : territoires, traditions et l'éthique de l'incommensurabilité

Selon de nombreux chercheurs (par exemple : Linda Tuhiwai Smith 2004 ; Tuck & Yang 2012 ; Andrea Smith 2015), le colonialisme (et tout ce qu'il implique) persiste encore et la question de décolonisation occupe alors une place importante dans les sociétés autochtones, dans la littérature autochtone ainsi que dans les travaux de ses chercheurs.³⁴ Elle est d'autant plus importante dans l'espace nord-américain, que la situation y est particulièrement compliquée, comme le démontrent Tuck et Yang.³⁵ Ils expliquent que, en général, les théories postcoloniales s'occupent de deux formes de colonialisme : d'abord, le colonialisme externe (ou le colonialisme exogène ou exploitatif) qui désigne l'expropriation des fragments du monde, des animaux, des plantes et des êtres humains autochtones, en les arrachant afin de les transporter jusqu'aux colonisateurs (on pense par exemple à la traite des esclaves) ; et, ensuite, le colonialisme interne qui consiste en l'organisation géopolitique et biopolitique des peuples, des territoires, et de la flore et de la faune « domestiques » par la nation impériale (l'installation des

³⁴ Voir par exemple : Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books, 2004 [1999] ; Eve Tuck et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a Metaphor », *Decolonization, Indigeneity, Education & Society* 1 :1, 2012. pp. 1-40 ; Andrea Smith. *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*. Durham : Duke University Press, 2015.

³⁵ Tuck et Yang se concentrent davantage sur le contexte américain. Pourtant, même si le statut des peuples autochtones aux Etats-Unis diffère de la reconnaissance des Autochtones au Canada, les situations sont comparables dans le sens où les colonisateurs ne sont jamais partis du continent d'Amérique du Nord. Eve Tuck et K. Wayne Yang, *op. cit.* pp. 4-9.

Européens dans les territoires africains, américains et asiatiques en est un exemple). En Amérique du Nord, on a affaire à un troisième type de colonialisme, le *settler colonialism*, qui comprend le colonialisme externe et interne en même temps, puisqu'il n'existe pas de séparation spatiale entre la métropole et la colonie. Ce type de *settler colonialism* existe non seulement en Amérique du Nord, mais également en Australie et en Nouvelle Zélande. Dans ce sens, la réflexion proposée dans ce mémoire s'inscrit également dans ce domaine plus large.

A cause de la particularité du *settler colonialism* en Amérique du Nord, il existe de nombreuses interprétations de ce en quoi devrait consister la décolonisation des Amérindiens. Tuck et Yang, après avoir souligné que la notion de « décolonisation » n'est pas une métaphore, soutiennent que la décolonisation ne peut se produire qu'à travers le réappropriation du pays ainsi qu'à travers la reconnaissance de la façon dont le territoire et la relation au territoire ont toujours été compris et promulgués différemment de la perspective établie par le pouvoir colonial. Le repatriement du pays que proposent Tuck et Yang concerne tout le pays – et pas uniquement au niveau symbolique. La décolonisation est nécessairement déstabilisante et bouleversante, car elle touche plusieurs lignes de solidarité.³⁶

Tandis que Tuck et Yang soulignent l'importance du repatriement du pays, d'autres, comme Gerald Taiaiake Alfred, insistent sur le retour aux traditions autochtones qui devraient être à la base de la décolonisation. Alfred propose d'écouter la voix des ancêtres afin de « restaurer nos nations et de rétablir la paix, le pouvoir et la droiture » et de créer un leadership basé sur les traditions autochtones.³⁷ Il formule alors « une interprétation des enseignements traditionnels qui soit pertinente dans le contexte contemporain », tout en tenant compte du fait que les cultures changent et que la notion de « tradition » sera contestée.³⁸ Il articule une forme autochtone de nation dans laquelle la citoyenneté est basée sur un système d'interconnectivité et de responsabilité réciproque et envisage ainsi une structure sociale qui ne soit pas basée sur la domination sociale instaurée par les colonisateurs.

Ce que Tuck et Yang et Alfred ont en commun, c'est qu'ils valorisent tous la différence – aussi bien entre individus à l'intérieur d'une communauté autochtone spécifique, qu'entre différentes communautés et qu'entre les Autochtones et les non-Autochtones. Mieux encore, selon l'« éthique d'incommensurabilité » (*ethics of incommensurability*) de Tuck et Yang, les possibilités pour la solidarité se trouvent justement dans ce qui est incommensurable plutôt que

³⁶ Tuck et Yang, *op. cit.* pp. 1-4.

³⁷ Gerald Taiaiake Alfred. (Trad. de l'anglais de Caroline Pageau). *Paix, pouvoir et droiture : un manifeste autochtone*. Wendake : Hannenorak, 2014, p. 21.

³⁸ *Ibid.* pp. 30-31.

dans ce qui est commun aux efforts pour réimaginer les relations de pouvoir humain.³⁹ La souveraineté intellectuelle de Warrior rejoint cette idée en insistant sur la possibilité que les connaissances autochtones existent en même temps que les savoirs occidentaux sans nécessairement les lier. Il s'agit donc plutôt d'affirmer les différences pour pouvoir affirmer son propre pouvoir :

the struggle for sovereignty is not a struggle to be free from the influence of anything outside ourselves, but a process of asserting the power we possess as communities and individuals to make decisions that affect our lives.⁴⁰

Alors, plutôt que d'être une défense contre les différences ou un renversement de l'ordre politique (qui relèvent de la souveraineté politique des Autochtones), la souveraineté individuelle pour les peuples autochtones peut marquer le pouvoir de se retirer du système social contemporain sans devenir séparatistes. La décision d'exercer une souveraineté intellectuelle offre un moment clé dans le processus dont la résistance, l'espoir et l'imagination sont issus. Il me semble que la valorisation des différences, l'incommensurabilité et la souveraineté intellectuelle sont des notions clés dans l'interprétation de la poésie autochtone.

1.2 Souveraineté : individuelle, nationale et intellectuelle

Avant de procéder à l'exploration de la notion de souveraineté intellectuelle, il est utile de traiter de la notion plus large de souveraineté, car elle est une notion clé dans le processus de décolonisation. La souveraineté se joue autant au niveau individuel que national. La souveraineté individuelle (ou personnelle) désigne le fait d'être responsable de son corps. Il s'agit là de sécurité physique et des performances et des expressions sexuelles et genrées. De plus, la souveraineté individuelle implique l'autonomie de pouvoir déterminer les limites de son corps. La souveraineté nationale⁴¹ désigne l'autodétermination quant à l'emploi et l'organisation des territoires, la préservation et la reviviscence de(s) langue(s) et la continuation des cérémonies et du gouvernement afin d'assurer qu'une nation puisse fonctionner de manière autonome. Ces deux types de souveraineté sont souvent liés. En effet, à travers le tableau « Sovereign Women Strengthen Sovereign Nations » (voir l'annexe), Andrea Smith suggère

³⁹ Tuck et Yang, *op. cit.* pp. 28-35.

⁴⁰ Robert Allen Warrior, *op. cit.* pp. 123-124.

⁴¹ La notion de « souveraineté nationale » peut être vue comme problématique quand elle concerne la souveraineté des peuples autochtones. Comme les peuples autochtones ne constituent pas une nation unie, l'emploi au pluriel de « peuples » et « communautés » est favorisé et la désignation « nationale » est donc maladroite. Dans le cadre de ce mémoire, la notion de « souveraineté nationale » est surtout employée pour la distinguer de la souveraineté personnelle, car elle concerne surtout l'espace public et/ou politique.

que la souveraineté exige une base terrestre, l'autonomie corporelle, l'autodétermination, une économie stable, l'emploi responsable des ressources et, dans un dernier temps, une identité culturelle distincte et la préservation des histoires et des discours qui appartiennent à une communauté.⁴² Basée sur cette définition holistique que propose Smith, la notion de souveraineté peut être comprise comme le droit de pouvoir et de contrôle dans tous les facteurs mentionnés ci-dessus concernant la souveraineté individuelle et nationale – l'autogouvernance, la souveraineté sexuelle, la possibilité de contrôler le territoire et les ressources – à travers des manières qui résistent à la violence et au contrôle coloniaux. La notion de souveraineté dans son sens large implique également le droit de pouvoir et de contrôle dans les connaissances autochtones (traditionnelles et contemporaines), c'est-à-dire une forme de souveraineté intellectuelle. C'est dans ce sens que j'emploie généralement la notion de souveraineté, sauf si une interprétation plus précise se révèle pertinente pour distinguer entre la souveraineté individuelle et nationale.

Dans son livre *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*, Smith souligne que c'est à travers la violence sexuelle et l'imposition de la hiérarchie patriarcale que les Européens ont pu coloniser les peuples autochtones (j'y reviendrai).⁴³ Par ailleurs, il est impossible pour les Autochtones de se décoloniser et d'atteindre la souveraineté si ce système genré hiérarchique reste en place. Smith souligne alors que, d'abord, la lutte pour les territoires reste immatérielle tant que les victimes, de qui le pays est contesté, sont privées de tout pouvoir et tant qu'elles continuent d'être assujetties à la violence sexuelle et physique, au viol ou au meurtre ; et, ensuite, elle souligne que, à travers des entreprises coloniales comme l'exploitation des ressources, l'industrie illégale et les tests nucléaires dans les terres des Premières Nations, les corps des femmes autochtones sont violés de nouveau.⁴⁴ Cela étant, il n'est pas étrange que les écrivains amérindiens lient souvent le corps et la terre ou encore l'érotisme et le territoire, comme nous allons le voir à plusieurs reprises dans la suite de ce mémoire. L'idée que la souveraineté physique est une partie intégrante des assertions de souveraineté nationale est à la base de ce mémoire et constitue un cadre pour considérer les manières à travers lesquelles la poésie est une intervention décolonisante.

En traitant de la notion de souveraineté, Smith, dans sa contribution au livre *Queer Indigenous Studies*, ajoute que la souveraineté constitue le droit d'être responsable. Elle

⁴² Andrea Smith, « Native American Feminism, Sovereignty, and Social Change », *Feminist Studies* 31: 1, 2005, pp. 124-125.

⁴³ Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* p. 139.

⁴⁴ *Ibid.* p. 67.

explique, en s'appuyant sur le propos de Patricia Monture-Angus, que la nation autochtone n'est pas basée sur le contrôle des territoires ou du pays, mais sur la relation avec la terre et la responsabilité quant au territoire et au pays. Alors, la revendication des Autochtones d'être souverains est en fait une revendication pour la responsabilité.⁴⁵

A cet égard, Deloria propose une définition de souveraineté qui est centrée sur le processus. En effet, il souligne que la souveraineté, plutôt que de demander l'autodétermination, exige l'action active de groupe, car le pouvoir ne peut être donné et accepté.⁴⁶ Alors la responsabilité créée par la souveraineté s'oriente vers l'existence et la continuation du groupe. Robert Allen Warrior, en citant Deloria, ajoute que la souveraineté constitue le chemin vers la liberté :

The path of sovereignty is the path to freedom. That freedom, though, is not the standard western sort of freedom which can be immediately defined and lived. Rather, the challenge is to articulate what sort of freedom "as it emerges through the experience of the group to exercise the sovereignty which they recognize in themselves".⁴⁷

Comme cette définition se concentre plutôt sur le processus que sur le résultat de souveraineté, Deloria évite de faire une déclaration sur ce que les communautés amérindiennes sont et ne sont pas. Warrior considère que la définition de Deloria est post-tribale car il reconnaît que la décision de puiser dans ses propres ressources ne résulte pas nécessairement dans une séparation totale des Autochtones. Malgré l'influence constante par les autres dans leur futur, les Autochtones peuvent se distinguer sans devenir séparatistes.

Warrior fonde sa définition de « souveraineté intellectuelle » sur cette prémisse. Il souligne que la souveraineté est une façon de vivre qui se définit et s'articule continuellement :

If our struggle is anything it is the struggle for sovereignty and if sovereignty is anything it is a way of life. That way of life is not a matter of defining a political ideology or having a detached discussion about the unifying structures and essences of American Indian traditions. It is a decision, a decision we make in our minds, in our hearts, and in our bodies to be sovereign and to find out what that means in the process.⁴⁸

La souveraineté intellectuelle dépasse la dichotomie entre l'adhésion aux stratégies et catégories de la pensée européenne, d'un côté, et la déclaration selon laquelle on n'a besoin de rien d'autre que de soi-même et de ses cultures afin de comprendre le monde, de l'autre côté.

⁴⁵ Andre Smith, « Queer Theory and Native Studies: The Heteronormativity of Settler Colonialism », dans: Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley et Scott Lauria Morgensen. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Tucson : University of Arizona Press, 2011, p. 60.

⁴⁶ Vine Deloria, dans: Robert Allen Warrior, p. 3.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* p. 18.

En dépassant cette dichotomie, on se rend compte que la souveraineté ne veut pas dire qu'on est libre de toute autre influence :

Though we have been good at proclaiming our inclusion among the oppressed of the world, we have remained by and large still caught in the death dance of dependance between abandoning ourselves to the intellectual strategies and categories of white European thought or declaring that we need nothing outside of ourselves and our cultures in order to understand the world and our place in it. (...) When we remove ourselves from this unfortunated dichotomy, many things become possible, we see first that the struggle for sovereignty is not a struggle to be free from the influence of anything outside ourselves, but a process of asserting the power we possess as communities and individuals to make decisions that affect our lives.⁴⁹

Cette idée correspond au modèle d'engagement politique que propose Muñoz. Selon lui, tandis que l'assimilation s'identifie à la société dominante et la contre-identification cherche à la rejeter complètement, la désidentification (*disidentification*) est une troisième manière de réagir à l'idéologie dominante. La désidentification ne cherche pas à s'opposer à la structure dominante ni à s'y assimiler, elle est plutôt une stratégie qui travaille sur et contre l'idéologie dominante en la subvertissant de l'intérieur. Muñoz souligne que la désidentification est une stratégie qui reconnaît le terrain changeant des résistances.⁵⁰ De cette manière, une politique de désidentification peut être utile dans le projet de décolonisation, car elle offre un cadre théorique qui permettra aux peuples colonisés de démonter l'état colonial à travers différentes stratégies. Une telle politique oblige les peuples autochtones à admettre qu'ils ne peuvent s'organiser à partir d'un espace de pureté politique, qu'ils ne peuvent rejeter les marques que la colonisation a laissées. Ainsi, cette politique les invite à être plus souples et créatifs dans la création de ces différentes stratégies et des relations qui permettront d'utiliser la logique du colonialisme contre lui-même.

Cette politique de désidentification traduit justement le dépassement de la dichotomie identifiée par Warrior (cité ci-dessus) et se trouve ainsi au cœur de la notion de « souveraineté intellectuelle ». L'interprétation de souveraineté intellectuelle par Warrior me semble indicative de l'interprétation de la poésie autochtone à l'étude : elle ne se retrouve pas seulement dans la thématique de cette poésie, mais la poésie exemplifie la souveraineté intellectuelle en étant une déclaration autonome à l'intérieur du discours colonial et contribue ainsi à la décolonisation.

⁴⁹ *Ibid.* pp. 18-19.

⁵⁰ José Esteban Muñoz. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999, p.18.

1.3 Soucis raciaux, genrés et coloniaux : une approche intersectionnelle

L'idée que le viol des femmes n'est rien d'autre qu'un processus conscient d'intimidation à travers lequel les hommes gardent les femmes dans un état de peur ne tient pas compte des enjeux raciaux. Cette idée a alors fortement été critiquée par les féministes et les femmes de couleur. Traditionnellement, les conceptions de race sont dominées par les Blancs et les conceptions de genre par les hommes. Kimberlé Crenshaw étudie de quelle manière les conceptions de race sont dominées par les hommes et les conceptions de genre dominées par les Blancs et comment celles-ci empêchent une compréhension limpide de la violence contre les femmes de couleur. Selon Crenshaw, il ne suffit pas d'analyser l'oppression des femmes non-occidentales en étudiant séparément l'aspect racial et l'aspect du genre pour ensuite combiner les deux analyses, car le chevauchement entre le racisme et le sexisme transforme les dynamiques.⁵¹ Elle introduit alors une approche intersectionnelle qui étudie justement les deux aspects en même temps ainsi que, et ce qui est plus important encore, la manière dont ils s'influencent l'un et l'autre. Ce mémoire s'articule également autour d'une approche intersectionnelle en démontrant que la violence sexuelle et raciale ne sont pas séparées dans la poésie autochtone féminine de même qu'elles ne peuvent être séparées dans l'analyse.

Smith remarque que Crenshaw ne décrit pas de quelle manière une approche intersectionnelle pourrait fondamentalement changer l'analyse de la violence sexuelle et domestique. Si la violence sexuelle n'est pas un simple instrument du patriarcat, mais aussi un moyen du colonialisme et du racisme, des communautés minoritaires entières sont victimes de la violence sexuelle.⁵² En effet, en s'appuyant sur le propos de Nefeti Tadiar, Smith explique que le viol des femmes autochtones est imprégné de soucis coloniaux, raciaux et genrés qui sont tous liés :

Colonial relationships are themselves gendered and sexualized (...). When a Native woman suffers abuse, this abuse is an attack on her identity as a woman and an attack on her identity as Native. The issues of colonial, race, and gender oppression cannot be separated.⁵³

Selon Smith, les peuples autochtones n'ont pas droit à l'intégrité corporelle depuis l'arrivée des Européens, ce dont témoigne l'histoire de la mutilation des corps autochtones. Aimé Césaire,

⁵¹ Kimberlé Williams Crenshaw (traduit de l'anglais par Oristelle Bonis), « Carthographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre* 39, 2005, pp 51-82.

⁵² Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* pp. 7-8.

⁵³ *Ibid.* p. 8.

quant à lui, souligne justement que la colonisation est la chosification.⁵⁴ En effet, le fait que le discours colonial considère rarement les Autochtones comme de vrais individus démontre le succès de la violence sexuelle coloniale dans la destruction de l'humanité ressentie par les Premières Nations. Smith ajoute :

The project of colonial sexual violence establishes the ideology that Native bodies are inherently violable – and by extension, that Native lands are also inherently violable. As a consequence of this colonization and abuse of their bodies, Indian people learn to internalize self-hatred, because body image is integrally related to self-esteem. (...) When the bodies of Indian people are designated as inherently sinful and dirty, it becomes a sin just to be Indian.⁵⁵

La violence sexuelle n'est donc pas seulement un moyen de coloniser les corps « indiens », mais aussi les pays « indiens ». En plus, elle sert à définir l'identité autochtone d'un point de vue colonial et à faire intérioriser cette définition d'identité par les peuples autochtones. Le colonialisme consiste autant en la destruction des corps et des pays qu'en l'effacement du sentiment d'être un peuple : « it encompasses a wide range of strategies designed not only to destroy people, but to destroy their sense of being a people ».⁵⁶

Paula Gunn Allen souligne la centralité des femmes dans les tribus et dans l'univers avant l'arrivée des Européens.⁵⁷ Même si les femmes sont perçues différemment dans les communautés diverses, le pouvoir de la féminité n'y est jamais contesté, comme c'est le cas dans le monde occidental. Les modes de vie tribaux traditionnels sont le plus souvent gynocratiques et pas patriarcaux. Selon Allen, la sexualité libre et la diversité de styles personnels se trouvent parmi les caractéristiques d'un système social matriarcal. Ceci veut dire qu'une multitude d'individus, comme les hommes homosexuels, les femmes lesbiennes ou les personnes bispirituelles⁵⁸, ne sont pas niés mais plutôt honorés. Cette diversité d'expressions

⁵⁴ A. Sulzer, « Aimé Césaire nuance la définition de la colonisation dans le Petit Robert », le 3 septembre 2007, <http://www.20minutes.fr/france/178122-20070903-aime-cesaire-nuance-definition-colonisation-petit-robert> (consulté le 16 mars 2017).

⁵⁵ Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* p. 12.

⁵⁶ *Ibid.* p. 3.

⁵⁷ Paula Gunn Allen. *The Sacred Hoop : Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston : Beacon Press, 1986, p. xiii (pour les tribus), 22 (pour l'univers).

⁵⁸ Le terme anglais « Two-Spirit » pourrait se traduire par « bispirituel » ou « berdache ». Pourtant, le terme historique et anthropologique « berdache » est souvent contesté pour ses connotations et parce qu'il ne rend pas compte de la réalité contemporaine (Qwo-Li Driskill, « Stolen from Our Bodies », *op. cit.* p. 52 ; Qwo-Li Driskill *et. Al.*, « Introduction », dans : Qwo-Li Driskill et al. *Queer Indigenous Studies, op. cit.* pp. 10-12). Dans ce mémoire, j'emploie donc le mot « bispirituel » qui me semble plus approprié. La bispiritualité est une notion générique qui réfère aux individus non conformes aux normes binaires du genre (homme/femme). Dans plusieurs communautés autochtones, les personnes bispirituelles ont un rôle spirituel important.

Dans le cadre de ce mémoire, il faudra noter que Qwo-Li Driskill et Chrystos sont des personnes bispirituelles qui, en anglais, emploient parfois le pronom personnel « they », pronom qui rend mieux compte de la complexité de leur identité genrée. Comme l'équivalent de « they » en français ne comporte pas la même neutralité et afin d'éviter des constructions tels que « il/elle » (qui, quant à elle, affirme encore la dichotomie binaire occidentale),

personnelles résulte dans la stabilité sociale.⁵⁹ Afin de démanteler cette stabilité et par peur patriarcale du matriarcat, les colonisateurs ont été obligés d'installer la hiérarchie patriarcale :

The colonizers saw (and rightly) that as long women held unquestioned power of such magnitude, attempts at total conquest of the continents were bound to fail. In the centuries since the first attempts at colonization in the early 1500s, the invaders have exerted every effort to remove Indian women from every position of authority, to obliterate all records pertaining to gynocratic social systems, and to ensure that no American and few American Indians would remember that gynocracy was the primary social order of Indian America prior to 1800.⁶⁰

L'installation du patriarcat colonial engendre autant la violence contre les femmes autochtones et leur dévalorisation (à cause de leur race et de leur genre – d'où la nécessité d'une approche intersectionnelle) que l'adoption de la mentalité de supériorité masculine par les hommes blancs et la soumission des femmes blanches aux hommes blancs.⁶¹

La hiérarchie patriarcale instaurée par le colonialisme persiste toujours dans les sociétés autochtones d'aujourd'hui. Le viol des femmes autochtones qui constitue toujours un gros problème en Amérique du Nord en témoigne.⁶² Tandis que l'assimilation des femmes autochtones était censée résoudre ce problème, elle a, au contraire, augmenté la vulnérabilité des femmes autochtones face à la violence. Smith affirme, en s'appuyant sur le propos de Homi Bhabha et Edward Said, qu'une partie du processus de colonisation inclut l'assimilation partielle du colonisé afin d'établir la règle coloniale.⁶³ Si les colonisés paraissent trop différents des colonisateurs, ils contestent la supériorité des colonisateurs en refusant de s'adapter à leurs coutumes. Pourtant, les colonisés ne peuvent jamais être complètement assimilés, car, dans ce cas-là ils seront égaux et il n'y aura plus de raison de les coloniser. A cet égard, au lieu d'offrir aux femmes autochtones les avantages de la société dominante, l'assimilation les a rendues plus vulnérables au discours colonial et les y a plus facilement assujetties.

Cette réalité est d'autant plus significative dans le contexte du *settler colonialism* de l'Amérique du Nord, que l'Amérique du Nord est « en guerre sociale permanente »⁶⁴ contre les corps des femmes noires et autochtones qui défient la légitimité du patriarcat et la hiérarchie

j'emploie les pronoms « il » et « elle » pour référer respectivement à Driskill et Chrystos. Ces pronoms sont d'ailleurs également utilisés par eux-mêmes : Driskill, par exemple, emploie le pronom féminin quand il parle de Chrystos.

⁵⁹ Paula Gunn Allen. *op. cit.* pp. 2-4.

⁶⁰ *Ibid.* p. 3.

⁶¹ Pour une explication plus élaborée sur les influences que l'installation du patriarcat colonial a eu sur les hommes autochtones et les femmes blanches, je renvoie le lecteur au livre de Smith, notamment le chapitre « Sexual Violence as a tool of genocide » (Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* pp. 7-34).

⁶² Voir : Amnesty International, *op. cit.* ; Melissa Farley et Jacqueline Lynne, « Prostitution of Indigenous Women: Sex Inequality and the Colonization of Canada's First Nations Women », 2008 ; Andrea Smith. *Conquest. op. cit.*

⁶³ Andrea Smith. *op. cit.* p. 26.

⁶⁴ *Ibid.* p. 33.

coloniale⁶⁵. En effet, les femmes autochtones et les Autochtones bispirituels contestent le discours et l'oppression coloniaux à travers leur relation à la reproduction de la nation physique, par la procréation, et à la nation spirituelle, par des cérémonies.⁶⁶ De plus, les Autochtones bispirituels sont visés par la violence coloniale parce que leur existence conteste la dichotomie binaire coloniale du genre (masculin/féminin) et l'institution chrétienne du mariage (hétérosexuel). Craig Womack souligne : « a queer Indian presence... *fundamentally* challenges the American mythos about Indians in a manner the public will not accept ». ⁶⁷ Quant aux femmes autochtones, Andrea Smith ajoute : « Colonizers evidently recognize the wisdom of the Cheyenne saying 'a nation is not conquered until the hearts of the women are on the ground' ». ⁶⁸

1.4 Une érotique souveraine

Les femmes et les personnes bispirituelles autochtones contestent le discours colonial patriarcal surtout à travers leurs corps. Par ailleurs, dans son article « Stolen From Our Bodies : First Nations Two-Spirits/ Queers and the Journey to a Sovereign Erotic », Qwo-Li Driskill entreprend « son propre voyage de retour à son corps »⁶⁹ et propose la notion d' « érotique souveraine » (*sovereign erotics*) :

When I speak of a Sovereign Erotic, I'm speaking of an erotic wholeness healed and/or healing from the historical trauma that First Nations people continue to survive, rooted within the histories, traditions, and resistance struggles of our nations.⁷⁰

Il souligne, tout comme Andrea Smith, que le viol est un acte explicite de colonisation qui influence profondément les identités personnelles et nationales. A cause de ses connections à la mentalité coloniale, le viol peut être considéré comme une forme coloniale de violence et d'oppression. C'est la raison pour laquelle « le voyage de retour aux corps » comprend nécessairement des traumatismes historiques.

Même s'il était difficile de trouver un équivalent en français à « *erotics* », c'est justement la difficulté de traduction qui permet de mieux cerner ce qu'est une érotique souveraine. Dans

⁶⁵ Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* ; Qwo-Li Driskill, *op. cit.* ; Mark Rifkin, « The Erotics of Sovereignty », dans : Qwo-Li Driskill et al. *op. cit.* pp. 172-189.

⁶⁶ Maya Thau-Eleff, *op. cit.* p. 41.

⁶⁷ Craig S. Womack. *Red on Red : Native American Literary Separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999, p. 280.

⁶⁸ Andrea Smith. *Conquest. op. cit.* p. 33.

⁶⁹ Qwo-Li Driskill, *op. cit.* p. 51. (Ma traduction).

⁷⁰ Qwo-Li Driskill, *op. cit.* p. 51.

ce contexte, le terme anglophone « *erotics* » pourrait être traduit autant par « érotisme » que par « érotique ». Le plus souvent « érotique » est employé comme adjectif pour désigner « [ce] qui a rapport à l'amour physique, au plaisir et au désir sexuels distincts de la procréation »⁷¹, tandis que le nom commun « érotisme » renvoie au « caractère érotique, tendance érotique », ou encore au « caractère de ce qui a l'amour physique pour thème »⁷². Occasionnellement, l'adjectif « érotique » peut être employé comme nom commun et, dans ce cas-là, il doit être compris comme la « conception, pratique de l'érotisme ».⁷³ Pour la traduction d'« *erotics* », je retiens l'emploi nominal de l'adjectif « érotique », car, il me semble qu'en proposant le terme « *sovereign erotics* », Driskill ne renvoie pas seulement à « ce qui a rapport au plaisir et au désir sexuels », mais surtout, à une conception autochtone de l'érotisme. Suivant la définition de l'érotisme proposée dans l'introduction (voir page 10), cette conception autochtone de l'érotisme engendre la reformulation et la négociation continues de l'érotisme ainsi que l'aspect matériel et physique qui se révèle autant dans les rapports sexuels que dans la relation érotique entre la terre et le corps, comme les chapitres suivants vont démontrer.⁷⁴

Selon Driskill, l'érotique offre du pouvoir aux individus. A ce propos, il cite Audrey Lorde qui écrit : « Our erotic knowledge empowers us, becomes a lens through which we scrutinize all aspects of our existence, forcing us to evaluate those aspects honestly in terms of their relative meaning in our lives ».⁷⁵ L'érotique n'est donc pas simplement une affaire personnelle. La relation à l'érotisme d'un individu a également un impact sur et dans les communautés autochtones, autant que les communautés influencent la perception de l'érotisme de l'individu. Alors, une érotique souveraine lie le corps autochtone aux nations, aux traditions et aux histoires autochtones : « A Sovereign Erotic is a return to and/or a continuance of the complex realities of gender and sexuality that are ever-present in both the human and more-than-human world, but erased and hidden by colonial cultures ».⁷⁶ Les luttes pour la souveraineté sont dénuées de sens tant que la violence physique et psychologique contre les femmes autochtones continue d'exister. Ainsi, les luttes pour la souveraineté et la décolonisation doivent également être des luttes pour une « érotique souveraine ».

⁷¹ « Érotique », Petit Robert en ligne 2017, <http://pr.bvdep.com/robert.asp>, (consulté le 21 mars 2017).

⁷² « Érotisme », Petit Robert en ligne 2017, <http://pr.bvdep.com/robert.asp>, (consulté le 21 mars 2017).

⁷³ « Érotique », Petit Robert, *op. cit.*

⁷⁴ Cette conception autochtone suscite également la figure et l'esthétique du Trickster, figure qui par sa nature ambiguë et flexible défie les dichotomies occidentales et contribue ainsi à la reformulation et la négociation continues de l'érotisme. Le rôle du Trickster et son analyse dépassent le cadre de cette recherche, mais constitueraient une piste intéressante permettant de mieux cerner, entre autres, l'aspect queer (aspect sur lequel je reviendrai plus tard).

⁷⁵ Audre Lorde, cité dans: *Ibid.* p. 52.

⁷⁶ Qwo-Li Driskill. *op. cit.* pp. 56-57.

Alors, la décolonisation basée sur une érotique souveraine entraînera une transformation de la compréhension de la relation entre la sexualité et la souveraineté, comme le note Mark Rifkin.⁷⁷ Au lieu de voir la sexualité (autochtone) comme raison d'exclure un individu ou une nation de la souveraineté, comme le fait le discours colonial, une érotique souveraine propose que la réappropriation du corps et la revendication de l'érotisme (dans le sens de ce qui a rapport à l'amour physique) et de l'érotique (désignant une conception de l'érotisme) mènent justement à la souveraineté et contribuent au processus de décolonisation. Les cinq recueils à l'étude dans ce mémoire mettent en scène une telle érotique souveraine, que je vais présenter dans les chapitres suivants. Par conséquent, le prochain chapitre traitera des représentations de la dénonciation du discours colonial (et la violence sexuelle qu'il entraîne) qu'on pourrait considérer comme un premier pas dans le processus de décolonisation à travers l'érotique souveraine dans la poésie autochtone féminine.

⁷⁷ Mark Rifkin, *op. cit.* p. 174.

2. Dénonciation : violence sexuelle et quotidien artificiel

Dans le poème « Words in Winter », Akiwenzie-Damm pose la question suivante : « Are you afraid to fall in love love ? ». ⁷⁸ Par cette question, elle invite le lecteur à réfléchir sur le caractère habituel de l'amour et suggère que l'amour, l'intimité et l'érotique autochtones ne vont pas de soi. En effet, ils ont été fortement corrompus depuis l'arrivée des Européens en Amérique du Nord. Ce chapitre offre, dans un premier temps, un bref aperçu historique de la violence contre les femmes autochtones pour ensuite étudier les manifestations et les représentations de cette violence coloniale dans la poésie à l'étude. Enfin, j'examinerai l'artifice du quotidien présenté par les auteures d'où naît la volonté de dénoncer le discours colonial. Ce chapitre permet donc d'amorcer une réflexion sur la dénonciation du discours colonial et la violence sexuelle qui est le premier pas vers une érotique souveraine.

2.1 La violence contre les femmes autochtones

Depuis l'arrivée des Européens, les femmes autochtones ont subi de la violence coloniale (sexuelle) qui s'est manifestée à des niveaux divers : la prostitution, le mariage et les écoles résidentielles.

Au début de l'époque coloniale, l'autonomie féminine était source d'une angoisse considérable pour les hommes européens et est devenue la cible principale de la volonté de christianisation des missionnaires. La violence sexuelle avait pour but de faciliter la colonisation des peuples autochtones, comme nous avons pu le voir dans le premier chapitre. Les femmes autochtones étaient alors sexuellement exploitées à travers la « prostitution avec l'horreur correspondant, les maladies vénériennes ». ⁷⁹ Farley et Lynne affirment justement que, généralement, la prostitution est déjà – en soi – une forme de colonisation des femmes. ⁸⁰ En même temps elle est aussi – paradoxalement – l'héritage de la colonisation, même si elle n'est pas souvent analysée de cette manière.

Ensuite, comme le soulignent Stasilius et Jhappan, le mariage était un moyen encore plus efficace que la prostitution dans le processus du colonialisme : « Marriage 'according to the custom of the country', rather than prostitution, was 'the usual pattern of sexual interaction

⁷⁸ Kateri Akiwenzie-Damm. *My heart is a stray bullet*. Neyaashiinigmiing: Kegedonce Press, 1993, p. 8.

⁷⁹ Van Kirk cité dans : Daiva Stasilius et Rhada Jhappan, « The Fractious Politics of a Settler Society : Canada » dans : Daiva Stasilius et Nira Yuval-Davis (ed.). *Unsettling Settler Societies. Articulations of Race, Gender, Ethnicity and Class*. Londres : Sage Publications, 1995, p. 102.

⁸⁰ Farley et Lynne, *op. cit.*

between European traders and Indian women' ». ⁸¹ Dans la société de la traite des fourrures (*grosso modo* du XVII^e au XIX^e siècle) ⁸², les femmes amérindiennes ont souffert d'une déclinaison séculière de leur influence au sein de leurs communautés à cause du fait que les femmes métisses remplaçaient les femmes autochtones comme conjointes des hommes blancs. Plus tard, spécifiquement au Québec, les femmes métisses ont été vues comme moins proches des Blancs que des Autochtones. C'est au moment où les unions autochtone/français avaient créé un sens d'identité politique métis distinct que les intermariages ont été supplantés par des mariages entre Blancs : au Québec « les filles du roi » étaient importées de France pour se marier avec les colons masculins. Le statut des femmes autochtones a diminué donc fortement à travers les choix du mariage et de la prostitution et, par ailleurs, elles sont devenues plus facilement victimes de la violence sexuelle.

Une autre influence forte sur les femmes aussi bien que sur les hommes autochtones était le système des écoles résidentielles. ⁸³ Les écoles résidentielles avaient pour but d'effacer tout sens d'être autochtone chez l'enfant. Dans ces écoles, les enfants étaient détachés de la culture autochtone et imprégnés d'un sentiment d'infériorité. Les enfants y étaient forcés d'adopter les coutumes et la pensée blanches et d'apprendre les langues coloniales. Le rôle de cette éducation pour les filles indiennes était d'instaurer les normes patriarcales dans les communautés autochtones pour que les femmes perdent leurs rôles de *leadership* dans ces sociétés. Par conséquent, les filles dans les écoles résidentielles étaient également vues comme sexuellement inférieures et elles étaient souvent victimes d'abus sexuel par les prêtres. ⁸⁴ A cet égard, d'anciens étudiants témoignent que certaines écoles avaient des cimetières non marqués pour les bébés tués des filles autochtones qui avaient été violées par les prêtres ou d'autres fonctionnaires de l'église. ⁸⁵ La tentative de dissimulation du viol des filles par les prêtres dans les écoles résidentielles n'est pas la seule raison pour le meurtre de ces bébés. C'était également un moyen d'empêcher la reproduction autochtone. ⁸⁶

⁸¹ Stasilius et Jhappan, *op. cit.* 102.

⁸² La traite des fourrures existait bien avant l'arrivée des Européens en Amérique du Nord. A partir du XVI^e siècle, les colons français ont été les premiers à s'impliquer dans la traite des fourrures : ils échangeaient des armes à feu, des outils en métal et, plus tard, de l'alcool, contre les fourrures qui étaient populaires en Europe. Les colons britanniques (et hollandais) ont fondé les premiers postes de traite de fourrure au XVII^e siècle. La traite des fourrures (aussi bien dans l'espace francophone qu'anglophone) a continué jusqu'au XIX^e siècle. (Stasilius et Jhappan. *op. cit.* pp. 101-104).

⁸³ Les écoles résidentielles ont existé des années 1820 aux années 1990, la dernière ayant fermé ses portes en 1996. Tandis que ce système des pensionnats existait déjà au début du XIX^e siècle, il est devenu plus formalisé avec la Politique de paix de Grant (*Grant's Peace Policy*) en 1869 (aux Etats-Unis) et La loi sur les Indiens en 1876 (au Canada). (Andrea Smith. *op. cit.* pp. 35-55).

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.* p. 40.

⁸⁶ *Ibid.* pp. 40, 79-80.

La reproduction constitue justement la raison pour laquelle la violence coloniale vise les femmes autochtones, comme l'explique Smith, car elles ont la capacité de reproduire les futures générations d'Autochtones. La reproduction mine le succès que la colonisation a eu jusqu'ici : « it is because of a Native American women's sex that she is hunted down and slaughtered, in fact, singled out, because she has the potential through childbirth to ensure the continuance of the people ». ⁸⁷ Le contrôle des capacités reproductives et la destruction des femmes et des enfants autochtones sont nécessaires pour la destruction du peuple. ⁸⁸ Le taux de mortalité des enfants (ainsi que des bébés nés des filles) dans les écoles résidentielles en Amérique du Nord et le nombre élevé de femmes disparues et/ou assassinées au Canada d'aujourd'hui témoignent encore de la violence persistante contre les Autochtones.

La violence (sexuelle) contre les femmes continue d'exister en Amérique du Nord. A ma connaissance, il n'existe pas de recherche qui étudie la violence contre les femmes autochtones dans toute l'Amérique du Nord. Pourtant, plusieurs études ont été menées aux Etats-Unis et au Canada et les résultats sont comparables. De nos jours, les femmes autochtones aux Etats-Unis sont plus souvent victimes de violence sexuelle que les femmes de n'importe quelle autre minorité raciale ou ethnique. ⁸⁹ Selon une étude du CDC (*Center for Disease Control and Prevention*) de 2008, 39% des femmes autochtones sont victimes de violence domestique ⁹⁰ ; le département de justice des Etats-Unis indique que les Amérindiennes ont 2,5 fois plus de chances d'être violées ou agressées sexuellement que les femmes aux Etats-Unis en général. ⁹¹ Selon des statistiques du gouvernement canadien (1996) les femmes autochtones de 25 à 44 ans (qui portent le statut d'Indien selon La loi sur les Indiens) sont 5 fois plus susceptibles que d'autres femmes du même âge de mourir à cause de violence. ⁹² De plus, 70% de tous les crimes violents – et 90% des attaques sexuelles – rapportés ont été infligés par des non-Autochtones. ⁹³

Cet aperçu de la violence contre les femmes autochtones est loin d'être exhaustif, mais fournit le cadre nécessaire pour comprendre les manifestations et les représentations de cette violence dans la poésie autochtone féminine contemporaine de l'Amérique du Nord.

⁸⁷ Ines Hernandez-Avila, cité dans: *Ibid.* p. 79.

⁸⁸ David Stannard, dans: *Ibid.* p. 79.

⁸⁹ Futures Without Violence, « The Facts on Violence Against American Indian/Native Alaskan Women », <https://www.futureswithoutviolence.org/>.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

2.2 Les expériences individuelles et collectives

Dans le poème « Dare », Chrystos évoque les histoires d'inceste de son amante : « She gave me the story of her incest, the story of her confusion ».⁹⁴ Dans la poésie à l'étude, les écrivaines autochtones offrent au lecteur des histoires semblables. Malgré les origines différentes des auteures, leurs histoires se ressemblent beaucoup. Dans tous les recueils, nous (re)trouvons des références au viol des femmes autochtones, autant celui du passé que celui d'aujourd'hui, comme nous allons le voir dans la suite.

La poésie devient une « escape route »⁹⁵ et un moyen de survie. Vassiliou écrit justement : « Écrire. / mon âme / mes états d'âme / mes craintes / mes déboires / écrire pour moi / pour d'autres / les mal pris de la vie / qui vivent sans sourire (...) / me dire / et dire aussi les autres / écrire pour moi / écrire pour d'autres / Ecrire ».⁹⁶ La répétition du mot « écrire » et l'asyndète dans « écrire pour moi / pour d'autres » soulignent qu'il s'agit d'écrire pour l'autre : d'abord, afin de donner les histoires au lecteur et, ensuite, dans le but de donner une voix à ceux qui n'en ont pas. De plus, à travers le passage du « je » aux autres (dans « me dire / et dire aussi les autres »), elle suggère qu'il s'agit autant d'écrire elle-même qu'autrui. Ce passage souligne justement le fait que l'écriture devient un moyen à travers lequel l'identité autochtone individuelle et collective se formule. Mieux encore, Vassiliou suggère que la poésie est le futur en écrivant « écriture / mon futur / pour surgir / pour construire / pour dire / pour me dire / pour nous dire ».⁹⁷ L'anaphore souligne en même temps le besoin de pouvoir parler (rappelons-nous que les voix autochtones ont longtemps été tues) ainsi que la nécessité et la volonté de formuler une identité autochtone. La poésie constitue donc un lieu où les histoires de violence sont exprimées, partagées et, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants, surmontées. Ces vers, notamment les trois derniers où les pronoms personnels changent, annoncent également que ces histoires sont autant individuelles que collectives. Dans la prochaine partie, j'entame une réflexion sur les représentations individuelles et la nature collective de la violence sexuelle dans la poésie autochtone féminine.

2.2.1 Les mains moites et étranges/étrangères

Plusieurs auteures (notamment Fontaine et Akiwenzie-Damm) emploient le symbolisme des mains d'autrui pour traiter des expériences individuelles de viol et de violence. Fontaine, par

⁹⁴ Chrystos. *In her I am*. Vancouver : Press Gang Publishers, 1993, p. 26.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Mélina Vassiliou. *Fou, floue, fléau*. Sept-Îles : Institut culturel éducatif montagnais, 2008, p. 65.

⁹⁷ *Ibid.* p. 64.

exemple, écrit : « le prêtre a caché sa main droite / sous ma jupe blanche / première communion ». ⁹⁸ L'enjambement du premier vers évoque l'image innocente d'une personne qui cache sa main derrière son dos avec une surprise. Cette image innocente disparaît quand, en tant que lecteur, on se rend compte que le prêtre vole, au contraire, l'innocence de la fille (évoquée par l'adjectif « blanche » symbolisant la virginité) par ce viol. Dans le troisième vers, l'absence de verbe présente le groupe nominal « première communion » comme un constat. Plus que d'être un « simple » constat et un indice de l'âge jeune de la fille, ce vers comporte toute une connotation : à travers un ton raide et ironique, Fontaine pose la première communion autant comme consécration à l'eucharistie que comme introduction au péché et à la réalité autochtone dès le plus jeune âge. La première communion, cet acte du viol, devient le passage à l'âge adulte et l'initiation à la société contemporaine.

Akiwenzie-Damm, quant à elle, présente également les mains étranges : « i know / the feel of strange hands touching my body / the struggle / to be free / the longing / to go where i want to go ». ⁹⁹ Les enjambements soulignent justement que ces mains étranges l'enferment et l'empêchent d'être libre. Le champ lexical du désir (« longing » et « want ») est un premier indice qui permet d'associer ces mains restrictives au viol. L'emploi du mot « strange » est d'autant plus significatif ici qu'il peut désigner autant les mains étranges (il s'agit là des mains de quelqu'un qu'elle ne connaît pas) et étrangères (symbolisant les mains des colonisateurs). De cette manière, un lien est suggéré entre le viol des femmes autochtones de l'époque coloniale et la violence sexuelle contre les Amérindiennes d'aujourd'hui.

Dans un autre poème de Fontaine, les mains symbolisant le viol des femmes autochtones introduisent l'idée que la frontière entre le désir et le désespoir peut être mince : « je me souviens / la tourbe mains moites / soumises au désespoir / au désir (...) / tu te dis sauvage / tu t'insinues en ma chair dedans ». ¹⁰⁰ Ce passage souligne l'inscription du viol dans le corps par le champ lexical de l'entrée (« insinuer », « en », « dedans »). Les mains moites introduisent cet acte d'insinuation. Comme l'identité de la personne qui a les mains moites n'est pas tout à fait clair, deux interprétations possibles s'imposent. D'un côté, il se peut que Fontaine renvoie en même temps aux mains humides du violeur à cause des fluides corporels et à cause de l'interdit, qu'aux mains moites de peur de la victime. Dans ce cas-là, les mains du violeur sont soumises au désir, tandis que celles de la victime sont soumises au désespoir. Remarquons ici que les mains de la victime sont humides car elles sont plaquées sur la tourbe. De cette manière,

⁹⁸ Natasha Kanapé Fontaine. *Bleuets et abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016, p. 27.

⁹⁹ Kateri Akiwenzie-Damm. *op. cit.* p. 5.

¹⁰⁰ Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* p. 15.

le corps s'inscrit en quelque sorte dans la terre (en laissant une empreinte des mains dans la tourbe) comme nous allons le voir à plusieurs reprises. De l'autre côté, il est possible qu'il s'agisse uniquement des mains de la femme. Dans ce cas-ci, les mains sont moites à cause de la peur du viol et parce qu'elle se souvient (ce qui transparait dans le premier vers « je me souviens ») du plaisir sexuel féminin que l'intimité peut engendrer s'il n'est pas un viol. Il me semble que les deux interprétations se justifient ; dans les deux cas, les mains moites figurent comme frontière (renforcée par l'enjambement) entre le désespoir et le désir. Cette ambiguïté de l'interprétation des mains moites et l'évocation de la mémoire du personnage (« je me souviens ») soulignent que l'expérience individuelle peut prendre une valeur générale. Le vers « je me souviens » peut être vu comme un code historique implicite qui renvoie directement à l'Histoire officielle et, avant tout, à un passé vécu. Ce passé vécu connaît deux côtés comme l'illustre la double interprétation des mains moites en évoquant en même temps l'expérience du violeur et celle de la femme autochtone. Ces deux expériences et la mémoire de celles-ci ne s'excluent pas l'une et l'autre ; il s'agit de la mémoire multidirectionnelle¹⁰¹ plutôt que des mémoires compétitives. La double interprétation que suscite le poème témoigne justement de cette coexistence de différentes mémoires d'un même événement. J'aurai l'occasion de revenir ci-dessous sur la mémoire multidirectionnelle ainsi que sur la valeur générale qui émerge des expériences individuelles.

2.2.2 Le Québec : constitution, justice et christianisme

Dans les citations ci-dessus, on a affaire à des expériences plutôt individuelles. Le fait que ces vers sont souvent détachés du reste du poème par une ligne blanche suggère, en effet, qu'il s'agit d'un événement isolé. L'esprit personnel est encore souligné par l'emploi des pronoms personnels et des pronoms possessifs à la première personne du singulier dans ces poèmes (« je » et « ma » en français et « i » et « my » en anglais).

Comme je viens de l'annoncer ci-dessus, ces cas individuels représentent parfois également la nature commune du viol (à travers la mémoire multidirectionnelle et la valeur générale attribuée au code historique implicite). Ceci se révèle encore plus clairement quand Fontaine écrit :

¹⁰¹ Michael Rothberg introduit et développe la notion de la mémoire multidirectionnelle selon laquelle deux mémoires différentes (et parfois même contradictoires) ne sont pas compétitives, mais existent en même temps et s'influencent mutuellement. (Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009).

Ici / je me souviens / mémoire trainée dans le sable / hanche brisée par les rocs / ongles cassés / marteler le sol / essuyer les larmes de ma mère / les hurlements de ma sœur / sous les griffes de l'orage / je me souviens / d'avoir été déshonorée (...) Je me souviens / corps brisé sous les urines / hanche-rivage / qui dort / entre chiens et loups / Je me souviens / nausées / fœtus avortés / bébés morts nés / enfants orphelins / que l'on enterrât / par la Constitution / saules pleureurs / sans voix.¹⁰²

La nature individuelle et collective transparait clairement dans ce poème. L'individu (évoqué par les pronoms personnels « je » et les pronoms possessifs « ma ») se souvient de sa sœur et de sa mère, deux autres individus proches d'elle. De plus, en parlant de la sœur et de la mère, Fontaine propose également le passage aux différentes générations : à travers la « mémoire trainée dans le sable » Fontaine lie les douleurs des différentes générations en « essuy[ant] les larmes de [l]a mère » et « les hurlements de [l]a sœur ». Les noms communs au pluriel dans l'énumération des « fœtus avortés / bébés morts nés / enfants orphelins » soulignent encore la nature collective de l'expérience du personnage et des femmes autochtones. Le champ lexical de « mutilation » (« hanche brisée », « ongles cassés », « marteler le sol » et « corps brisé ») témoigne du passé violent que plusieurs générations de femmes autochtones ont subi. La mutilation des femmes est inscrite dans l'ici et le maintenant en liant le corps au territoire dont témoignent les vers comme « hanche-rivage » et « hanche brisée par les rocs ».

Fontaine inscrit ce poème (et tout son recueil d'ailleurs) dans l'espace spécifique du Québec en le commençant par l'adverbe « ici » et à travers la répétition de « je me souviens », la devise du Québec qui apparaît tout au long du poème (et du recueil d'ailleurs), ainsi qu'à travers l'évocation de la Constitution. A travers la référence à la Constitution et la répétition de la devise du Québec, elle indique la situation particulière dans cette région. Le Québec a refusé de consentir à l'adoption de la loi constitutionnelle de 1982, qui est la dernière modification de la constitution canadienne. Ainsi, elle renvoie au statut des Autochtones au Québec qui diffère de celui dans l'espace anglophone de l'Amérique du Nord à cause de la double colonisation qui caractérise l'histoire du Québec. Simon Harel souligne justement que la littérature autochtone francophone

veut, à raison, se distinguer de la littérature québécoise. Elle cherche sa propre voix et, en même temps les ponts sont là, entre deux camps qui sont sous le signe de la minorisation – le Québec francophone dans un monde anglophone, les Premières Nation entre l'enclume et le marteau. Oui, l'enclume et le marteau, car le Québec francophone, même s'il fut victime, est aussi le dominant par rapport aux Autochtones.¹⁰³

¹⁰² Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* p. 62.

¹⁰³ Simon Harel. *op. cit.* pp. 20-21. Simon Harel, dans le livre *Place aux littératures autochtones*, note que la littérature amérindienne anglophone est bien établie, tandis que la littérature autochtone francophone n'est pas tout

Fontaine souligne justement cette domination du Québec en suggérant que la Constitution a quand même un gros impact sur les communautés autochtones, même si elle n'est pas officiellement reconnue, car c'est la Constitution qui enterre les « fœtus avortés / bébés morts nés / enfants orphelins ». Tandis qu'on voit reflété l'empêchement de reproduction et l'extermination des Autochtones dans « fœtus avortés / bébés morts nés », les « enfants orphelins » démontrent la survie de la nouvelle génération la plus récente. Même si Fontaine fait référence à l'Histoire officielle à travers la répétition de « je me souviens » et la référence à la Constitution, la plupart de ce poème (et le poème cité ci-dessus) est orientée vers la mémoire du groupe à travers un code historique implicite : les noms communs de l'énumération, le champ lexical de la mutilation et l'évocation de plusieurs générations réfèrent à l'histoire sans pour autant déterminer un espace-temps précis – le Québec reste un espace-temps assez grand et les femmes autochtones des communautés différentes peuvent s'y reconnaître. Ici, le passé est donc évoqué du point de vue de celui qui l'a – ou de ceux qui l'ont – vécu et non pas par un historien détaché du passé. Cette stratégie de référence oblique à l'Histoire démontre justement que la poésie est en marge du discours historique (officiel) et est, par conséquent, le moyen par excellence de dénoncer cette histoire coloniale (comme nous le voyons dans ce chapitre) et de la surmonter (comme nous allons le voir dans les chapitres suivants).

Dans le poème « Artifices », Vassiliou souligne également la nature collective de la réalité des femmes :

Artifices / plein de feux d'artifices / après l'office // on se donne des kiss / pour être plus complices // on se remplit de malice / pour un supplice // voilà un vice / qui semble un service / accompli par la police / comme pour rendre justice // on jure *câlisse* ! / on voit des varices / sur ses grosses cuisses // puis fleurissent / leurs mille et un caprices / pour miss qui pisse / dans la coulisse / de son supplice / gentleman qui hisse / illusionniste / ne pense qu'à ses cheveux lisses // pour qu'ils accomplissent leur désir compulsif // il faut qu'ils jouissent / sans que ça finisse / pour que pourrissent / leurs délices // et qu'on en finisse ! ¹⁰⁴

A travers le champ lexical du christianisme (« office », « supplice ») et de la justice (« service », « police », « justice ») Vassiliou inscrit sa poésie dans la société occidentale contemporaine. Par contre, le champ lexical de la justice contraste avec le champ lexical de la

à fait acceptée dans l'espace québécois (son livre traite justement de la place qu'elle y prend aujourd'hui et qu'elle pourrait y prendre). Harel conclut son livre en disant que la place des littératures autochtones n'exclut pas l'existence de la littérature québécoise (notamment celle du néoterroirisme).

¹⁰⁴ Mélina Vassiliou. *op. cit.* p. 12.

criminalité (« malice », « complices », « vice »). De cette manière, il est clair que les « kiss » (remarquons l'emploi de l'anglais) sont « des artifices / après l'office ». L'emploi du pronom personnel « on » tout au long du poème contribue à créer une impression de distance et souligne alors la superficialité de ces « kiss ». L'effet de distance créé par l'emploi du pronom personnel « on », la récurrence des mots anglais soulignant le ton ironique ainsi que la répétition obsessionnelle du son [is], en plus de souligner la domination masculine, renforcent également l'idée que cette expérience peut être vécue par n'importe quelle femme dans n'importe quelle communauté. La description de l'homme dans les derniers vers suggère la dichotomie homme/femme hiérarchisée, l'homme étant le plus important. Il ne s'agit que « d'accomplir / leur désir compulsif » (notons l'emploi du pronom possessif en deuxième personne, qui souligne, quant à lui, la dichotomie soi/autre). La femme semble n'y avoir aucune signification, aucun rôle, ce qui est encore souligné par l'absence totale du corps féminin et du plaisir sexuel féminin tout au long du poème. Le point d'exclamation à la fin du poème souligne le propos de Vassiliou qui de cette manière appelle à en finir avec cette dichotomie hiérarchisée qui pose la femme comme inférieure et privée de sens érotique.

Bref, Vassiliou, Akiwenzie-Damm et Fontaine décrivent autant des expériences individuelles du viol, à travers toute la symbolique autour des mains étranges/étrangères, aussi bien que sa nature commune à travers l'inscription dans le territoire québécois (Fontaine) ou encore en proposant un discours sur la justice dans la société contemporaine (Vassiliou). Le viol décrit dans les poèmes s'inscrit parfois dans la région québécoise spécifique, mais le plus souvent, les poèmes soulignent l'expérience partagée par les femmes. Même si, à certains moments, on peut dégager une plainte contre les hommes par les femmes (notamment dans « Artifices »), on a également, et avant tout, affaire à une dénonciation de l'esprit colonial, comme nous allons le voir dans la suite. A ce propos, Chrystos souligne : « The fact remains that men are still far more responsible, overwhelmingly so, for sexual violence against women, than women are (...) I'm also clear that my real enemies are colonization, warfare, exploitation, racism & greed ».¹⁰⁵

2.3 L'héritage européen : un quotidien artificiel

L'histoire de la violence sexuelle coloniale a résulté dans un mode de vie vidé de sens sexuel. Vassiliou évoque justement cette vie artificielle. Le titre de la première partie de son recueil, « Artifices », annonce cette inauthenticité. Ainsi, si elle renvoyait à la structure

¹⁰⁵ Chrystos. *op. cit.* pp. 79-80.

hétéropatriarcale dans le poème « Artifices » (cité ci-dessus), Vassiliou renvoie à la qualité de vie telle qu'elle est vécue sous l'influence européenne dans le poème « Chaussures manipulées » :

tu as trébuché / dans des chaussures empruntées / dans des chaussures manipulées / pour des faussetés bien jouées / pour des personnes intéressées / jeux de miroirs / dérisoires (...) / jeux de façades / où on s'évade / en cascades.¹⁰⁶

L'insistance sur le jeu (« jouées », « jeux » (2x)) démontre que les Autochtones sont soumis aux jeux des Européens, qu'ils sont manipulés à jouer à l'européenne. A cet égard, le champ lexical du reflet (« miroirs », « façades », « faussetés bien jouées ») le souligne encore. On y voit reflétée une forme de « *mimicry* » coloniale, qui a été désignée par Homi Bhabha comme « the desire for a reformed, recognizable Other, as a *subject of a difference that is almost the same, but not quite* ». ¹⁰⁷ Bhabha explique justement que le sujet colonisé ne peut s'assimiler complètement au colonisateur, car dans ce cas-ci il n'y aurait plus de colonisation (ce que j'ai évoqué brièvement dans le premier chapitre). Alors pour garder la société dominante coloniale en place, il est nécessaire que le colonisé participe à cette ambivalence du « *mimicry* » qui consiste, d'un côté, à l'imitation par le colonisé de la société dominante, et de l'autre, en l'assimilation partielle. Dans le poème de Vassiliou, cette ambivalence est également présente. L'imitation du colonisateur par les colonisés est évoquée par les champs lexicaux du jeu et du reflet, comme je viens de l'évoquer ; l'assimilation partielle est évoquée par le premier vers « tu as trébuché » qui annonce dès le début que ce jeu, ou encore cette mise en scène, est voué à l'échec. L'assimilation partielle, partie importante du processus de colonisation, est soulignée encore dans les vers qui suivent. Les chaussures – à l'exception des mocassins – ne font pas partie des habits autochtones traditionnels, mais ont été importés par les colonisateurs.¹⁰⁸ La rime de « empruntées » et « manipulées » souligne justement l'influence coloniale autant que sa force de contrôle et de manipulation qui garde les Autochtones dans un état d'assimilation partielle.

¹⁰⁶ Mélina Vassiliou. *op. cit.* p. 13.

¹⁰⁷ Homi Bhabha, « Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse », *October* 28, 1984, p.126. (Italiques dans l'original).

¹⁰⁸ Vassiliou n'est pas la seule à évoquer les chaussures pour démontrer et dénoncer l'influence européenne. Le titre du premier recueil de Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, titre qui est également un proverbe, indique justement qu'en tant que non-Autochtone on n'a pas le droit d'entrer simplement dans une communauté autochtone en imposant son propre mode de vie. Ce recueil (et son œuvre complète d'ailleurs) dénonce, en effet, cette attitude coloniale. (Natasha Kanapé Fontaine. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012).

Dans un poème intitulé « Brush & Braid My Hair », Chrystos évoque également cette influence européenne et l'échec de l'assimilation. Au lieu d'employer la symbolique des chaussures, elle renvoie aux pieds du personnage : « drown the sound of my feet running / from a world whose hatred I cannot comprehend ». ¹⁰⁹ Le son de ses pieds qui courent est personnifié par le verbe « noyer » qui, généralement, ne s'emploie qu'en combinaison avec un nom commun animé. Tout comme « trébucher » chez Vassiliou, « noyer » chez Chrystos suggère l'échec d'assimilation qui est encore renforcé par son incompréhension de la haine du monde.

Vassiliou et Chrystos démontrent toutes les deux l'échec de l'assimilation partielle des Autochtones (ou faut-il dire le succès si l'on se place du côté du pouvoir ?). Le quotidien artificiel (qu'on a déjà vu ci-dessus) est mis en scène par les auteures et est souligné par le manque de tendresse qui revient dans la poésie de ces deux écrivaines. Chrystos, par exemple, écrit : « too dangerous for you to feel / how deep my need for tenderness / that none of us / who were given none / know how to give ». ¹¹⁰ A travers les changements de pronoms personnels (you, my, us), Chrystos met en scène autant la relation entre deux individus (« you » et « my ») pour qui l'émotion (évoquée par « feel ») sera essentielle dans leur contact que l'expérience collective du manque de tendresse (soulignée par les négations et le pronom « us »).

Vassiliou insiste également sur ce manque de tendresse quand elle écrit :

Identité et authenticité / ont été flouées / dans des valeurs mal inculquées / et mal semées // générations / avides de fortes sensations / de révolte / de baisers sans protection / de lendemains faciles / d'adieux sans effusion / de géniteurs sans nom / sans revendication (...) / femmes sans instruction / productions de l'illusion facile / sex, drugs and rock'n'roll / punishment / accumulation d'érections d'avortons / tout gratuit / sexe sans respect / fluide lubrifié / pénétration sans sensation / pour combler la frustration / et merde / à la répétition / sans réflexion. ¹¹¹

La répétition de « sans » (huit fois) souligne justement le vide du quotidien et l'absence de tendresse lors des rapports sexuels. A cela s'ajoutent les expressions comme « avides de fortes sensations (...) / de baisers sans protection / de lendemains faciles / d'adieux sans effusion » et des « accumulation d'érections » qui sont toutes liées par l'assonance et la rime. Les relations sont alors purement sexuelles et, en plus, manquent même de plaisir ou de jouissance. Le cliché américain « sex drug and rock'n'roll », qui est souvent vu comme idéal de liberté à atteindre,

¹⁰⁹ Chrystos, « Brush & Braid my hair », dans : Akiwenzie-Damm, Kateri (éd.). *Without Reservation*. Neyaashiinigmiing: Kagedonce Press, 2003, p. 93.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 93.

¹¹¹ Mélina Vassiliou. *op. cit.* p. 26.

contraste avec l' « accumulation d'érections d'avortons » et au « sexe sans respect ». La juxtaposition des noms communs « érections d'avortons » suggère, à cet égard, qu'il ne s'agit plus de cas spécifiques, mais d'un état de choses : l'engourdissement de la frustration et de la « répétition / sans réflexion » a été intégré et normalisé dans la société autochtone contemporaine. L'identité et l'authenticité autochtones ont alors été flouées. Vassiliou dénonce cet état de choses à travers l'emploi de la malédiction « merde »¹¹² et en constatant au début du poème que ces valeurs sont « mal inculqué[e]s » et « mal semé[e]s », renvoyant ainsi à la pensée coloniale selon laquelle les rapports sexuels ne sont rien d'autre que la domination masculine – domination qu'elle évoque également dans ses autres poèmes, comme nous l'avons vu.

La superficialité des rapports sexuels est également évoquée par Gail Tremblay qui affirme justement que les rapports sexuels ne peuvent combler le vide : « no taste or touch or intimate / explosion between my legs could fill / the empty well of my being. I stare / into space and shiver before the hollow / throats of thousands starving on an earth / parched by too much pillaging ».¹¹³ Le champ lexical de l'espace (« space », « hollow »), ainsi que le contre-rejet (« I stare ») et l'enjambement renforcent le sens du vide et de l'éternité. Le contre-rejet insiste sur le sens du vide, et, de plus, souligne l'affirmation de l'individu. La suite du poème constitue un discours idéologique sous forme poétique : « So many of those / that nurture the land are hunted, rounded up, / punished for daring to remember how to love, / how to maintain ancient relationships / between themselves and other beings who allow / community to live in balance ».¹¹⁴ Tandis qu'au début du poème, Tremblay suggère que les attouchements intimes ne peuvent pas combler le vide qu'elle ressent, la suite exprime le contraire. L'asyndète et l'enjambement entre « savoir aimer » et « conserver les relations anciennes » soulignent que les deux aspects sont égaux et tous les deux nécessaires pour vivre en équilibre. On y remarque aussi l'importance de la mémoire (évoquée par l'indicatif (« to remember »)). A cet égard, il est important de noter que les Autochtones sont punis pour simplement se souvenir de l'érotisme (dans son sens large). Elle présente l'amour et l'érotisme alors comme moyen d'obtenir la souveraineté collective. Cette souveraineté collective est d'autant plus reflétée par le vers

¹¹² Notons ici que, dans la publication bilingue de ce poème dans le recueil *Langues de notre terre*, le dernier vers « et merde / à la répétition / sans réflexion » a été traduit comme « well screw you / repetition / without reflexion as guide » (p. 29. Italiques ajoutés). La connotation sexuelle de « screw » renforce encore plus la dénonciation de ce quotidien artificiel. On pourrait dire qu'à travers l'édition bilingue, le poème – et la littérature autochtone – sortent du joug qui leur est imposé s'ils n'apparaissent que dans une seule langue dominante. Ceci renvoie à une idée de communauté linguistique où les langues se complètent les uns les autres. Cette idée reste à être élaborée.

¹¹³ Gail Tremblay, « Unraveling Cruelty », dans : Kateri Akiwenzie-Damm. *op. cit.* p. 94.

¹¹⁴ *Ibid.*

« between themselves and other beings ». Ce vers suggère que la vie communautaire ne se crée pas seulement par les Autochtones, mais aussi par d'autres êtres (humains et non-humains). De cette manière, on y voit reflété la multidirectionnalité : l'existence du discours et de la mémoire d'un groupe n'exclut pas ceux d'un autre. En fait, une vie (communautaire) équilibrée se crée justement dans/à travers la coexistence et l'entraide. L'énumération (« hunted / rounded up / punished ») souligne que l'autre essaie encore de réprimer l'amour et de garder la structure sociale coloniale en place.

Tremblay aborde donc prudemment l'identité et l'authenticité autochtones qui sont de nouveau affirmées. Il en va de même pour plusieurs autres poètes. Vassiliou, à travers la répétition des vers courts comme « Mais comment ? »¹¹⁵ souligne la nécessité et l'urgence de dénoncer le discours colonial et la réalité vidée de sens et de s'affirmer en tant que femme autochtone. Vassiliou propose de « devenir terreur / dans [leur] propre secteur »¹¹⁶ ; c'est-à-dire que l'intimité et l'érotisme sont le moyen par excellence pour arriver à un meilleur futur aussi bien pour les femmes que pour les hommes autochtones.

C'est sous la forme d'une question que Vassiliou développe une réflexion et donne sa réponse : « Comment mettre un terme / comment regagner la sagesse (...) / Mais comment ? // Comment / faire de l'amour et de la paix / des militants combattants ? ».¹¹⁷ Afin de faire plus que dénoncer, il faudra « faire de l'amour », permettre l'intimité et l'érotisme féminin de fleurir, et « faire de la paix », ce qui demande une attitude active et militante ; il faudra transformer l'amour et la paix en militants. Il ne s'agit donc pas simplement de se réconcilier (faire la paix), mais de construire la paix, de la créer et de l'imaginer à travers la poésie. La paix, la souveraineté et la décolonisation ne sont pas un simple état à atteindre, mais des choses qui se font et s'articulent continuellement ; « ainsi, le cheminement vers une autre réalité ».¹¹⁸

Cette autre réalité s'articulera à partir de la revendication de l'érotisme féminin. Les poèmes étudiés dans ce chapitre dénoncent tous le rôle de l'État et de la colonisation à travers l'érotisme : Fontaine, en inscrivant sa poésie explicitement dans l'espace québécois, ainsi évoquant sa situation particulière, démontre la valeur générale des expériences individuelles ; les poèmes de Vassiliou et de Chrystos témoignent de l'assimilation qui est vouée à l'échec dans le quotidien artificiel. Ce chapitre a permis d'amorcer l'idée que la poésie se trouve en

¹¹⁵ Mélina Vassiliou. *op. cit.* p. 15, 19.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 20.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 15.

¹¹⁸ Maya Mollen-Depuis, « Agonie au son de Cris Derksen », dans : Susan Ouriou (ed.) et Christelle Morelli (trad.), *Languages of our land/Langues de notre terre. Indigenous Poems and Stories from Québec / Poème et récits autochtones du Québec*. Banff : Banff Centre Press, 2014, p. 147.

marge du discours officiel et permet donc d'autant mieux de le dénoncer. J'élaborerai cette idée dans le chapitre suivant qui a pour but d'examiner l'affirmation de l'érotisme autochtone féminin comme une prochaine étape dans l'érotique souveraine.

3. Affirmation : l'érotisme comme reproduction, plaisir individuel et langue universelle

Si le chapitre précédent s'est articulé autour de la dénonciation qui peut être vue comme un premier pas vers une érotique souveraine, ce chapitre vise à explorer l'affirmation comme deuxième pas. Dans un premier temps, ce chapitre traite de la libération du corps de la femme autochtone (à travers l'analyse d'une esthétique du corps autour de la reproduction et de l'affirmation des besoins sexuels) afin de démontrer le passage de la survie à la survivance des Autochtones. Cette dimension physique est fortement liée à la dimension mythologique qui se révèle à travers une analyse de mythes cosmogoniques autochtones. A travers l'exploration de ces deux dimensions – physique et mythologique – ce chapitre démontrera de quelle manière la langue du corps et l'érotisme contribuent à la souveraineté individuelle et nationale.

3.1 Le double objectif de l'érotisme : du besoin collectif à l'affirmation individuelle

La quête identitaire (autant individuelle que collective) se trouve au cœur du recueil de Vassiliou : « mon âme en quête / à la recherche de mon identité // pour être authentique / pour être la femme que je suis ». ¹¹⁹ L'identité individuelle transparait dans l'emploi des adjectifs possessifs (« mon », « ma ») et la proposition « que je suis ». Dans ces quatre premiers vers du poème, on remarque le paradoxe entre le processus de vouloir trouver son identité et l'état déjà atteint de son identité féminine. Ce paradoxe est également souligné par le titre du poème « Quête | Identité » dans lequel la barre juxtapose justement la recherche et l'identité établie. Le poème continue : « mes traditions / mon cri intérieur / veulent boire aux racines 'innues' ». ¹²⁰ La mise entre guillemets de « innues » suggère que l'authenticité et l'identité innues sont mises en question. Pourtant, c'est justement à travers ce questionnement continu que son identité s'articule, que l'affirmation de soi se formule continuellement. Dans ce poème, il est donc question d'une quête individuelle à partir des racines dans la collectivité, notamment dans la collectivité féminine, ce qui est souligné par le vers « pour être la femme que je suis ». Cette quête est intrinsèquement liée à la revendication du corps féminin et l'érotisme, comme je vais le démontrer dans ce qui suit.

¹¹⁹ Méлина Vassiliou. *op. cit.* p. 40.

¹²⁰ *Ibid.*

3.1.1 La reproduction et la continuation de l'existence des peuples autochtones

Il est vrai que la quête identitaire chez Vassiliou s'articule davantage autour de l'écriture comme moyen d'expression pour dénoncer le passé colonial violent et pour faire face au quotidien artificiel qui en est le résultat, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Pourtant, on remarque aussi l'importance de la libération du corps. Dans un long poème, « 26 mai 2004 », Vassiliou parle du respect de son corps qui est nécessaire pour « pardonner doucement [s]a violence » et pour « [s]e réconcilier avec l'humain dysfonctionnel qu' [elle a] pu être ». ¹²¹ A travers l'énumération de courtes questions consacrées chacune à une partie spécifique du corps, Vassiliou démontre la nécessité du respect qu'elle doit à son corps :

(...) Terre Mère, et toi, Père Ciel Manitou, la flamme en moi / ne s'éteindra jamais plus. / Mère Terre, Père Ciel Protecteur, je vous confie ma vie / et le sentier de ce petit être, votre enfant, Jérémy. (...) / Le respect de mon corps. Mes yeux ? leur donner la beauté de la vie. / Mon nez ? respirer l'air pur et ne pas le polluer / avec des substances toxiques. / Ma bouche ? goûter de la nourriture saine. / Mes mains ? exploiter tous les potentiels qu'elles possèdent / pour qu'elles me fassent connaître mes talents cachés. / Mes jambes ? les faire marcher sur le sentier qui m'est destiné / en suivant la piste menant au bonheur. / Mon cœur ? lui être reconnaissante et le remercier / pour chaque ...boum...boum...boum. / Mon ventre ? je lui en dois toute une : il m'a donné Jérémy. / Me ré-apprivoiser. ¹²²

Le champ lexical de la pureté/santé (« l'air pur », « la beauté de la vie », « la nourriture saine ») démontre d'un côté qu'il faut bien soigner son corps, et, de l'autre, il dénonce la pollution du monde que produit son corps (en évoquant les substances toxiques). Le parallélisme et la gradation ascendante des vers soulignent la relation entre donner et recevoir. Le corps reçoit les besoins primaires offerts par l'individu pour ensuite donner les « talents cachés », « le bonheur » et la vie (souligné par « boum boum boum » et la naissance d'un fils). Cette gradation ascendante démontre la spécificité du corps féminin de pouvoir donner la vie, aspect qui revient à plusieurs reprises. A travers l'apostrophe (« Terre mère, et toi, Père Ciel Manitou (...) Mère Terre, Père Ciel Protecteur ») Vassiliou inscrit ce poème dans la réalité autochtone. De cette manière, le pouvoir de donner vie n'est pas seulement un simple aspect biologique du corps des femmes ou une norme de la société, mais il témoigne aussi de l'importance de la survie des Autochtones qui est assurée par ce pouvoir reproductif.

De la même manière, dans « Il était une fois », Vassiliou souligne, sous forme d'un conte biblique, justement la reproduction :

¹²¹ *Ibid.* p. 34.

¹²² *Ibid.* p. 34.

Au bout de quelque temps, Il eut une idée, une sorte d'illumination : ils auraient deux jambes, deux bras, un corps, des yeux, dix doigts, un sexe pour se reproduire... et une tête. Il esquissa plusieurs croquis et finit par dessiner l'homme et la femme. Il les baptisa « LES ENFANTS ». Il était plutôt content. Et Il se dit qu'ils accompagneraient, sur terre, les animaux qu'il avait déjà créés des lustres auparavant. Il leur expliqua que la Mère Terre serait désormais leur lieu de vie. Mais qu'Il resterait toujours leur protecteur. Et Il les sépara et les envoya dans quatre directions : l'Est, L'Ouest, le Sud et le Nord. Les anges étaient tout éblouis, tout émerveillés et tout impressionnés par le travail du Divin Créateur. Et le Créateur dit aux anges : (...) Vous grandirez. Vous aimerez. Et dans une complicité fantastique, vos sexes s'uniront pour procréer. Et je respecterai vos choix.¹²³

Dans cette réécriture de l'histoire biblique de la création des hommes, Vassiliou pose le sexe comme moyen de reproduction qui assurera l'avenir. L'emploi du futur ainsi que la focalisation interne posent la reproduction comme un fait irréfutable. Il est intéressant de voir que ce conte sur la création de l'homme est, d'un côté, biblique (ce qui est évoqué par le champ lexical du christianisme (« anges », « le Créateur »), l'emploi des majuscules dans le pronom personnel « Il », et la structure qui rappelle celle de la genèse) et, de l'autre, autochtone (ce qui est souligné par l'évocation de la cosmogonie amérindienne à travers « Mère Terre » et les quatre directions (qui évoquent la roue médecine)). De cette manière, ce poème témoigne de la stratégie de la désidentification (Munoz) comme stratégie qui travaille sur et contre le discours dominant (ici donc le christianisme) en le subvertissant de l'intérieur (en réécrivant le récit biblique d'un point de vue autochtone). De plus, ce poème attribue un aspect religieux à la reproduction (qui s'ajoute à l'aspect biologique et sociétal que nous avons dégagé ci-dessus). En outre, Vassiliou réaffirme, à travers l'évocation de la cosmogonie autochtone, la survie des Autochtones par la reproduction. Cette idée est renforcée dans la deuxième partie du poème (intitulé « II ») dans laquelle le discours direct et le futur soulignent l'amour qui se trouvera dans les futures générations : « et l'amour reviendra / reviendra toujours dans les enfants / les vrais militants / des nouveaux combattants ». ¹²⁴ L'adverbe de temps « toujours » témoigne ici de la continuité des futures générations. Notons qu'elle emploie dans ce fragment le même vocabulaire que dans le poème « Déchéance | Méfiance » (voir la fin du deuxième chapitre) qui suggère que l'érotisme devient le militant combattant.

Dans ce conte aux consonances bibliques, on remarque donc que les rapports sexuels ont pour objectif d'assurer la continuation des peuples. Par l'entremêlement de deux discours dits opposés (celui de la bible et celui de la cosmogonie amérindienne), cette réécriture de l'histoire de la création de l'homme subvertit le discours colonial. En insistant sur la reproduction des Autochtones, sur l'existence continue de tous les « *ENFANTS de la terre* »¹²⁵, ce poème met en

¹²³ *Ibid.* pp. 41-43. (Italiques dans l'original).

¹²⁴ *Ibid.* p. 43.

¹²⁵ *Ibid.* p. 41. (Italiques dans l'original).

avant l'idée que les deux discours ne s'excluent pas l'un l'autre ; que l'incommensurabilité est transcendée par le sort commun de tous les hommes. Il ne s'agit pas de s'opposer au discours dominant – ici biblique – (ce que Munoz avait appelé la contre-identification) ni de s'y assimiler complètement, mais plutôt de créer une stratégie qui travaille sur l'idéologie dominante (ici en reprenant l'histoire de la création de l'homme) en la subvertissant de l'intérieur (en parsemant l'histoire biblique de la cosmogonie amérindienne).

3.1.2 L'affirmation des besoins du plaisir sexuel

Réduit au rôle reproductif qui est « étranger » au système non-patriarcal, le corps des femmes est jusqu'ici un instrument de la collectivité. Pourtant, le corps féminin autochtone ne se limite pas à ce rôle. En effet, dans « Affirmations fragiles », Vassiliou souligne l'importance de « l'affirmation de ses besoins », dont le plaisir sexuel :

Affirmation de ses besoins / un pas de plus vers la gloire / autosatisfaction / un pas de plus vers l'indépendance / s'autoplaire s'autoapprécier / se trouver séduisante / pour soi / avant tout // aujourd'hui / j'ai pris la journée / solitude silence douche masturbation bon repas livre / me maquiller me fringuer me crémer (...) me donner le droit / de me lancer des fleurs / alimenter mon égo (...) / tentations / corruptions / jours de rédemption / possibles guérisons / croire à la fin de mes déboires / écrire un jour les bloopers de Mélina la marde / danser cracker se prostituer *pusher raver* consommer / frauder trafiquer voler mendier se saouler se geler renier / car pendant un temps / « vive la *marde* » a été mon slogan.¹²⁶

Dans ce poème, Vassiliou décrit la réalité quotidienne autochtone et la manière dont la femme peut s'affirmer au sein de ce quotidien qui n'est plus artificiel (comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent), mais bien matériel, physique et réel. A travers le français québécois familier (« Mélina la marde », « 'vive la *marde*' a été mon slogan »), Vassiliou inscrit sa poésie dans la société québécoise contemporaine. Au début du poème, les pronoms possessifs à la troisième personne (« ses ») créent une certaine distance ou encore une anonymisation du « je » qui permet de parler de quelque chose de plus collectif. Le mot « indépendance » est significatif à cet égard, car il peut désigner l'indépendance de l'individu et la souveraineté des peuples autochtones.

Par contre, le pronom « je » employé dans la suite inscrit l'individu dans le quotidien collectif présent (souligné par l'adverbe de temps « aujourd'hui »). Ainsi, l'individu sert d'exemple comment atteindre « l'affirmation de ses besoins ». L'autonomie de la femme autochtone est encore marquée par le grand nombre de verbes pronominaux et la répétition du préfix « auto- ». De plus, les enjambements dans « se trouver séduisante / pour soi / avant tout »

¹²⁶ *Ibid.* pp. 32-33.

le soulignent encore. Le plaisir individuel se trouve dans les « petits bonheurs accordés » du quotidien dont fait partie le désir sexuel (évoqué par « masturbation »). En effet, l'énumération et l'asyndète des noms communs soulignent que la masturbation fait tout autant partie du quotidien féminin qu'un bon repas. C'est dans ce quotidien présent que la femme autochtone peut réclamer son corps justement à travers des occupations quotidiennes. L'emploi des verbes actifs comme « j'ai pris » et « me donner le droit » soulignent que cette revendication et cette affirmation sont des processus actifs. De plus, le vocabulaire juridique et politique dans « me donner le droit » relève du discours public dans lequel l'individu s'inscrit (évoqué par le pronom « me »). Ceci réaffirme le double sens de l'« indépendance » évoqué ci-dessus ; il s'agit donc d'une revendication de l'autonomie de l'individu au sein du discours public.

L'analyse de la poésie de Vassiliou démontre donc, d'un côté, que les rapports sexuels servent à assurer la continuation de l'existence des peuples autochtones à travers la reproduction et, de l'autre, que la revendication de l'autonomie du corps féminin contribue également à l'affirmation de la féminité autochtone. De cette manière, la poésie exemplifie, pour reprendre les termes de Vizenor, le passage de la survie (souligné donc par la reproduction qui assure l'existence des peuples autochtones) à la survivance, qui se caractérise plutôt par un sentiment d'identité individuelle et par la singularité (évoqué par l'affirmation de ses besoins).

3.1.3 La femme autochtone comme sujet souverain : corps, terres et mythes

Ce sentiment d'identité individuelle joue aussi un rôle primordial chez Fontaine. Pourtant, cette affirmation s'y articule surtout autour de la terre et du territoire, dont témoigne par exemple l'extrait suivant : « Je suis la femme la terre / d'où l'on a tiré mon nom / mon pubis attend l'avènement / les missionnaires me disaient montagnaise / moi je dis femme-territoire / mes montagnes t'enseigneront l'avenir ». ¹²⁷ Fontaine évoque de nouveau les missionnaires (nous l'avons mentionné aussi dans le chapitre précédent) : à travers le discours indirect (« les missionnaires me disaient montagnaise »), ce poème prive les missionnaires de la parole directe tout en renvoyant au pouvoir de leur parole. L'emploi de « montagnaise » renvoie aux missionnaires francophones qui considéraient – à tort – les Chippewas comme « montagnais ». De plus, l'appellation « montagnaise » est également maladroite parce que « montagnais » désigne les Innus de la montagne et non les Innus de la côte nord dont Fontaine est issue. En même temps, à ce discours indirect s'ajoute le champ lexical de la désignation (« mon nom »,

¹²⁷ Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* p. 20.

« me disaient », « moi je dis ») pour démontrer la prise de parole de la femme autochtone (la « montagnaise »).

En plus de prendre la parole, la femme autochtone se pose comme sujet souverain dans ce poème. L'emploi des verbes démontre le passage du passé (évoqué par l'imparfait) au présent (le présent) et à l'avenir (le futur). L'emploi du pronom personnel « je » et du pronom tonique « moi » renforce l'idée que la femme autochtone se pose comme sujet souverain dans ce présent. Le lien intrinsèque entre la femme autochtone et la terre que Fontaine met en scène transparait clairement dans ce poème et nous rappelle les mains moites dans la tourbe (voir le chapitre précédent). L'asyndète « la femme la terre » et le mot composé « femme-territoire » soulignent justement ce lien fort. A cet égard, il est d'autant plus remarquable que son nom soit tiré de la terre et contredit ainsi l'appellation par les missionnaires.

On voit également ici l'érotisme qui se trouve dans le lien entre la femme et la terre. Le corps féminin est évoqué par le vers « mes montagnes t'enseigneront l'avenir » dans lequel « mes montagnes » souligne autant la relation de la femme à la terre que l'image des seins de la femme. A travers ce double sens, il révèle que l'avenir est créé par la revendication du corps féminin aussi bien que par la réclamation des territoires. L'importance du corps féminin transparait également dans le vers « mon pubis attend l'avènement ». D'un côté, le mot « avènement » relève du vocabulaire religieux et désigne dans ce cas l'arrivée du Messie, de l'autre, il peut être compris comme « l'élévation au pouvoir souverain ». ¹²⁸ De l'autre côté, le verbe « attendre » dans ce vers souligne que cet avènement n'est pas encore là et témoigne de la passivité. Par contre, le poème démontre le retournement de cette passivité en employant un verbe actif au futur (« enseigneront »), qui, d'autant plus, implique un public. Ceci démontre que la souveraineté ne se donne pas, mais demande une attitude active, comme l'a souligné Vine Deloria (évoqué dans le premier chapitre). Il est d'autant plus remarquable que c'est le corps féminin autochtone qui « attend » et enseignera le pouvoir souverain. Cette référence à la souveraineté souligne, d'un côté, la souveraineté individuelle de la femme autochtone à travers les pronoms personnels à la première personne du singulier et le champ lexical de la désignation. Le corps féminin (évoqué par « mon pubis » et la métaphore « mes montagnes ») y joue un rôle important et évoque ainsi la souveraineté érotique. Ensuite, ce poème fait également référence à la souveraineté nationale en insistant sur la terre et les territoires qui sont essentiels pour les Autochtones. Le lien intrinsèque entre la femme et la terre qui se dégage du poème souligne donc la relation intime entre la souveraineté individuelle et nationale, qui

¹²⁸ « Avènement », Le Grand Robert en ligne, <http://gr.bvdep.com/robert.asp> (consulté le 29 avril 2017).

doivent exister en même temps comme l'avait souligné Andrea Smith (voir le premier chapitre). L'aspect érotique, les missionnaires privés de la parole et l'affirmation de la femme autochtone comme sujet souverain qui transparaitent dans cette citation justifient l'idée selon laquelle il ne s'agit pas d'une répétition de la conception patriarcale qui lie la femme, la terre et la patrie, mais plutôt d'une conception autochtone qui lie la souveraineté individuelle et nationale.

Dans un autre poème de Fontaine, la relation érotique entre le corps et la terre se précise encore : « ton nom surgit / corps d'écume / allongé sur le rivage / cailloux ouverts / les plaques tectoniques / s'engouffrent en moi / la nature t'a si bien fait / le calcaire retentissant / sous mes robes / femelle première / hommage à la vie / hommage à l'amour ».¹²⁹ La personnification de « corps d'écume » évoque autant l'image de l'écume des vagues jetée sur le rivage que celle d'un corps « allongé sur le rivage ». Cette personnification et l'enjambement dans les vers « les plaques tectoniques / s'engouffrent en moi » suggèrent que le corps et la terre sont unifiés dans une seule entité mouvante. L'écume des vagues étant le plus souvent blanche se lie autant mieux avec le calcaire retentissant qui est blanc aussi. Les vers « le calcaire retentissant / sous mes robes » suggèrent l'image des fluides corporels (blancs) qui coulent lors des rapports sexuels. De cette manière, ce poème démontre le lien érotique entre la terre et le corps féminin autochtone.

En plus d'invoquer l'union de la terre et du corps, toute l'image de la mer (soulignée par le champ lexical de la mer « corps de l'écume », « rivage », « cailloux ») ramène à la mémoire l'histoire de la création de la terre et l'importance de la femme dans celle-ci. La création de la terre est expliquée par le mythe de la femme tombée du ciel (contraire aux cosmogonies occidentales selon lesquelles une entité masculine a créé la terre). De nombreuses variations existent et donnent différentes raisons pour lesquelles la femme tombe du ciel.¹³⁰ Ce que la plupart des versions ont en commun c'est que la femme tombée du ciel finit par créer la terre. Selon la version wendate, par exemple, elle se retrouve sur le dos de la Tortue après être tombée par un trou dans le ciel. Avec l'aide des animaux qui plongent dans les profondeurs de l'océan pour chercher de la boue, elle étend cette boue sur la carapace. Ainsi, elle crée l'Île de la grande tortue, le continent de l'Amérique du Nord. Dans le poème de Fontaine, le vers « femelle première » renvoie justement à la femme tombée du ciel. De plus, les mains moites dans la

¹²⁹ Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* p. 15.

¹³⁰ Voir par exemple: Louis-Karl Picard-Sioui et Christine Sioui Wawanoloath. *La femme venue du ciel : mythe wendat de la création*. Wendake : Hannenorak, 2011; Thomas King. *The Back of the Turtle*. New York: HarperCollins, 2014. Pour un aperçu de plusieurs versions du même mythe, voir : Pierrette Désy. « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens ». *Textes publiés dans Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Tome I, pp. 18-31 et pp. 514-520; Tome II, 1999-2003*. Paris : Flammarion, Éditeur, 1999.

tourbe (évoquées ci-dessus) renvoient également à la boue utilisée pour la création de la terre. Toutes ces références (la boue et la « femelle première ») à la cosmogonie autochtone soulignent l'importance du corps et de l'érotisme féminin, ce qui confirme le lien intrinsèque entre la souveraineté individuelle et nationale évoqué ci-dessus.

3.2 La rencontre physique

3.2.1 L'océan : union, naissance et mémoire

Dans la mythologie des Premières Nations, la femme joue un rôle primordial, comme nous l'avons vu ci-dessus avec l'exemple de la femme tombée du ciel. Il n'est donc pas étrange que la symbolique de la Terre-Mère et le lien intrinsèque entre la femme et la mer soient souvent évoqués dans la poésie autochtone féminine contemporaine. Linda Hogan, par exemple, écrit :

I look through the relative darkness / and see the fire of plankton around your body / in the pure grace of shining light / Fire and water are two elements / unlikely to join. Still, one sometimes comes of the other / as when the body creates its waters / from the fire of sexual yearning / and when the ocean reveals her light-bearing creatures / in the silken water that carries us (...) I remember how the body goes into itself, / at that moment between breaths / when it seems the tide of the body might pull away / before it comes back again. In the human body, / it is said, the gods of the ocean live below the navel / in the muscles that move like waves of their own accord / and when the bodies are pressed together, / skin against skin, / we can say we remember how ocean was formed, / we can say we knew it at the beginning of time, / the first element when something like gods or makers fell into each other, cell by cell, / cell to cell, / and became something newly created, / boundless and light.¹³¹

Ce poème, « The Creations of Water and Light » de Hogan, est le premier du recueil *Without Reservation* et nous offre plusieurs pistes pour la compréhension du lien intime entre la mer et le corps féminin. D'abord, le poème souligne le rapprochement entre deux entités contraires. A cet égard, les paradoxes (relative darkness/shining light, fire of plankton) dans la première strophe annoncent le constat que le feu et l'eau s'unifient rarement : « Fire and water are two elements / unlikely to join ». En même temps ces paradoxes détournent la pensée dichotomique occidentale (évoquée dans le deuxième chapitre). L'enjambement dans ces vers renforce le sens du constat et souligne le fait que le feu et l'eau sont deux éléments égaux. La récurrence du feu et de l'eau tout au long du poème démontre que ces deux éléments ne s'excluent pas l'un l'autre, mais se rejoignent dans le corps à cause du désir, ce qui résulte dans la production des fluides corporels évoqués par la métaphore dans les vers « the body creates its waters / from the fire of sexual yearning ». Si le corps et la mer sont liés thématiquement, ils le sont d'autant plus sur le

¹³¹ Linda Hogan, « The Creations of Water and Light », dans : Kateri Akiwenzie-Damm (ed.). *Without Reservation. op. cit.* p. 3.

plan formel. Le poème met en avant un parallèle entre l'océan et le corps à travers des expressions comme « the tide of the body » ou encore « the muscles that move like waves ». Les enjambements et le contre-rejet dans les vers « when it seems that the tide of the body might pull away / before it comes back again. In the human body, / it is said, / the gods of the ocean live below the navel / in the muscles that move like waves of their own accord » invoquent le va et vient de la marée. Celui-ci est également souligné par la variation de la longueur des vers tout au long du poème qui représente ainsi le mouvement des vagues ainsi que le mouvement des corps lors des rapports sexuels (évoqué par les « muscles »).

Ensuite, ce lien intrinsèque entre le corps et l'océan porte plus loin encore, car il évoque également la création et la naissance : la révélation (« reveal ») évoque l'orgasme, tandis que « the silken water that carries us » est une métaphore pour le liquide amniotique et « the light-bearing creatures » représentent la nouvelle génération. De cette manière, Hogan insiste sur la création de nouvelle vie qui assurera la survie des peuples autochtones, ce qui souligne que la mise au monde est aussi une part de l'érotisme. De plus, en tissant un lien étroit entre la grossesse et l'océan, elle évoque la Terre-Mère, concept essentiel dans la conception amérindienne de la terre. Pour les femmes autochtones, la terre est leur mère ; elle est à leur origine.¹³²

De plus, la rencontre des corps stimule le souvenir. C'est dans l'acte même des rapports sexuels que deux individus se souviennent de la création : « we can say we remember how ocean was formed, / we can say we knew it at the beginning of time ». On y voit donc le lien avec la mémoire du corps, comme nous l'avons rencontré également dans le chapitre précédent dans lequel nous avons pu constater de quelle manière le viol est inscrit dans la mémoire du corps. Le dernier vers dans l'extrait cité ci-dessus suggère que ces deux individus ne connaissent pas seulement *le* début du temps, mais également qu'ils le connaissent *au* début du temps. De cette manière, la rencontre physique brouille la temporalité, ce qui souligne la non-linéarité des mythes autochtones. La rencontre physique dans ce poème témoigne ainsi, à travers cette temporalité, du « sens actif de présence »¹³³ que Vizenor considère caractéristique de la survivance. Même si Hogan évoque la reproduction qui assurera les futures générations des Autochtones et leur survie, la cosmogonie et le mythe de création de la terre autochtones qui témoignent de l'érotisme féminin autochtone, ainsi que la temporalité soulignent davantage la survivance des peuples autochtones.

¹³² Voir, par exemple, Paula Gunn Allen. *op. cit.*; Virginia Pésémapéo Bordeleau. *De rouge et de blanc*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.

¹³³ Gerald Vizenor. *op. cit.* p. xvii.

Le lien étroit entre le corps et la mémoire revient aussi dans le poème « woman to woman » d'Akiwenzie-Damm : « i am a young woman / body coiled tight as spring / a gathering of cells / and memory / a stream of blood (...) / scraped clean / my skull still keeps its secrets ». ¹³⁴ Dans ce poème qui met en scène une dialogue entre deux femmes, la deuxième femme commence sa réplique par l'affirmation d'elle-même en disant « i am a young woman ». Ensuite, on remarque que le corps n'est pas seulement biologique, mais aussi mémoire : « a gathering of cells / and memory ». L'enjambement dans les deux vers renforce l'idée que le corps ne contient pas les souvenirs, mais qu'il est mémoire.

Beth Cuthand quant à elle, tout comme Hogan et Akiwenzie-Damm, insiste aussi sur la mémoire et le contact des corps :

My sweet body I offer you / buttermilk soft / yielding secrets too ancient / for words man/woman / one like in the beginning / floating in our mutual sea. / Salt smell and sea sweat / coat our naked hope.// This vulnerable and venerable place / is where we dream / is where we find ourselves / more man more woman / than before / more whole than in our separation. // The moon bathes us in her hope / that earth and sky will merge / have always merged been one / but in our forgetting. ¹³⁵

La récurrence de l'espoir (« our naked hope », « her hope ») et le champ lexical de l'intégralité (« one », « mutual », « more whole », « merge ») permettent de faire le parallèle entre l'union entre l'homme et la femme et celle entre la terre et le ciel. La mer est encore une fois évoquée comme le début de tout où l'homme et la femme étaient un (notons la barre oblique dans « man/woman »). Le chiasme sémantique « salt smell and sea sweat » (le champ sémantique de la mer est croisé avec celui de la sueur) renforce le lien entre les corps suant lors des rapports sexuels et la mer salée. De cette manière, l'érotisme ne permet pas seulement à chaque individu d'être plus homme ou plus femme (renforcé par l'espace en plus dans « more man more woman »), mais aussi de devenir plus complet que dans leur séparation. Ensuite, le dernier vers « but in our forgetting » souligne justement qu'ils n'ont été séparés que dans leur oubli. De cette manière, le poème souligne la relation équilibrée et réciproque entre l'homme et la femme aussi bien que celle entre le ciel et la terre, qui a toujours existé et continue d'exister. Ceci rappelle la conception amérindienne de la terre, symbolisée dans la roue médecine, selon laquelle tout existe en harmonie : « every story, every song, every ceremony tells the Indian that each creature is part of a living whole and that all parts of that whole are related to one another by virtue of their participation in the whole of being ». ¹³⁶ Le contact physique sert donc

¹³⁴ Kateri Akiwenzie-Damm. *My Heart. op. cit.* p. 4.

¹³⁵ Beth Cuthand, « The Promise of Rain », dans : Kateri Akiwenzie-Damm (ed.). *Without Reservation. op. cit.* p. 87.

¹³⁶ Paula Gunn Allen. *op. cit.* p. 60.

de moyen de se souvenir de cet état harmonieux et il permet ainsi d'être davantage soi, autant individuellement qu'en couple/ensemble. Je développerai ce dernier aspect de manière plus élaborée ci-dessous.

3.2.2 La symbiose physique : l'union des peuples autochtones et la langue du corps

Le poème en prose « Creation Story » de Gloria Bird s'inscrit également, comme le titre l'indique, dans l'histoire de la création. Contrairement à Akiwenzie-Damm, Hogan et Cuthand citées ci-dessus, Bird ne fait guère référence à la mer. Au lieu de cela, le poème se concentre sur la rencontre physique entre deux personnes et sa matérialisation :

(...) I know it is the rhythm of love's desperation that sears us apart, and that only the body's affirmation can pull the broken pieces back together again. And that for me, I say, only your soft words can soothe the frenzy of my new salt sickness. Then it happens. You materialize in the wasted room, cover me like skin. Oh, baby, this is the end of the reasoning world, a psychic break, and the thousand rigid miles between sense and losing it for good mean nothing. The ancestral memory flows in your veins (...).¹³⁷

Dans cette poésie en prose, Bird suggère que l'affirmation du corps permet de se guérir de la séparation. La comparaison dans « [you] cover me like skin » renforce l'idée que son amant ne la couvre pas avec son corps, mais que les deux corps s'unissent parfaitement, tout comme la peau couvre exactement le corps. Le tu-personnage devient la peau du je-personnage ; ainsi, ils sont en symbiose. La compression du temps que nous avons vu chez Hogan citée ci-dessus se trouve également dans les derniers vers de cet extrait. Le champ lexical du temps (« end », « break », « for good ») et le champ lexical de l'espace (« world », « thousand rigid miles ») suggèrent que l'espace et le temps sont concentrés dans ce moment de contact physique sexuel. Il est d'autant plus remarquable que c'est au moment précis où les corps se rencontrent, que la mémoire ancestrale s'inscrit dans le corps et en corps. L'emploi du verbe « flow » insiste sur le mouvement/la vivacité de cette mémoire ainsi que celui du sang (métonyme pour le corps). De cette manière, toute l'histoire et la mémoire sont concentrées dans cette symbiose physique. L'érotisme peut alors être vue comme l'incarnation de la mémoire. Tout comme chez Hogan, la rencontre physique où l'espace et le temps se concentrent – et ainsi rappellent la temporalité des mythes autochtones – souligne encore « le sens actif de présence » des Autochtones qui caractérise la survivance selon Vizenor. L'importance de la mémoire, des traditions et des histoires autochtones (soulignée donc par toute la symbolique de la mer, le parallèle entre l'océan et le corps et la concentration de l'espace-temps) suggère que la poésie autochtone

¹³⁷ Gloria Bird, « Creation Story », dans : Kateri Akiwenzie-Damm. *Without Reservation. op. cit.* p. 43.

féminine résiste à la domination du discours colonial. Même si les auteures traitent chacune de manière différente de l'érotisme, la cosmogonie amérindienne revient chez chacune de ces écrivaines pour en montrer l'importance.

Si deux corps individuels s'unissent (et de temps à autre deviennent même un seul corps) pour devenir un couple en symbiose, cette union permet tout autant de devenir toute la tribu. Tiffany Midge démontre justement cette idée qu'on passe de l'individu au couple et à la tribu pour créer une unité complète :

When we make love / press brown skins / & lovely bones // together // & are 2 half- / breed hearts / grooving // to the same fullblood / dance / we create not only // a whole indian song / (your chippewa chants / to my lakota tune) // but sweetheart // in the dark / we become the / entire tribe.¹³⁸

Le champ lexical de division (« half », « 2 ») et l'emploi des esperluettes soulignent le fait qu'il s'agit dans le poème de deux corps individuels. Le pronom personnel « we » récurrent et le champ lexical de « wholeness » (« together », « same », « whole », « entire ») soulignent l'union entre ces deux entités. L'entremêlement de ces deux aspects – division et union – renforce l'idée de complicité/communion entre les différentes communautés tout en tenant compte de leurs différences. A cet égard, l'inscription dans les traditions en évoquant la danse et la musique est d'autant plus significative. Le rapport sexuel est une danse à travers laquelle les deux personnages créent une chanson indienne complète. La mise entre parenthèses de « (your chippewa chants / to my lakota tune) » souligne en même temps que les différences entre les individus et les tribus lors des rapports sexuels sont négligeables et la reconnaissance de ces mêmes différences. Tout comme le temps et l'espace se concentrent quand deux corps se joignent, la tribu complète se compresse dans ce contact, comme il est souligné dans le vers « we become the entire tribe ».

L'érotisme, ici sous forme de contact physique, sert donc à rapprocher les gens et les tribus. A cet égard, il est intéressant de voir que l'érotisme est présenté comme une langue universelle. Mélissa N. Begay écrit par exemple :

skin against skin makes mine a deeper shade / a rational discovery or a blend of ignorance / they will scorn you and i / for sitting too close / for tracing our fingerprints in the black mud / what has become my unfinished dialogue / emerges in the strength of your kiss / speak with the rapid movement of your quiet hands / the tongue is a metaphor of love and evolution (...) the scorching sun blinds my view of you / complete and unbroken / pieces of wet dirt fill my spaces where you will / return later and cleanse my wounds.¹³⁹

¹³⁸ Tiffany Midge, « Sweetheart », dans : *Ibid.* p. 54.

¹³⁹ Mélissa N. Begay, « clips from a desert in arizona », dans : *Ibid.* p. 99.

Remarquons d'abord les traces des doigts dans la boue qui rappellent « la tourbe mains moites » de Fontaine. Les enjambements dans le poème soulignent que les Autochtones sont punis pour leur désir sexuel et le fait qu'ils laissent des traces dans la terre, pour le fait qu'ils établissent et affirment une relation intime entre le corps autochtone et la terre. Ensuite, l'intimité et l'érotisme sont considérés comme une langue dans ce poème. Le champ lexical de communication (« dialogue », « speak », « tongue ») le souligne justement. Midge pose le corps comme moyen de communication à travers des expressions comme « speak with the rapid movement of your hands » et « speak through gestures ». A cela s'ajoute le sens ambigu de « the tongue » (dans la citation ci-dessus) : ce mot anglais peut désigner autant la langue dans la bouche que le langage. De cette manière, le corps et la communication sont intrinsèquement liés. Si le corps et l'érotisme sont des moyens de communication, ils permettent de retrouver et de revendiquer l'autonomie autochtone.

Cette langue du corps a longtemps été tue par le colonialisme et la peur imposée comme le souligne Midge sous forme de question : « Those nights waiting / for the dark flash of motion / to repeat our names / in a language we feared to speak? ». ¹⁴⁰ Dans le même poème, Midge suggère que c'est l'amour et l'érotisme qui peuvent libérer les Autochtones de cet état de peur :

We say the night / is the only sense / there is / because only in the darkness / can we begin to see. / And so we say / love is a delivery / from something called fear (that / terror like entering / the throats of wounded animals). (...) Night and day / darkness and light / exchange elegant gestures / like dreams captured in a net / of frozen stars. / And we say / only in the dark / can we begin to see. ¹⁴¹

La répétition du mot « only » souligne l'idée que l'érotisme est le seul moyen de vraiment se connecter à autrui et de comprendre le monde. La récurrence du verbe « say » souligne l'idée que l'érotisme comme langue y joue un rôle essentiel. De plus, les enjambements dans « night and day / darkness and light / exchange elegant gestures » soulignent que la communication existe aussi entre deux éléments contraires (tout comme l'eau et le feu que nous avons traités ci-dessus). Le sens ambigu de « darkness » dans ces vers, désignant autant la nuit que des temps difficiles/noirs renforcent l'importance de la langue du corps qui libère l'érotisme des Autochtones.

Ce chapitre a permis de développer une réflexion sur quelques différences entre le corpus francophone et anglophone en ce qui concerne l'articulation de la féminité autochtone. Tandis

¹⁴⁰ Tiffany Midge, « The Night Horse », dans : *Ibid.* p. 69.

¹⁴¹ *Ibid.*

que Vassiliou démontre d'abord que l'érotisme sert le but collectif de reproduction pour assurer la survie des autochtones, elle souligne également l'importance de l'affirmation des besoins sexuels féminins. La poésie de Fontaine se concentre, quant à elle, également sur l'individu en suggérant un lien fort entre le corps de l'individu et la terre. Ce lien intrinsèque entre la terre et l'érotisme revient aussi dans la poésie anglophone qui, à travers la cosmogonie autochtone pose l'érotisme comme moyen de communication. On pourrait penser que la poésie autochtone francophone est plus orientée vers la souveraineté érotique, tandis que le corpus anglophone s'oriente plus vers une érotique souveraine. Ceci s'expliquerait sans doute par le fait que cette littérature francophone est plus jeune que celle du domaine anglophone (voir le premier chapitre). Une analyse d'un corpus plus élargi pourrait certainement fournir une connaissance approfondie à ce sujet. Pourtant, même s'il peut y avoir cette tendance, il faut, avant tout, reconnaître l'individualité des auteures et la singularité des œuvres. Le dernier chapitre vise à montrer de quelle manière les auteures, chacune à sa façon, subvertissent le discours et les langues coloniaux et proposent une érotique souveraine.

4. Négociation des stéréotypes et renouvellement des traditions

L'une des raisons les plus importantes pour l'invisibilité de l'érotisme autochtone est, nous l'avons vu dans l'introduction, que les auteurs évitent les représentations du plaisir sexuel par peur de paraître primitifs et par obligation de démontrer leur mérite moral et leur intégrité intellectuelle. Dès lors, il reste peu de place aux Autochtones pour exprimer leur sexualité sans tomber dans les stéréotypes de sexualité établis. D'ailleurs, dès qu'un stéréotype, qui est une généralisation d'un groupe de gens selon laquelle des caractéristiques fortuites sont attribuées à tous les membres du groupe malgré la variation parmi ces membres, est construit, il est résistant aux changements.¹⁴² A cet égard, Mireille Rosello soutient que les stéréotypes sont presque immortels : la répétition d'un stéréotype témoigne de sa favorisation et de sa valorisation ; la condamnation d'un stéréotype résulte dans sa répétition ; éviter ou ne pas tenir compte des stéréotypes ne les fait pas disparaître et nous prive de confronter le problème.¹⁴³ Pourtant, dit-elle, il n'est pas complètement impossible de dépasser ou de combattre les stéréotypes. Même si les stéréotypes ne disparaissent peut-être jamais, ils évoluent.¹⁴⁴ Selon Leerssen et Beller, les ethnotypes se forment dans un environnement discursif et littéraire : c'est dans le domaine de la littérature imaginaire et poétique que les stéréotypes nationaux sont le plus efficacement formulés, perpétués et diffusés.¹⁴⁵ Si les stéréotypes existent en effet dans le discours, il est logique que ce soit le discours-même qui puisse faire évoluer les stéréotypes qu'il a fait naître. En d'autres mots, la littérature est le lieu où les stéréotypes peuvent être négociés, confrontés et ou (re)appropriés ; la forme poétique s'y prête peut-être le mieux car elle permet de les retravailler par le contenu et la forme, comme nous allons l'analyser dans ce qui suit.

A propos des stéréotypes sur l'érotisme autochtone, Kateri Akiwenzie-Damm écrit dans le prologue de *My heart is a stray bullet* :

Erotica has become an increasingly important part of my development as a writer and as a person. More and more I have longed for images and stories of love between our people. Not the stereotypes and fantasies of

¹⁴² Manfred Beller, « Stereotype », dans : Manfred Beller et Joep Leerssen (ed.). *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam et New York: Rodopi, collection Studia Imagologica, 2007, p. 429.

¹⁴³ Mireille Rosello. *Declining the Stereotype*. Hanover and London: University Press of New England, 1998.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Joep Leerssen, "History and Method", dans: Manfred Beller et Joep Leerssen (ed.). *op. cit.* p. 26.

Hollywood, sexually bored middle-aged North American housewives, nor those of men looking to affirm their virility and dominance; I wanted something true. If I was going to read fantasies about Aboriginal men, I wanted them to be like my fantasies, to stir my desire for flesh and blood Aboriginal men. I wanted them to be about love, not power.¹⁴⁶

Il est clair que la revendication de l'érotisme et de l'érotique est intrinsèquement liée à la négociation des stéréotypes. La phrase « I wanted them to be about love, not power » est peut-être la plus frappante, car elle attire l'attention sur la relation entre l'amour et le pouvoir. Même si Akiwenzie-Damm revendique que les poèmes devraient avoir l'amour pour sujet et non le pouvoir, il est clair que les poèmes d'amour et les poèmes érotiques que nous avons vus tout au long de ce mémoire ont bien les deux comme sujet : rappelons par exemple l'évocation de la politique québécoise par Fontaine ou le quotidien artificiel dénoncé par Vassiliou. En même temps, et ceci est peut-être plus important encore, le pouvoir est également le résultat de cette poésie : la poésie est un outil puissant de dénonciation du discours colonial (comme nous avons pu le voir dans le deuxième chapitre), de l'affirmation de soi (troisième chapitre), et de la négociation des stéréotypes et des langues coloniaux (ce qui est le sujet de ce dernier chapitre). Le présent chapitre s'articulera autour de la négociation des stéréotypes de l'Indien sauvage et celui du rôle traditionnel de la femme afin de démontrer la force libératrice de la poésie et de l'érotique souveraine qu'elle engendre.

4.1 Du stéréotype du bon sauvage à une représentation moderne

4.1.1 La mise en scène de l'Indien moderne comme stratégie de désidentification

Dans le chapitre précédent, j'ai évoqué brièvement la subversion du discours colonial à travers l'entremêlement de deux discours opposés par Vassiliou : le récit de la création de l'homme est réécrit à partir d'une perspective autochtone sans pour autant complètement rejeter le récit biblique. De la même manière, les auteures travaillent les stéréotypes de l'Indien dans et à travers la poésie. Selon Paula Gunn Allen, les deux stéréotypes de l'Indien les plus présents (et les plus vieux – on les retrouve déjà dans les journaux de voyages des premiers explorateurs européens sur le continent) sont celui du bon sauvage et celui du sauvage sanguinaire. Elle ajoute que l'image du sauvage sanguinaire est la plus profondément ancrée dans la société américaine.¹⁴⁷ L'image du sauvage sanguinaire a changé au cours des années : au début,

¹⁴⁶ Kateri Akiwenzie-Damm. *My heart. op. cit.* p. x.

¹⁴⁷ Paula Gunn Allen. *op. cit.* pp. 4-5.

l'Indien était vu comme le sauvage qui viole les femmes blanches, tandis que, aujourd'hui, l'image du sauvage sanguinaire évoque les Indiens comme des alcooliques, des paresseux, des non-éduqués, qui abusent de leurs femmes et qui sont des sangsues de la société.¹⁴⁸ Le stéréotype du sauvage sanguinaire moderne est dénoncé par Vassiliou : le quotidien artificiel de viol, d'abus et d'alcoolisme est révoqué dans ses poèmes comme nous avons pu le constater dans le deuxième chapitre. Tandis que Vassiliou évoque davantage le stéréotype du sauvage sanguinaire, les autres recueils travaillent notamment sur le bon sauvage, comme nous allons le voir dans ce qui suit.

Selon le stéréotype du bon sauvage, l'Indien est le gardien de la nature, il est en rapport intime avec la terre, et, parfois, est vu comme la conscience de la responsabilité écologique. Le mythe du bon sauvage a ses fondations chez les explorateurs et les conquérants du XVI^e siècle qui, dans leurs journaux de voyage, décrivent les Indiens comme de bons sauvages. Ensuite, cette image a continué d'être répétée – la répétition étant une des forces les plus importantes qui fait que les stéréotypes sont (presque) impossibles à effacer.¹⁴⁹ Même si Rousseau n'a pas utilisé le terme du bon sauvage en tant que tel, l'idée du bon sauvage se retrouve dans son interprétation de la nature humaine. Il a développé, notamment dans *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*, l'idée d'un état naturel, d'une société pré-civilisation, selon laquelle l'homme est naturellement bon. Des explorateurs du XVI^e siècle en passant par Rousseau jusqu'à aujourd'hui, le stéréotype du bon sauvage continue d'exister.

Ce stéréotype est confronté et retravaillé dans plusieurs poèmes à l'étude. Le titre du premier poème du recueil d'Akiwenzie-Damm, « wilderness poem #1 », renvoie justement au stéréotype du bon sauvage. Sa position initiale souligne l'importance que la négociation des stéréotypes va prendre dans le livre. La suite du poème en est parsemée :

eyes lowered body bent forward / move slowly with care / through this wilderness that is my love / then when
you leave there will only be / echoes of your sounds / a barely discernable path / and a few ashes from your
fire / swirling in the wind / like a warning / then the wilderness will remain / untamed as it should be / and
you will emerge / with clean hands / and the will to survive.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Sur les stéréotypes, voir : Jonathan Lamy-Beaupré. *op. cit.* ; Gilles Thérien, « L'indien imaginaire : une hypothèse », *Recherches amérindiennes du Québec*, XVII, 3, 1987 ; Amaryll Chanady. *Entre inclusion et exclusion : la symbolisation de l'autre dans les Amériques*. Paris : Honoré Champion Editeur, 1999 ; Paula Gunn Allen. *op. cit.* ; Mireille Rosello. *op. cit.*

¹⁴⁹ Mireille Rosello. *op. cit.* p. 15.

¹⁵⁰ Kateri Akiwenzie-Damm. *My heart. op. cit.* p. 3.

Le mot « wilderness » dans le titre suscite l'image d'une contrée sauvage pleine d'animaux et de plantes et constitue dans ce poème l'arrière-plan, ce qui est évoqué par la description à travers le titre, les vers « echoes of your sound » et « swirling in the wind » et la répétition du mot « wilderness ». On pourrait alors penser que l'image idyllique qu'évoque « wilderness » affirme le stéréotype du bon sauvage selon lequel l'Indien se trouve dans cet état de nature idyllique et a-temporelle ou encore, comme l'a souligné Miranda (voir l'introduction), celui selon lequel l'écriture autochtone est réduite à la poésie de la nature (*nature poetry*).

Pourtant, cette image est retravaillée à travers le lien intime entre l'amour et la nature qui s'établit dans le poème. Dans le vers « through this wilderness that is my love », il ne s'agit pas d'une simple comparaison ou métaphore, mais d'un rapprochement étroit en disant que la contrée sauvage est son amour. De plus, le poème suggère, en rapprochant les deux, que ni la contrée sauvage ni l'amour ne sont faciles à pénétrer (ce qui est souligné par le vers « a barely discernable path ») et les deux demandent une attitude prudente (« move slowly with care »). Si cette prudence est appliquée, la contrée sauvage, et par surcroît le corps aussi, resteront dans leur état originel. Pourtant il ne s'agit pas d'un simple état de nature rousseauiste ; le poème renvoie à la conception autochtone de la société telle qu'elle existait avant l'arrivée des Européens. De cette manière, ce vers affirme l'incommensurabilité entre ce cliché rousseauiste et la conception amérindienne de la terre et de la nature : même si le stéréotype du bon sauvage dans l'état de nature habite le poème, le poème le déplace en y ajoutant la conception amérindienne. De plus, la survie de l'érotisme évoquée souligne cette conception amérindienne : l'enjambement, mettant l'accent sur « remain », indique que le désir survivra. L'argument qui suit, « untamed as it should be », rappelle le temps où la nature n'était pas encore gérée par l'homme et où l'érotisme avait droit d'exister. Alors, si le wilderness est l'amour, ce vers souligne que l'amour et l'érotisme devraient rester libres. Même si le poème présente l'Autochtone comme proche de la nature, ce qui pourrait résulter dans une représentation stéréotypée, ce poème utilise ce stéréotype-même pour le revisiter. La relation à la terre reste importante pour les Autochtones, nous l'avons vu à plusieurs reprises, et Akiwenzie-Damm en propose une image contemporaine en la parsemant d'érotisme et d'amour. En effet, l'érotisme et le corps sont soulignés dans le premier vers « eyes lowered body bent forward ». Le lien intrinsèque entre l'amour, le corps et la nature créé dans ce poème peut être vu comme une stratégie de désidentification qui permet donc de négocier le stéréotype de l'écriture autochtone au-delà de la simple poésie de la nature et du bon sauvage.

En outre, le poème propose l'idée que l'homme s'élèvera après les rapports sexuels (évoqué par « eyes lowered body bent forward (...) / then when you leave ») à partir de la contrée

sauvage (« there »). C'est dans la contrée sauvage qu'est l'amour par lequel l'individu s'affirme et développe le désir de survivre (« emerge / with clean hands / and the will to survive »). L'emploi de l'adjectif « clean » souligne que les rapports sexuels sont une force purifiante et permettent aux individus de (re)surgir de manière plus pure et avec plus de désir et de volonté de survivre.

Le poème « Na'Natska » de Chrystos subvertit le stéréotype du bon sauvage en proposant une image contemporaine de l'Amérindienne :

Teasing your eyes flicker like tongues on my lips / little roses your nipples become red mountains / My tongue climbs into you / shaking our legs sweat sliding / Your fingers in me are ruby-throated / humming birds Your eyes iridescent wings / Deep I open my stomach rises to meet your hands / wet with me I suck your fingers / your laugh a gurgle of nectar / We go shining in the rainy road your palm kneading / my thigh mine yours / I murmur *Am I affecting your driving too much?* / Tossing your head smiling you answer / *I want you too* / All day I'm wet as I paint / while you study falling asleep after 26 pages of Greek / I roll in you like first snow melt shocking my blood / with this glistening new / river of humming birds between us.¹⁵¹

Le poème propose un moment graphiquement dessiné qui comprend tout un décor de nature évoqué par les « roses », « red mountains », « ruby-throated humming birds », « a gurgle of nectar » et « rainy » évoquant de nouveau la nature comme arrière-plan. Le titre « Na'Natska » indique qu'il s'agit des Autochtones dans ce poème. La répétition parfaite du stéréotype de l'Indien primordial jusqu'à la moitié du poème transforme le stéréotype en une caricature de lui-même. De plus, ce cliché (évoqué donc par le titre et le champ lexical de la nature) est juxtaposé aux rapports sexuels dans la voiture évoqués par le vers « I murmur *Am I affecting your driving too much?* ». Le poème met en scène une femme autochtone libidineuse, heureuse, qui existe dans le monde réel de voitures et de vie quotidienne (« I paint / while you study falling asleep after 26 pages of Greek ») et qui voit encore les ailes irisées des oiseaux bourdonnants dans les yeux de son amante.¹⁵² Tout comme Vassiliou a créé une image contemporaine de la femme autochtone dans ses poèmes, Chrystos subvertit l'image ancienne de l'Indienne pour se la réapproprier à travers une image moderne et érotique. Mieux encore, c'est justement l'érotisme dans ce poème qui permet de peindre une image plus réelle et contemporaine et moins stéréotypée de la femme autochtone à partir de l'intérieur.

¹⁵¹ Chrystos. *op. cit.* p. 60.

¹⁵² Deborah Miranda, *op. cit.* p. 145. Pour une analyse plus élaborée de ce poème je renvoie le lecteur à l'article de Miranda.

La juxtaposition du stéréotype de l'Indien qui est en relation étroite avec la terre et l'Autochtone dans la réalité moderne transparaît également dans le poème « On the Phone ». Tandis que, dans « Na’Natska », cette réalité moderne apparaît assez tardivement, le titre du poème « On the phone » situe le poème directement dans le monde moderne et industriel :

On the phone / you whisper in a soft / country drawl / I wanna be / your natural pussy hound / wanna lick the moon / between your thighs / till my tongue is silver full / Give it to me now / I need / you to burn for me / Wanna hear you gasp / That’s right honey / give me some / of your sweet stars / Fly for me howling / down to a hungry dog / ass in the air / I wanna take you / till there’s nothing / left but satisfied.¹⁵³

Comme le titre annonce que le poème se déroule dans une conversation téléphonique, on s’attend à une conversation plutôt quotidienne et non à un téléphone rose qui transparaît dans le poème à travers le champ lexical du corps (« thighs », « tongue », « gasp », « ass »), les impératifs « give it to me now » et « give me some », et l’apostrophe « that’s right honey ». A cause de l’image visuelle créée dans le poème, le lecteur oubliera presque qu’il s’agit d’une conversation téléphonique. Tandis que Na’Natska renverse le stéréotype en créant un effet de rupture ou d’étonnement chez le lecteur à travers le vers « *Am I affecting your driving too much?* » qui contraste avec l’image de la nature peinte au début du poème, « On the phone » se situe dès le tout début, par le titre même, dans la modernité, ne laissant pas la place à une image stéréotype de la nature de s’imposer au lecteur. Les deux poèmes travaillent sur le stéréotype de l’Indien sauvage et emploient des stratégies différentes non pas pour le rejeter complètement – car la relation à la terre et à la nature reste importante chez les Autochtones, et, comme le souligne Roselle, le rejet est voué à l’échec car il est encore une répétition du stéréotype – mais plutôt pour participer au stéréotype – en proposant une image revisitée à partir d’un point de vue autochtone quotidien de cette relation. Il s’agit là donc de stratégies de désidentification, pour reprendre le terme de Muñoz¹⁵⁴, car les poèmes utilisent les stéréotypes contre eux-mêmes en les situant dans un contexte moderne. Ainsi, les deux poèmes démontrent que l’emploi du paysage naturel comme métaphore n’est pas nécessairement cliché, ce dont les auteurs ont longtemps eu peur.

¹⁵³ Chrystos. *op. cit.* p. 52.

¹⁵⁴ José Estaban Muñoz. *op. cit.* p. 18.

4.1.2 La nature queer des relations érotiques, ou comment démonter les stéréotypes¹⁵⁵

Si le contexte quotidien dans « on the phone » peut être considéré comme stratégie de désidentification, le poème met également en scène la contre-identification à travers la nature érotique queer du poème. A cet égard, le lien entre l’astronomie (évoquée par le champ lexical des corps célestes : « moon », « silver full », « sweet stars ») et le corps féminin est significatif. La comparaison entre la langue et la lune souligne justement ce lien : « [I] wanna lick the moon (...) till my tongue is silver full ». L’image est assez forte, ce n’est pas la lune qui est pleine et d’argent, mais sa langue. De plus, « silver full », « sweet stars » et « till there’s nothing / left but satisfied » évoquent l’orgasme. En outre, le vers « wanna lick the moon » évoque la comparaison de la lune au clitoris de son amante. Le fait que ce lien intime entre le corps féminin et les corps célestes est inscrit dans le contexte quotidien d’une conversation téléphonique renverse et réinvestit le stéréotype de la relation entre la femme et la lune. De plus, le fait qu’il s’agit de deux femmes dans ce poème remet l’hétéropatriarcat en cause, surtout que le poème exemplifie la souveraineté individuelle, car les deux femmes prennent la parole (« you whisper ») pour évoquer leur désir sexuel. Et tout ceci dans une conversation téléphonique érotique qui est, en plus, marquée par un langage familier (soulignée par la répétition de « wanna ») qui non seulement évoque l’oralité de la conversation téléphonique mais souligne également le caractère habituel de ce type de conversation – qui est le contraire du quotidien « artificiel » que nous avons pu analyser chez Vassiliou. La réalité de deux femmes dans une conversation téléphonique érotique défie le stéréotype du bon sauvage qui est suscité à travers la comparaison évoquée entre la femme et la lune.

La nature érotique queer est également essentielle dans le poème « Song for a Lakota Woman » :

As we came / around the curve / of a bluff the lake opened on spread wings / of a white egret / You turned to me with tiny wildflowers in your hands / murmuring softly *Winyan Menominee / Anpetu Kin Lila Wasté* / all my feathers shone in your voice / Brushing through leaves growing from fiery earth / we came to a place

¹⁵⁵ Dans cette partie, je traite de la nature queer de la poésie de Chrystos et de ce qu’elle contribue à la subversion des stéréotypes. Pour une analyse plus élaborée du pouvoir de l’érotique et de l’érotisme queers dans la poésie autochtone, je renvoie le lecteur à l’article de Deborah Miranda et celui de Driskill qui proposent tous les deux une analyse de quelques poèmes de Chrystos pour montrer ce que la nature queer de cette poésie contribue à l’érotique souveraine. A travers l’analyse de « I like a woman who packs » Miranda résume le pouvoir de l’érotique queer : « [Chrystos] is an Indian woman with a dildo. Not only does she write her truth, but she helps create erotic pleasures in ways that confound the agendas of both heterosexism and colonization. If the pen is mightier than the sword, Chrystos seems to say, the dildo is mightier still in that it does not destroy one’s enemy, but completely ignores him » (p. 142).

where we knew / our mouths would meet / Hurrying to an anonymous room / we showered & plunged into bed / Your soft arms shining brown over me turning / me wild in your hands / a flying lake you drank / flowers in your eyes / as I shouted too loudly coming / open¹⁵⁶

Le poème met en scène un contraste entre un environnement naturel (« lake », « white egret », « wildflowers ») et un contexte quotidien : « an anonymous room / [where] we showered and plunged into bed ». La chambre anonyme fait penser à une nuit sans lendemain. Tandis que chez Vassiliou (voir le deuxième chapitre) ces rencontres étaient « sans respect » et ne servaient qu'à remplir les désirs de l'homme, Chrystos met en avant le désir sexuel des deux femmes. Ceci souligne la souveraineté individuelle car elles déterminent elles-mêmes – et mutuellement – qui a accès à leurs corps et à quel moment. Malgré leurs différences, le respect est mutuel : le poème est une chanson pour la femme lakote, et cette femme reconnaît l'identité menominee de l'autre en disant en lakote « *Winyan Menominee / Anpetu Kin Lila Wasté* » (traduit dans une note en bas de page comme « *Menominee woman, you are good & beautiful* »). La rencontre de deux nations et leur respect mutuel ouvre à l'érotisme. De plus, les mots lakotes émergent, tout comme le désir, au sein de l'anglais. Le fait que la traduction anglaise apparaisse dans une note en bas de page souligne que la langue dominante est mise dans les marges et, en même temps, que le poème vise un public plus étendu. On voit que la spécificité des origines autochtones – lakote et menominee – et celle du genre font partie de la jouissance.

Que ce soit à travers la nature queer, à travers la situation dans une conversation téléphonique érotique ou dans une voiture ou encore à travers le rapprochement de l'amour, l'érotisme et la contrée sauvage, les poèmes de Chrystos et d'Akiwenzie-Damm négocient tous le stéréotype de l'Indien sauvage et démontrent que la poésie autochtone n'est pas une simple poésie de la nature, mais qu'elle résiste aux stéréotypes imposés et réinvente l'érotisme en subvertissant le stéréotype de l'Indien sauvage.

4.2 De la négociation des stéréotypes à la mise à jour des traditions

4.2.1 La cueillette, ou comment recueillir les fruits de la solidarité

Un autre stéréotype auquel se confronte la poésie à l'étude est l'image de la femme comme cueilleuse. Ce cliché renvoie aux temps préhistoriques, temps de la cueillette, de la pêche et de la chasse, où les femmes cueillaient des fruits pendant que les hommes partaient à la chasse.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 42.

Avec la colonisation, ce rôle de la femme comme cueilleuse aux temps préhistoriques est devenu un stéréotype des Indiens, car les colonisateurs considéraient que les Indiens vivaient encore dans un tel état. Cette féminisation des Indiens est d'autant plus intéressante si l'on considère que selon un des stéréotypes les plus présents, le Canada est un pays d'hommes et pour les hommes : c'est davantage le discours sur la masculinité qui dicte les images du Canada.¹⁵⁷ Cette féminisation des Indiens est revisitée par la poésie à l'étude, notamment par Fontaine, qui lie le sort des Autochtones et des Haïtiens dans ce but, et par Akiwenzie-Damm, qui propose une poésie de forme démocratique.

Le long poème de Fontaine renvoie à ce stéréotype à travers le titre même, « La cueillette » et le subvertit :

Il vient me cueillir / en ma panse / ici poussent les bleuets / que l'on récoltera / le jour de notre joie / il faudra / en prendre soin (...) / l'horizon / fruit de l'orgasme / au loin l'amant dévale / les pentes / l'horizon / fruit mûr / bleuets de crépuscule / pour le premier baiser / les abricots tombés de l'arbre / sauront-ils la sensation d'être mangés? / d'entrer dans le corps / de connaître la langue / la salive / la saveur / embrasser le destin / la quête / pénétrer les artères / jusqu'aux os / jusqu'à la moelle / certitude / d'avoir libéré / sa plénitude (...) veuillez me cueillir avant que je ne tombe de l'arbre / que je ne roule trop loin / une douce langue dira à toutes les oreilles / *mwen fou pou li / tshetshue nitshishkueikun, tsetshue nishatshiau* / mes artères draineront mon sang / monte la fièvre / gonflent mes seins / gonfle ma vulve / exalte le fruit du désir / rien que pour poindre le jour / avec la sensation d'être pleine / il viendra / à moi / bien-aimé / gonfler mes songes (...) / femme indigène / femme front / femme territoire / femme terre noire / femme plaisir¹⁵⁸

La cueillette peut être interprétée de deux manières différentes dans ce poème. D'un côté, elle renvoie à la cueillette des fruits (les bleuets¹⁵⁹ et les abricots), de l'autre, elle renvoie à l'érotisme. Le premier vers de ce fragment du poème souligne justement les rapports sexuels en évoquant la virginité du personnage que son « bien-aimé » va « cueillir ». Les vers comme « fruit de l'orgasme » et « fruit du désir » annoncent le lien intime entre les deux formes de cueillette. A cet égard, toute la symbolique des fruits est significative. La personnification des abricots (à travers le verbe « sauront-ils » ainsi que le champ lexical des sens) suggère que les abricots symbolisent les gens haïtiens (ce qui se confirme dans le reste du recueil). « [L]es abricots tombés de l'arbre » soulignent qu'ils ont été éloignés des racines et de la terre qui les a fait pousser et grandir. Dans le poème, comme dans le recueil complet d'ailleurs, les sorts des

¹⁵⁷ Martina Seifert, « Canada », dans : Beller et Leerssen. *op. cit.* p. 115. Pour les autres stéréotypes récurrents sur le Canada, voir le même chapitre.

¹⁵⁸ Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* pp. 37-42.

¹⁵⁹ En français canadien, le bleuets désigne une baie qui est proche de la myrtille.

Autochtones (symbolisés par les bleuets) et des Haïtiens (symbolisés par les abricots) sont rapprochés. Si le peuple haïtien et les peuples autochtones sont rapprochés dans le recueil (déjà dans le titre *Bleuets et abricots*) et dans le poème (car il met en scène les deux langues qui s'associent dans leur sens, j'y reviens ci-dessous) ces vers suggèrent que les Haïtiens ainsi que les Autochtones ont été éloignés de leurs origines. Ensuite, le vers « la sensation d'être mangés » renvoie à l'érotisme à travers l'image de la sensation d'entrer dans le corps. La pénétration dans le corps est également soulignée dans les vers qui suivent. Suivant toute cette analyse, la question « les abricots tombés de l'arbre sauront-ils la sensation d'être mangés? » pourrait se reformuler ainsi : « les Haïtiens /Autochtones éloignés de leurs racines sauront-ils l'érotisme? ».

La réponse se révèle dans la suite du poème. En évoquant les rapports sexuels à travers les verbes actifs « embrasser » et « pénétrer » et le champ lexical du corps (« artères », « os », « moelle »), le poème évoque l'idée que le destin se construit activement à travers l'érotisme. L'adoption du destin mènera à la libération de tout son être (évoqué dans les vers « certitude / d'avoir libéré / sa plénitude »). L'article possessif (« sa ») évoque l'importance de l'individu et souligne ainsi la souveraineté individuelle érotique.

La réponse à la question posée au début du poème se prolonge dans les vers « veuillez me cueillir avant que je ne tombe de l'arbre / que je ne roule trop loin ». A travers l'impératif, le personnage demande justement à l'autre de la cueillir, de faire l'amour pour éviter qu'elle s'éloigne trop de l'arbre. L'érotisme permet donc de rester proche des racines, de la terre et de l'identité. Cette réponse souligne l'idée que l'érotisme est une étape importante dans l'identification de soi (par rapport à la terre). En reprenant le symbolisme de l'arbre, ces vers renvoient encore aux peuples haïtien et autochtones qui ont été éloignés de leurs racines. A travers cette référence, ce poème souligne l'idée que la souveraineté nationale suivra la souveraineté individuelle. On voit reflétée dans ce poème l'idée que la libération des corps des femmes doit précéder la souveraineté nationale, ce que nous avons déjà évoqué dans l'introduction et le premier chapitre. De plus, suivant l'analyse ci-dessus, le « je » représente autant l'abricot (les Haïtiens) et le bleuet (les Autochtones). Si on tient compte du fait que les bleuets ne poussent pas dans les arbres normalement, l'emploi du « je » dans ce poème est d'autant plus significatif, car elle souligne la solidarité qui existe entre deux mondes incommensurables.

Fontaine évoque la libération de la femme une fois de plus à la fin de la citation : « femme indigène / femme front / femme territoire / femme terre noire / femme plaisir ». La gradation ascendante finit justement par « femme plaisir » ce qui souligne son importance. De plus, cette

citation reprend le propos de Fontaine dans son prologue : « le monde attend que la femme revienne comme elle est née : femme debout, femme puissance, femme résurgence ».¹⁶⁰ A travers cette énumération, Fontaine évoque l'être féminin avant qu'elle ait été influencée par les stéréotypes et la société. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple perspective rousseauiste selon laquelle l'homme est corrompu par la société. Cette image est réutilisée ici pour démontrer que la femme autochtone est née comme femme libre, puissante et érotique avec un lien fort au territoire. Le parallélisme souligne justement l'entremêlement de l'autochtonité, du territoire et du plaisir, qui font tous partie de l'identité et de la force de la femme.

Notons, à ce sujet, la référence intertextuelle au *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire dans ces mêmes vers de Fontaine. Le recueil de Fontaine est parsemé par de telles références au *Cahier* de Césaire, par exemple quand elle écrit « Aho pour la joie / aho pour l'amour »¹⁶¹ ce qui renvoie au vers « Eia pour la joie / Eia pour l'amour ».¹⁶² Le *Cahier* est un texte fondateur de la Négritude, qui désigne « l'ensemble des valeurs économiques, politiques, intellectuelles, morales, artistiques et sociales des peuples d'Afrique et des minorités noires d'Amérique, d'Asie, d'Europe et d'Océanie ». Selon les philosophes de la Négritude, il est important de se connecter avec les racines noires, africaines. A travers les références au *Cahier* et la symbolique des abricots, le recueil de Fontaine rapproche alors les Africains, les Haïtiens et les Autochtones afin de démontrer que les origines jouent un rôle essentiel dans la quête identitaire et afin de montrer que les différences peuvent être surmontées : c'est justement dans ce qui est incommensurable que se créent des lignes de solidarité.

Ensuite, la présence des langues innue et haïtienne est assez remarquable dans ce poème : « une douce langue dira à toutes les oreilles / mwen fou pou li / tshetshue nitshishkueikun, tshetshue nishatshiau ».¹⁶³ Il est étonnant que Fontaine utilise deux langues pour exprimer

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 7.

¹⁶¹ Natasha Kanapé Fontaine. *op. cit.* p. 58.

¹⁶² Aimé Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris et Dakar : Présence Africaine, 1983 [1939], p. 48.

¹⁶³ Tandis que le recueil original n'offre pas de traduction de l'haïtien et de l'innu, la traduction anglaise de ce poème par Howard Scott traduit l'haïtien comme « I am crazy about him » et l'innu comme « It is true he makes me dizzy, it is true I love him » (Natasha Kanapé Fontaine. Traduction par Howard Scott. « Gathering », *Asymptote*, <http://www.asymptotejournal.com/special-feature/natasha-kanape-fontaine-gathering/> (consulté en ligne : 16 mai 2017). La traduction est, dans ce cas-ci, mise dans une note en bas de page, ce qui suggère en même temps que la langue dominante est marginalisée et qu'elle est considérée inéluctable, tout comme nous l'avons vu ci-dessus chez Chrystos.

Ces quelques exemples des langues autochtones démontrent leur importance. Ceci transparait également dans *Langues de notre terre* (Susan Ouriou (éd.) et Christelle Morelli (trad.). *Languages of our land/Langues de notre terre. Indigenous Poems and Stories from Quebec / Poèmes et récits autochtones du Québec*. Banff : Banff Centre Press, 2014), une publication bilingue de prose et de poésie dans laquelle certains poèmes de Vassiliou ont été réédités comme nous avons mentionné dans le deuxième chapitre. Dans ce recueil, certains auteurs ont employé des mots ou des phrases en langue autochtone (que ce soit en wendat, en innu, en cri ou en algonquin) dans leurs textes en français. Ces expressions en langues autochtones ont été gardées dans la traduction anglaise par Morelli. Qu'il s'agisse des textes anglais ou français, les langues autochtones sont toujours présentes et donnent ainsi aux

l'amour tandis que le premier vers suggère qu'il n'y a une seule langue. On pourrait y voir – comme nous l'avons vu dans le troisième chapitre – la langue universelle de l'amour, ce qui est souligné par la métonymie « à toutes les oreilles » renvoyant à l'humanité. Le recueil ne donne aucune traduction, ce qui pourrait créer un sentiment de distance et d'étrangeté chez le lecteur non-autochtone et un sentiment d'inclusion pour les lecteurs autochtones (du moins, ceux qui parlent innu et/ou haïtien). L'idée de la langue universelle suggère qu'une compréhension littérale n'est pas nécessaire pour comprendre l'amour. La langue coloniale devient ainsi superflue. En effet, l'absence de traduction nie la domination de la langue coloniale, surtout que l'affirmation de l'amour se fait doublement en langue dominée : en langue autochtone et en créole d'Haïti. De cette manière, ce poème souligne l'érotisme autochtone et la souveraineté nationale qui consiste entre autres, rappelons-le, en la préservation et la reviviscence des langues.¹⁶⁴

4.2.2 La forme poétique libératrice : l'Ohgi'we et les seins

Le poème « the feast » d'Akiwenzie-Damm¹⁶⁵ (voir l'annexe) retravaille le stéréotype de la cueilleuse de manière différente, d'abord, en affirmant la tradition de l'Ohgi'we et le rôle que la femme y prend, et, ensuite, en soulignant que la tradition n'exclut pas l'existence d'une vie érotique féminine. Le début du poème évoque la cérémonie d'Ohgi'we, une cérémonie iroquoise qui sert à rendre hommage aux morts et qui est d'une grande valeur pour la communauté.¹⁶⁶ La position initiale dans le poème souligne l'importance de cette cérémonie et des pratiques traditionnelles de la communauté. La suite du poème évoque le rôle important que les femmes jouent dans l'organisation de l'Ohgi'we en évoquant le matériel qu'elles rassemblent ce qui transparait dans les nombreuses références à la nourriture : « strawberries », « venison », « fiddleheads », « watercress » etcetera. Cette cérémonie est figurativement et littéralement au cœur du poème. La mise en page du poème offre la possibilité de lire le poème en trois colonnes : celle à gauche évoquant le corps (« tongue », « skin », « breasts »), celle au milieu renvoyant à l'Ohgi'we (les références à la nourriture mentionnées ci-dessus), et celle à droite évoquant de nouveau le corps (« lips », « mouth », « ribs »). Sur le plan formel,

langues dominantes « une perfusion de sang rouge » (p. 4.) qui permet une « réinterprétation de l'histoire et une redécouverte de l'esprit » (p. 5.). Les langues autochtones constituent un fil conducteur dans les deux langues dominantes et survivent ainsi au travail de traduction et à la domination de l'anglais et du français. Leur position ainsi que le choix de les traduire – ou pas – dépassent le cadre de cette recherche et restent à être développés davantage.

¹⁶⁴ Andrea Smith, « Native American Feminism », *op. cit.* pp. 124-125.

¹⁶⁵ Kateri Akiwenzie-Damm, « the feast », dans : Kateri Akiwenzie Damm. *Without Reservation. op. cit.* p. 24.

¹⁶⁶ Pour une explication élaborée de cette cérémonie, voir : Annemarie Anrod Shimony. *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*. Syracuse : Syracuse University Press, 1994.

l'Ohgi'we se trouve donc au centre. Le fait qu'il soit enveloppé en quelque sorte par le corps souligne l'importance de la revendication du rôle traditionnel de la femme autochtone. En refusant de se positionner dans les marges, ce poème résiste aux représentations stéréotypées des traditions autochtones et de l'identité féminine autochtone. De plus, on y voit reflété le lien intrinsèque entre le corps et la mémoire que nous avons rencontré ci-dessus chez Bird, Hogan et Cuthand. En outre, cette mise en page souligne l'idée que l'autochtonité, reflétée par les références à cette cérémonie, s'articule au cœur de l'érotisme. L'érotisme est, d'abord, évoqué par les deux colonnes sur le corps. Il transparait également dans une autre interprétation de la forme du poème, celle du corps féminin : la forme suscite à la fois l'image du pubis et celle de deux seins, qui, quant à eux, sont également évoqués à la moitié du poème dans les vers « of my breasts / my nipples ». Si on comprend la forme de cette manière, la fin du poème finit par monter au sommet (le poème finit avec des vers qui s'alignent de plus en plus à droite) renvoyant ainsi à l'orgasme, qui est, quant à lui, évoqué également à travers le sirop d'érable (remarquons ici le contexte canadien souligné) qui coule des lèvres du vagin séparées par la jouissance. L'érotisme et l'Ohgi'we jouent donc tous les deux un rôle essentiel dans le poème et loin de s'exclure l'un l'autre, ils se lient intrinsèquement.

La mise en page en trois colonnes offre au lecteur plusieurs possibilités de lecture : de gauche à droite et de haut en bas par colonne. La lecture linéaire permet de voir le lien intrinsèque entre le corps et la tradition de l'Ohgi'we en suggérant qu'ils font partie l'un de l'autre : « the wild strawberries of my lips » et « raw venison of my tongue ». La lecture en colonnes souligne autant l'érotisme « let you taste / the wild / raw / tongue » que l'importance de la cérémonie renforcée par l'adjectif « precious » dans « precious / strawberries / venison ». La possibilité qu'offre la forme de lire le poème de haut en bas en colonnes et de le comprendre comme des seins conteste la lecture linéaire qui caractérise les formes traditionnelles poétiques aux règles rigides (par exemple l'épopée et l'élégie en Antiquité; le rondeau et la ballade au Moyen Age; le sonnet à partir du XVIe siècle). Ainsi, on pourrait dire que le poème s'ouvre à tout lecteur à cause des différentes lectures possibles : chaque lecteur peut le lire à sa manière. Ainsi, cette mise en page souligne que la poésie est une forme plus démocratique, car elle revisite le statut rigide et fermé de la poésie occidentale traditionnelle. Ceci souligne le pouvoir de la poésie qui traverse ce mémoire depuis l'introduction : la poésie est une intervention décolonisante. Le fait que la poésie peut susciter plusieurs manières de lecture souligne le caractère continue de la (re)formulation de souveraineté et du processus de décolonisation. La forme poétique libère la femme autochtone de l'image stéréotypée et imposée par le

colonisateur de la cueilleuse primitive de fruits en soulignant le rôle essentiel qu'elle joue dans les cérémonies traditionnelles et en revendiquant son érotisme.

Ce poème ainsi que les autres poèmes évoqués dans ce chapitre offrent une conception de l'érotisme qui exemplifie l'érotisme souveraine, car ils lient l'érotisme aux traditions autochtones. L'érotisme souveraine que chacune des auteures met en scène à sa manière négocie les stéréotypes de l'Indien sauvage et de la cueilleuse. Même s'il est impossible de dépasser ou de combattre les stéréotypes, comme le souligne Rosello, les poèmes étudiés dans ce chapitre se confrontent aux stéréotypes et se les réapproprient. Par conséquent ils en diminuent le pouvoir destructeur et proposent un nouveau pouvoir.

Conclusion

Au début de ce mémoire, j'ai montré que l'érotisme a longtemps été absent dans la littérature autochtone de l'Amérique du Nord. A travers une analyse comparative des manifestations de l'érotisme dans la poésie autochtone féminine anglophone et francophone, il est exact de dire qu'aujourd'hui l'érotisme y est bien présent. En tenant compte des origines des auteures, ce travail a exploré la poésie autochtone féminine contemporaine pour mettre en avant les différences et les similitudes présentes dans les œuvres et pour y mieux comprendre la position et le rôle de l'érotisme. Plus précisément, il a été question de voir en quoi la poétique érotique permet de réimaginer la souveraineté. A travers des notions comme la souveraineté individuelle, la souveraineté nationale, la désidentification (Muñoz) et la survivance (Vizenor) ainsi qu'à travers une analyse de style et des mythes de la cosmogonie amérindienne, cette recherche m'a permis de (re)considérer la notion de l'érotique souveraine (proposée par Driskill) dans un contexte comparatif qui a mené à la réflexion présente.

Le cadre théorique a traité de la souveraineté, de la décolonisation et de l'intersectionnalité pour mieux comprendre la notion de l'érotique souveraine. Cette notion s'est avérée particulièrement appropriée pour l'analyse des œuvres, parce qu'elle permet de comprendre que le viol est un acte explicite de colonisation qui influence profondément les identités personnelles et nationales et, par conséquent, que le retour au corps et à l'érotisme revisite nécessairement des traumatismes historiques (coloniaux). Les luttes pour la souveraineté sont dénuées de sens tant que la violence physique et psychologique contre les femmes autochtones continue d'exister, comme le souligne Andrea Smith. L'érotique souveraine n'offre pas seulement du pouvoir à l'individu, mais elle lie également le corps autochtone aux nations, aux traditions et aux histoires autochtones. De cette manière, la poésie démontre ce que peut l'érotisme et de quelle manière il contribue à la souveraineté.

Tout au long de l'histoire, les femmes autochtones ont été victimes de violence (sexuelle). L'approche comparative adoptée dans ce mémoire a permis d'analyser l'histoire commune du colonialisme en Amérique du Nord tout en tenant compte de la singularité des auteures et des œuvres. La symbolique des mains moites et étrangères s'est avérée un excellent exemple pour démontrer que malgré les différences entre les œuvres, les histoires de violence (sexuelle), ses manifestations et représentations dans la poésie se ressemblent beaucoup. Même si ces mains moites évoquent le plus souvent des expériences individuelles, l'analyse a démontré que l'expérience individuelle peut prendre une valeur générale à travers l'évocation de différentes

générations de femmes autochtones, en inscrivant la poésie dans l'espace québécois (Fontaine), en proposant un discours sur la justice dans la société occidentale contemporaine ou encore en dénonçant le quotidien artificiel (Vassiliou). Ce quotidien artificiel se caractérise par le sexe sans respect et reflète le *mimicry* colonial qui consiste, d'un côté, dans l'imitation de la société dominante et, de l'autre, en l'assimilation partielle (Bhabha). Les poèmes de Vassiliou, Chrystos et Tremblay dénoncent tous cette tentative d'assimilation qui est vouée à l'échec et la superficialité des rapports sexuels qui en résulte.

En même temps, les auteures démontrent également le double objectif de l'érotisme qui consiste à affirmer, d'un côté, le besoin collectif de la reproduction et, de l'autre côté, le plaisir individuel. L'importance accordée à l'érotisme s'explique partiellement par l'idée que la reproduction assurera l'existence des peuples autochtones ce qui transparait entre autres dans la réécriture du récit biblique de la création de l'homme que propose Vassiliou. Réduit au rôle reproductif, le corps des femmes ne serait à ce niveau qu'un instrument de la collectivité.

Si ce rôle productif ainsi que la dénonciation de la société artificielle imposée témoignent encore de la proclamation de l'identité collective, les poètes affirment également leur singularité à travers l'érotisme : le plaisir sexuel est aussi important – si ce n'est pas plus – et l'érotisme permet aux femmes autochtones de se positionner comme des sujets souverains. À ce sujet, l'analyse des mythes cosmogoniques autochtones, qui a permis de relever toute la symbolique de l'océan et de la rencontre physique, s'est avérée d'autant plus significative : à travers la symbolique de l'océan (qui revient chez Hogan, Bird, Akiwenzie-Damm et Fontaine) et de la rencontre physique (Hogan, Midge, Cuthand, Begay, Akiwenzie-Damm, Chrystos et Bird), les femmes autochtones mises en scène dans les poèmes affirment toutes leur sexualité et leur désir sexuel. La libération de leurs corps leur permet de surmonter les différences entre les individus et les tribus : l'érotisme, qui constitue une langue universelle, est le moyen par excellence pour vraiment se connecter à autrui. De cette manière, la rencontre physique où le temps et l'espace se concentrent souligne aussi « le sens actif de présence » des Autochtones qui caractérise la survivance. Le passage de la reproduction qui sert le but collectif à l'affirmation du plaisir sexuel individuel par la femme autochtone témoigne alors du passage de la survie à la survivance des Autochtones. La survivance permet ainsi de reconsidérer la poésie autochtone féminine comme plus qu'une simple littérature de résistance – ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de résistance – mais elle propose l'érotisme comme force imaginative.

Le passage des frontières linguistiques (français et anglais) et géographiques (« Etats-Unis » et « Canada ») dans ce projet s'est avéré plus fructueux que je n'avais osé espérer au début de ce projet. Il a non seulement contribué à la reconsidération des notions théoriques

comme l'érotique souveraine et la survivance – qui ont été développées notamment dans le domaine anglophone jusqu'ici – et, par conséquent, à l'ouverture du champ des études autochtones; il a permis, d'autre part, de démontrer que la poésie autochtone féminine anglophone et francophone véhiculent toutes les deux l'idée que l'érotisme est une langue universelle et ne s'exprime pas mieux dans une langue ou dans une autre. L'emploi des différentes langues autochtones et le créole par les auteures (notamment Chrystos et Fontaine) démontre, à cet égard, que l'érotisme est la langue de l'humanité et que tout le monde la comprend. L'amour (physique) se ressent en chaque langue et en tout.

Outre cette contribution à la compréhension des notions théoriques et à la démonstration que l'érotisme est une langue universelle, l'étude comparative qui caractérise ce mémoire a également permis d'analyser la force de la poésie comme intervention décolonisante. La force imaginative de la poésie permet aux auteures de négocier les stéréotypes de l'Indien sauvage et de la cueilleuse. Même si les poèmes répètent les stéréotypes en y renvoyant – ce qu'il est impossible d'éviter selon Rosello –, elles arrivent à les retravailler. Chrystos, par exemple, réutilise l'image de l'Indien sauvage pour la caricaturiser à travers la formulation parfaite de ce stéréotype, pour ensuite, changer l'image en une représentation contemporaine de la femme autochtone (queer). Ces femmes ont des rapports sexuels en voiture, au téléphone ou encore dans une chambre anonyme, ce qui souligne la souveraineté individuelle. Fontaine, quant à elle, lie l'haïtien et l'innu afin de contester la langue dominante et dans le but de souligner l'érotisme autochtone et la souveraineté nationale. Akiwenzie-Damm démontre que la tradition (celle de l'Ohgi'we) et l'érotisme peuvent coexister et ne sont pas, comme le suggère la pensée occidentale, incompatibles.

Le contenu des poèmes est renforcé par la forme des poèmes : chez Hogan par exemple, le corps et la mer se lient aussi bien thématiquement en détournant la pensée dichotomique occidentale que sur le plan formel qui représente les vagues par des figures de style comme le contre-rejet et la longueur des vers; chez Akiwenzie-Damm, la possibilité de lire le poème en trois colonnes ou encore d'interpréter la forme comme deux seins ou deux lèvres suivis par l'orgasme exemplifie la richesse et la force de la forme poétique. De cette manière, ces poèmes démontrent de manière exemplaire que la poésie est une forme plus « démocratique » qui revisite le statut rigide et fermé de la poésie traditionnelle. Qu'il s'agisse de la dénonciation de la violence sexuelle, de l'affirmation du plaisir sexuel par les femmes autochtones ou encore de la négociation des stéréotypes de l'Indien, chacun de ces aspects fait partie intégrante de l'érotique souveraine mise en scène dans cette poésie : la revendication de l'érotisme permet de libérer le corps féminin, d'atteindre la souveraineté – aussi bien individuelle que nationale – et

ainsi de contribuer au processus de la décolonisation. La poétique érotique ne sert pas à réconcilier ce qui est irréconciliable, mais plutôt à démontrer ce qu'apporte l'incommensurabilité : les stratégies de désidentification permettent de construire la paix et la souveraineté, de les créer, et de les réimaginer tout en soulignant le caractère continu de la (re)formulation des processus de souveraineté et de décolonisation.

Il pourrait certainement être intéressant et pertinent de mener une telle recherche dans un domaine plus large ou avec un corpus plus large. Ceci permettrait de développer l'idée que la poésie autochtone francophone s'oriente peut-être plus vers une souveraineté érotique, tandis que la poésie anglophone se dirige plus vers une érotique souveraine – il me semble que ce n'est sans doute pas si tranché. De plus, il faut avant tout, comme j'ai tenté de le faire dans ce mémoire, reconnaître l'individualité des auteures et la singularité des œuvres. Le plus intéressant serait peut-être d'étudier d'autres genres – ou encore d'autres formes artistiques – dans le but de mieux développer l'idée d'une érotique souveraine autochtone : je pense par exemple au roman *L'amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau qui permettrait d'élaborer la réflexion sur le lien entre la terre et le corps, le territoire et l'érotisme que j'ai évoqué et étudié, mais qui, cette fois-ci, pourrait être élaborée dans une analyse d'une forme plus longue.

Il s'est avéré que les différences entre les individus et entre les communautés ainsi que les relations entre différentes cultures (par exemple, la relation entre mythologie amérindienne et récit biblique ou encore la relation entre les Haïtiens et les Amérindiens) sont soulignées et reconnues dans chacun des poèmes étudiés. Ces différences ne limitent pas le contact (physique) entre eux. Loin de là, c'est justement dans ce qui est incommensurable que se trouvent les possibilités de solidarité. L'érotisme (dans le sens large de ce qui a rapport à l'amour physique) et l'érotique (désignant une conception spécifique de l'érotisme) permettent justement de créer des liens, de parler une langue universelle et de cette manière de dénoncer la violence sexuelle, d'affirmer son identité, de négocier les stéréotypes et de subvertir les langues (l'anglais et le français) et pensées dominantes coloniales. Selon cette érotique souveraine que propose la poésie à l'étude, la souveraineté est une décision et ce n'est qu'au cours du processus que l'on apprend ce que cela veut dire : la souveraineté et l'érotisme changent tout le temps. La poésie constitue le lieu et la forme par excellence pour les reformuler à chaque fois. Comme la poésie existe dans les marges du discours officiel, elle permet la déclaration que l'érotique souveraine autochtone implique et elle la constitue en même temps. Pour travailler sur et contre l'idéologie et la pensée dominantes, les auteures disposent de bien des stratégies différentes, qu'il s'agisse de la dénonciation, de la négociation, de l'affirmation, de la désidentification, de la confrontation ou de la réappropriation : ces « stratégies du cœur et

du corps » ouvrent à une autre réalité où le corps féminin autochtone se libère et où les peuples avancent ensemble sur des chemins différents.

Bibliographie

- Alfred, Gerald Taiaiake. (trad. de l'anglais de Caroline Pageau). *Paix, pouvoir et droiture : un manifeste autochtone*. Wendake: Hannenorak, 2014.
- Akiwenzie-Damm, Kateri. *My heart is a stray bullet*. Neyaashiinigmiing: Kegedonce Press, 1993.
- Akiwenzie-Damm, Kateri (éd.). *Without Reservation*. Neyaashiinigmiing: Kegedonce Press, 2003.
- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop : Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston : Beacon Press, 1986.
- Amnesty International, « A Human Rights Response to Discrimination and Violence against Indigenous Women in Canada », 2004.
- Baker, Emerance. « Loving Indianness: Native Women's Storytelling as Survivance. » *Atlantis*, 2005.
- Beller, Manfred et Joep Leerssen (ed.). *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam et New York: Rodopi, collection Studia Imagologica, 2007
- Bhabha, Homi, « Of Mimicry and Man : The Ambivalence of Colonial Discourse », October 28, 1984.
- Bordeleau, Virginia Pésémapéo. *De rouge et de blanc*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.
- Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal : L'Hexagone, 1993.
- Césaire, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris et Dakar : Présence Africaine, 1983 [1939].
- Chrystos. *In her I am*. Vancouver : Press Gang Publishers, 1993.
- Crenshaw, Kimberlé Williams, (traduit de l'anglais par Oristelle Bonis), « Carthographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre* 39, 2005, pp 51-82.
- Decosta-Willis, Miriam Reginald Martin et Roseann P. Bell (ed.). *Erotique Noire/Black Erotica*. New York: Doubleday, 1992.
- Désy, Pierrette. *Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens. Textes publiés dans Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde*

- antique, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Tome I, pp. 18-31 et pp. 514-520; Tome II, 1999-2003. Paris : Flammarion, Éditeur, 1999.*
- Driskill, Qwo-Li, « Stolen From Our Bodies : First Nations Two-Spirits/Queers and the Journey to a Sovereign Erotic », *Studies in American Indian Literatures* 16 :2, 2004, pp. 50-64.
- Dubé, Anik et Julie Emélie Boudreau, « Sexe, genre et contexte : une compréhension en matière de promotion de la santé sexuelle et prévention du VIH/ITS auprès des jeunes autochtones au Nouveau-Brunswick », *Revue de l'Université de Moncton* 46 : 1 et, 2015, pp. 173-202.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris : Gallimard, 1991 [1961].
- Farley, Melissa and Jacqueline Lynne, « Prostitution of Indigenous Women: Sex Inequality and the Colonization of Canada's First Nations Women », 2008.
- Fontaine, Natasha Kanapé. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.
- Fontaine, Natasha Kanapé. *Bleuets et abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016.
- Futures Without Violence, « The Facts on Violence Against American Indian/Native Alaskan Women », <https://www.futureswithoutviolence.org/>.
- Harel, Simon. *Place aux littératures autochtones*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2017.
- Harjo, Joy et Gloria Bird. *Reinventing the Enemy's Language : Contemporary Native Women's Writing of North America*. New York: W.W. Norton, 1997.
- King, Thomas. *The Back of the Turtle*. New York: HarperCollins, 2014.
- Lamy Beaupré, Jonathan, « Du stéréotype à la performance : les détournements des représentations conventionnelles des Premières Nations dans les pratiques performatives », thèse. Montréal : Université du Québec à Montréal, doctorat en sémiologie, 2012.
- Lamy Beaupré, Jonathan, « La poésie amérindienne : un genre décomplexé pour se décoloniser », *Possibles*, hiver 2016.
- Mayer, Sophie, « This Bridge of Two Backs : Making the Two-Spirit Erotics of Community », *Studies in American Indian Literatures* 20 :1, 2008, pp. 1-26.
- Miranda, Deborah. A., « Dildos, Hummingbirds, and Driving Her Crazy : Searching for American Indian Women's Love Poetry and Erotics. » *Frontiers : A Journal of Women Studies*, 2002, pp. 135-149.
- Muñoz, José Esteban. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.
- Nanibush, Wanda. «Love and Other Resistances : Responding to Kahneseta:ke through Artistic practice.» dans: Leanne Betasamosake Simpson et Keira L. Ladner. *This is an Honour*

- Song: Twenty Years Since the Blockades*. Winnipeg: Arbeiter Ring Press, 2010, pp. 65-174.
- Ouriou, Susan (éd.) et Christelle Morelli (trad.). *Languages of our land/Langues de notre terre. Indigenous Poems and Stories from Quebec / Poèmes et récits autochtones du Québec*. Banff : Banff Centre Press, 2014.
- Picard-Siouï, Louis-Karl et Christine Siouï Wawanoloath. *La femme venue du ciel : mythe wendat de la création*. Wendake : Hannenorak, 2011.
- Rifkin, Mark, « The Erotics of Sovereignty », dans : Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley et Scott Lauria Morgensen. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Tucson : University of Arizona Press, 2011, pp. 172-189.
- Rosello, Mireille. *Declining the Stereotype*. Hanover and London: University Press of New England, 1998.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press, 2009).
- Shimony, Annemarie Anrod. *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*. Syracuse : Syracuse University Press, 1994.
- Smith, Andrea, « Native American Feminism, Sovereignty, and Social Change », *Feminist Studies* 31: 1, 2005, pp. 116-132.
- Smith, Andrea, « Queer Theory and Native Studies: The Heteronormativity of Settler Colonialism », dans: Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley et Scott Lauria Morgensen. *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*. Tucson : University of Arizona Press, 2011, pp. 43-65.
- Smith, Andrea. *Conquest : Sexual Violence and American Indian Genocide*. Durham : Duke University Press, 2015.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books, 2004 [1999].
- Stasilius, Daiva et Rhada Jhappan, « The Fractious Politics of a Settler Society : Canada » dans : Daiva Stasilius et Nira Yuval-Davis (ed.). *Unsettling Settler Societies. Articulations of Race, Gender, Ethnicity and Class*. Londres : Sage Publications, 1995.
- Sulzer, A., « Aimé Césaire nuance la définition de la colonisation dans le Petit Robert », le 3 septembre 2007, <http://www.20minutes.fr/france/178122-20070903-aime-cesaire-nuance-definition-colonisation-petit-robert> (consulté le 16 mars 2017).

- Swann, Brian et Arnold Krupat (ed.). *Recovering the Word : Essays on Native American Literature*. Berkeley, Los Angeles et Londres, : University of California Press, 1987.
- Thau-Eleff, Maya, « Coming Home : Sovereign Bodies and Sovereign Land in Indigenous Poetry, 1990-2012. » Kingston: Queen's University, thèse, 2012, p. 3.
- Tuck, Eve et K. Wayne Yang, « Decolonization is not a Metaphor », *Decolonization. Indigeneity, Education & Society* 1 :1, 2012, pp. 1-40.
- Vassiliou, Mélina. *Fou, floue, fléau*. Sept-Îles : Institut culturel éducatif montagnais, 2008.
- Vizenor, Gerald. *Manifest Matters : Post-Indians Warriors of Survivance*. Middleton: Wesleyan University Press, 1994, p. 53.
- Warrior, Robert Allen, « Intellectual Sovereignty and The Struggle for An American Indian Future. Chapter 3 of Tribal Secrets : Vine Deloria, John Joseph Mathews, and the Recovery of American Indian Intellectual Traditions », *Wicazo Sa Review* 8 :1, 1992, pp. 1-20.
- Womack, Craig S.. *Red on Red : Native American Literary Separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999.

Illustration de couverture

Fragment de la couverture du premier recueil de Virginia Pésémapéo Bordeleau :
Virginia Pésémapéo Bordeleau. *De rouge et de blanc*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.

Annexes

Annexe 1 : Liste d'auteurs

| Nom d'auteure | Origines | Livre(s) |
|-------------------------------|--------------|---|
| Akiwenzie-Damm, Kateri | Ojibwe | <i>My heart is a stray bullet</i> Ed. <i>Without Reservation</i> (poèmes publiés dans ce recueil : the feast ; fish head soup ; a sweet taste of plum ; love letter, not sent ; more than skindeep) |
| Begay, Mélissa Natanaazbaa | Diné | Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : clips from a desert in arizona ; one seed |
| Bird, Gloria | Spokane | Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : Creation Story ; Landscape ; The Symptoms |
| Bordeleau, Virginia Pésémapéo | Metisse crie | <i>De rouge et de blanc</i> |
| Chrystos | Menominee | <i>In her I am</i> Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : Brush & Braid My Hair ; Hot My Hair Smells of Your Cunt ; Song for a Lakota Woman ; In the Wild River of Your Arms |
| Cuthand, Beth | Crie | Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : The Promise of Rain ; On Warm Air Like You |
| Fontaine, Natasha Kanapé | Innue | <i>Bleuets et abricots</i> |
| Hogan, Linda | Chicacha | Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : The Creations of Water and Light |
| Midge, Tiffany | Lakote | Poèmes publiés dans <i>Without Reservation</i> : The Woman Who Married a Bear ; Sweetheart ; Baskets ; First Snow of '96 ; Promises of Winter ; The Night Horse ; Chateau Ste. Michelle's |
| Vassiliou, Mélina | Innue | <i>Fou, floue, fléau</i> Poèmes publiés en édition bilingue dans <i>Langues de notre terre</i> : Identités flouées ; Oisivité/Vérité ; Affirmations fragiles ; Lâche pas ! ; Au jour le jour ; Progéniture/ Ecriture |

Annexe 2 : « Sovereign Women Strengthen Sovereign Nations », dans : Andrea Smith, « Native American Feminism, Sovereignty, and Social Change », *Feminist Studies* 31: 1, 2005.

Sovereign Women Strengthen Sovereign Nations

Tribal Sovereignty

All Tribal Nations Have an Inherent Right to:

- 1) A land base: possession and control is unquestioned and honored by other nations. To exist without fear, but with freedom.
- 2) Self-governance: the ability and authority to make decisions regarding all matters concerning the Tribe without the approval or agreement of others. This includes the ways and methods of decision-making in social, political and other areas of life.
- 3) An economic base and resources: the control, use and development of resources, businesses or industries the tribe chooses. This includes resources that support the Tribal way of life, including the practice of spiritual ways.
- 4) A distinct language and historical and cultural identity: Each tribe defines and describes its history, including the impact of colonization and racism, tribal culture, worldview and traditions.

Colonization and violence against Native people means that power and control over Native people means that power and control over our tribal life way and land have been stolen.

As Native people, we have the right and responsibility to advocate for ourselves and our relatives in supporting our right to power and control over our tribal life way and land- tribal sovereignty.

Native Women's Sovereignty

All Native Women Have an Inherent Right to:

- 1) Their body and path in life: the possession and control is unquestioned and honored by others. To exist without fear, but with freedom.
- 2) Self-governance: the ability and authority to make decisions regarding all matters concerning themselves, without others' approval or agreement. This includes the ways and methods of decision-making in social, political and other areas of life.
- 3) An economic base and resources: the control, use and development of resources, businesses or industries that Native women choose. This includes resources that support individual Native women's chosen life ways, including the practice of spiritual ways.
- 4) A distinct language and historical and cultural identity: Each Native woman defines and describes her history, including the impact of colonization, racism and sexism, tribal women's culture, worldview and traditions.

Violence against women, and victimization in general, means that power and control over an individual's life and body have been stolen. As relatives of women who have been victimized, it is our right and responsibility to be advocates supporting every woman's right to power and control over her body and life- personal sovereignty.

Annexe 3 : Kateri Akiwenzie-Damm, « the feast », dans *Without Reservation*, op. cit. p. 24.

tonight i give you my body

like a four day feast for the dead

let you taste every precious morsel

the wild strawberries of my lips

raw venison of my

tongue

shy

fiddleheads

of my

unfurling

kisses

fresh watercress of my

skin milkweed

of my breasts

my nipples

two perfect morels

tender

partridge of

my mouth

smoked fish

of my flesh

my fingertips

wild rice

drumming your ribs

sweet

chestnut of my belly

soupbones of my hips

crushed

raspberries

of my cunt

and my thighs

dripping

maple syrup

between parted lips

Table des matières

| | |
|--|----|
| INTRODUCTION | 7 |
| 1. VERS UNE ÉROTIQUE SOUVERAINE : DECOLONISATION, SOUVERAINETÉ ET INTERSECTIONNALITÉ | 17 |
| 1.1 La décolonisation : territoires, traditions et l'éthique de l'incommensurabilité | 17 |
| 1.2 Souveraineté : individuelle, nationale et intellectuelle | 19 |
| 1.3 Soucis raciaux, genrés et coloniaux : une approche intersectionnelle | 23 |
| 1.4 Une érotique souveraine | 26 |
| 2. DENONCIATION : VIOLENCE SEXUELLE ET QUOTIDIEN ARTIFICIEL | 29 |
| 2.1 La violence (sexuelle) contre les femmes autochtones | 29 |
| 2.2 Les expériences individuelles et collectives | 32 |
| 2.2.1 Les mains moites et étranges/étrangères | 32 |
| 2.2.2 Le Québec : constitution, justice et christianisme | 34 |
| 2.3 L'héritage européen : un quotidien artificiel | 37 |
| 3. AFFIRMATION : L'ÉROTISME COMME REPRODUCTION, PLAISIR INDIVIDUEL ET LANGUE UNIVERSELLE | 43 |
| 3.1 Le double objectif de l'érotisme : du besoin collectif à l'affirmation individuelle | 43 |
| 3.1.1 La reproduction et la continuation de l'existence des peuples autochtones | 44 |
| 3.1.2 L'affirmation des besoins du plaisir sexuel | 46 |
| 3.1.3 La femme autochtone comme sujet souverain : corps, terres et mythes | 47 |
| 3.2 La rencontre physique | 50 |
| 3.2.1 L'océan : union, naissance et mémoire | 50 |
| 3.2.2 La symbiose physique : l'union des peuples autochtones et la langue du corps | 53 |
| 4. NEGOCIATION DES STÉRÉOTYPES ET RENOUVELLEMENT DES TRADITIONS | 57 |
| 4.1 Du stéréotype du bon sauvage à une représentation moderne | 58 |
| 4.1.1 La mise en scène de l'Indien moderne comme stratégie de désidentification | 58 |
| 4.1.2 La nature queer des relations érotiques et comment démonter les stéréotypes | 63 |

| | |
|--|----|
| 4.2 De la négociation des stéréotypes à la mise à jour des traditions | 64 |
| 4.2.1 La cueillette, ou comment recueillir les fruits de la solidarité | 64 |
| 4.2.2 La forme poétique libératrice : l'Ohgi'we et les seins | 68 |
| CONCLUSION | 71 |
| BIBLIOGRAPHIE | 77 |
| ANNEXES | 81 |
| TABLE DES MATIERES | 85 |