

Repenser l'identité dans les romans autochtones des femmes au Canada :

Une analyse de la résistance littéraire autochtone

par

Genève Rousseau

Un mémoire soumis pour l'accomplissement partiel de la

Maîtrise en arts

en

Études canadiennes

Faculté Saint-Jean

Université de l'Alberta

© Genève Rousseau, 2018

Résumé / Abstract

Ce mémoire analyse les littératures autochtones des femmes au Canada selon la perspective que ce sont des littératures de résistance. Une analyse de *L'Enfant Hiver* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Kuessipan* de Naomi Fontaine, *Birdie* de Tracey Lindberg et *The Break* de Katherena Vermette cherche à montrer comment la littérature peut contester les stéréotypes provenant des imaginaires sociaux canadiens et se les approprier dans le but de repenser et donc réécrire l'identité. Ce faisant, les auteures proposent de nouvelles identités saines et libres qui reflètent mieux la réalité subjective des femmes et filles autochtones. En prenant en charge leurs propres représentations identitaires, elles souhaitent transformer et donc décoloniser le pays et son imaginaire national.

This thesis analyzes Indigenous women's literatures in Canada according to the perspective that they form a literary body of resistance. Through an in-depth examination of the novels *L'Enfant Hiver* by Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Kuessipan* by Naomi Fontaine, *Birdie* by Tracey Lindberg and *The Break* by Katherena Vermette, the analyses show how the literary text can challenge the stereotypes that exist in the collective social imaginary, then reclaim and, ultimately, reimagine and recreate identity. By doing so, the authors presented here offer new and free identities that reflect more accurately the subjective reality of Indigenous women and girls. By taking control of their own identities and social representations, these women writers wish to transform and decolonize their environment and the static mentalities within it.

Préface

Pourquoi s'intéresser aux littératures autochtones canadiennes contemporaines? Quel est l'intérêt artistique et social? Ce sont des questions de grande pertinence qui touchent à la fois la création de ce mémoire et sa réception. Dans mon parcours à la fois académique et personnel, j'ai été mise en contact avec de nombreuses littératures à caractère social que je nommerais *littératures de résistance*. La découverte et la prise de conscience de l'existence de ces littératures militantes, caractérisées par leur interventionnisme social, leurs questionnements sociopolitiques, et leur volonté de survivre et de se démarquer au plan sociétaire et artistique, se sont concrétisées et solidifiées lorsque je travaillais à Jérusalem et que j'ai été en contact avec de nombreux auteurs palestiniens dans le cadre du Festival de la littérature palestinienne à Jérusalem-Est, Bethléem et Ramallah. En écoutant ces artistes s'exprimer, raconter leurs histoires et présenter leurs textes, la force de leurs paroles et la nature de leurs arts respectifs m'ont semblé étrangement familières. Dans un autre pays que le mien, dans un autre cadre social et politique, dans une culture qui n'est pas la mienne, j'ai pourtant ressenti que la littérature que je découvrais portait de grandes ressemblances avec les littératures autochtones du Canada. Effectivement, je m'intéressais soudainement davantage à une littérature tout aussi impressionnante et combative qui existait beaucoup plus près de moi, au sein de mon pays, de ma culture et de mon héritage familial. Ce sont ces caractéristiques parallèles que je souhaite relever et scruter dans le cadre de ce mémoire, c'est-à-dire les éléments qui font en sorte qu'une littérature dépasse les frontières de son art et devient un outil de résistance.

Ce mémoire est aussi une réponse à l'intérêt très récent qu'ont reçu les littératures autochtones canadiennes. Pourquoi cet intérêt soudainement répandu? Les littératures autochtones, grâce à leur esprit combatif et leur volonté d'entamer certains changements

sociopolitiques, offrent une nouvelle perspective, c'est-à-dire une manière de voir son pays, sa culture, son fonctionnement sociétaire et même sa place dans le monde de manière différente. Il est donc important de présenter et d'analyser en profondeur de tels textes dans le but de mieux comprendre les intentions et les perspectives qui entourent leur création. Cette compréhension permettra aussi à ces nouvelles idées de trouver une place dans l'imaginaire collectif artistique et social à long terme. Autrement dit, l'analyse, telle que proposée dans ce mémoire, concrétise la place des littératures autochtones dans le domaine académique et refuse fermement l'idée et la possibilité que l'intérêt général ne soit qu'une mode passante qui ne fait que nourrir l'esprit colonial de fausse supériorité intellectuelle et sociale que ces textes-mêmes ont comme préoccupation centrale de dénoncer.

Remerciements

J'aimerais avant tout remercier ma superviseuse la docteure Maïté Snauwaert pour son appui et son aide continue lors de ma maîtrise en plus de son dévouement et de son expertise. J'aimerais aussi remercier les professeurs du Campus Saint-Jean et du département de *Modern Languages and Cultural Studies* qui m'ont grandement influencée et ont enrichi mon savoir lors de mon cheminement tels que les docteurs Claude Couture, Nathalie Kermoal, Valérie Lapointe-Gagnon, Samira ElAtia et Daniel Laforest. Je tiens aussi à remercier Pierre Rousseau pour son soutien et son encouragement immuables. Finalement, je souhaite remercier la communauté métisse de Saint-Albert en lien avec le *Michif Cultural & Metis Resource Institute* pour leur travail communautaire et leur combativité qui m'ont grandement touchée et inspirée lors de nombreuses activités culturelles.

Table des matières

1. Introduction	p. 1
2. Chapitre 1 : Contextualisation historique et sociale	p. 22
2.1. Histoire	p. 22
2.1.1. L'arrivée des Européens	p. 23
2.1.2. Expansion et Dominion	p. 25
2.1.3. Écoles résidentielles	p. 28
2.2. Contexte social	p. 31
2.2.1. Le féminicide canadien	p. 32
2.2.2. Médiatisation	p. 37
2.3. Enjeu identitaire	p. 40
3. Chapitre 2 : La victimisation comme assignation identitaire	p. 45
3.1. Sources et effets	p. 46
3.2. Dépasser la victimisation	p. 50
3.2.1. <i>The Break</i> et la résistance relationnelle	p. 51
3.2.2. <i>L'Enfant Hiver</i> , la création et l'action	p. 55
3.2.3. <i>Kuessipan</i> , la mosaïque et le dialogue	p. 59
4. Chapitre 3 : Le relationnel contre la violence	p. 67
4.1. Violence et colonialisme	p. 68
4.2. Théories sur la violence	p. 72
4.3. Hypersexualisation et déshumanisation	p. 75
4.4. Résister à la violence en littérature	p. 78

4.4.1. <i>L'Enfant Hiver</i> et le deuil comme mode de résistance	p. 80
4.4.2. <i>Birdie</i> , le corps et le « <i>womenfamily</i> »	p. 83
4.4.3. <i>The Break</i> et la complexification de la violence	p. 90
5. Chapitre 4 : <i>All My Relations</i> et spiritualité	p. 94
5.1. Le « <i>Dead Indian</i> »	p. 95
5.2. Tradition et « authenticité »	p. 100
5.3. Liberté culturelle et spirituelle en littérature	p. 107
5.3.1. La « <i>Indigenous Voice</i> »	p. 108
5.3.2. <i>All My Relations</i>	p. 117
6. Conclusion	p. 127
7. Bibliographie	p. 131

1. Introduction

Les littératures autochtones sont des littératures de résistance. Le contexte d'émergence de la littérature de résistance autochtone est celui de l'éradication d'un peuple de ses propres terres et d'un véritable génocide culturel. Cette littérature, souvent ouvertement militante, résiste à l'oppression physique, sociale et culturelle de la part de l'envahisseur et l'assimilateur. Les peuples autochtones canadiens ont perdu leurs terres, leurs modes de vie, leurs langues, leurs cultures, leurs statuts et plus encore aux mains des colons français et particulièrement anglais pendant une période de plusieurs centaines d'années. Pourtant, une résistance se fait sentir; un mouvement à la fois artistique et social qui cherche à redonner à ces peuples une vie (plutôt qu'une simple survie), à détruire les institutions coloniales néfastes qui empiètent encore sur leurs droits et à réhabiliter l'identité autochtone qui s'est vue déformée et dénigrée. Cela veut dire que le texte littéraire n'existe pas en soi comme œuvre provenant uniquement du génie de l'auteur, sans aucune influence du contexte sociopolitique. Cette approche méthodologique, celle de la sociocritique, peut être définie comme une manière de cerner une ou plusieurs idéologies dans un texte littéraire qui proviendraient du contexte social, de ses enjeux et du contexte de production et de consommation du texte¹. Pierre Popovic, dans son article « La sociocritique : Définition, histoire, concepts, voies d'avenir » explique : « Le but de la sociocritique est de dégager la socialité des textes. Celle-ci est *analysable* dans les caractéristiques de leurs mises en forme, lesquelles *se comprennent* rapportées à la semiosis sociale environnante prise en partie ou dans sa totalité.² » En effet, il s'agit, selon Popovic, d'une « perspective³ » plus qu'une véritable méthode, dans laquelle le chercheur voit dans le texte son historicité, sa portée critique et son

¹ Sociocritique. Dans *Dictionnaire Larousse en ligne*. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/culture/21072>

² Pierre Popovic, « La sociocritique : Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », dans *Anthropologies de la littérature*, vol. 151-152 (2011), p. 16.

³ *Ibid.*, p. 16.

interventionnisme social⁴. Ce sont ces éléments que la sociocritique tente de valoriser par le biais de sa perspective originale. Autrement dit, texte et société sont en interaction. Portant toujours les traces de manifestations des systèmes de pouvoir et de résistance, le texte littéraire devient un type de reflet de l'environnement social dans lequel il a été conçu, mais il s'en fait aussi critique. S'il porte inévitablement, consciemment ou non, les traces de son lieu de naissance, les enjeux de celui-ci, son fonctionnement structurel, ses relations de pouvoir, et son histoire, Claude Duchet, dès les années 1960, explique que : « C'est dans la spécificité esthétique même, la dimension de valeur des textes, que la sociocritique s'efforce de lire cette présence des œuvres au monde qu'elle appelle la socialité.⁵ » Dans cette perspective, il est important d'examiner le contexte social, politique et historique des peuples autochtones au Canada pour réellement comprendre la nature et la portée de leurs littératures et voir en quoi et comment, en reconfigurant ce contexte, elles obtiennent le titre de littérature de résistance.

À l'heure où le Canada souhaite s'engager dans l'entreprise d'une « Réconciliation » avec les peuples autochtones, notamment à travers la mise sur pied de la Commission de Vérité et de Réconciliation, ses travaux, et la publication de ses recommandations (2015⁶), le mot de « résistance » employé ici pour définir les littératures autochtones revêt une grande importance. Malgré l'usage plus répandu des termes « résurgence » et « résilience » chez les intellectuels et auteurs autochtones contemporains⁷, on souhaite par le choix du mot de « résistance » impliquer que la littérature peut être un agent social de changement, un véritable outil de transformation. Dans *The Break* de Katherena Vermette, par exemple, la seule dédicace montre cet aspect

⁴ Pierre Popovic, art. cit., p. 16.

⁵ Claude Duchet, cité dans Pierre Popovic, « La sociocritique : Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », art. cit., p. 14.

⁶ Gouvernement du Canada, *Commission de Vérité et Réconciliation du Canada*. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1450124405592/1450124456123>. Consulté le 11 avril 2018.

⁷ Incluant Leanne Simpson, *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2011.

social : « *In honour of those who have been lost. With love to those who have found a way through – you lead us.*⁸ » On trouve un écho similaire dans *Birdie* de Tracey Lindberg, qui offre la dédicace suivante : « *To all of the mothers and little mothers, sisters and cousins who are murdered, missing, disappeared or who feel invisible. We are one. We are with you. We are family.*⁹ » Ces éléments de paratexte font preuve d'un désir que le livre ait un impact sur la réalité sociale. C'est dans cette perspective que l'on parle ici de « résistance », un mot qui fait mieux allusion à la déconstruction des barrières, à la décolonisation du pays, et à la dénonciation des injustices systémiques sociétales, laissant entendre tout le travail qui est encore à faire. C'est d'ailleurs le terme choisi également par Allison Hargreaves dans son ouvrage *Violence Against Indigenous Women: Literature, Activism, Resistance*¹⁰. La résistance implique l'action, une action transformative sur le plan collectif et aussi individuel (intime et physique), jouant entre le subjectif individuel et le social engagé. C'est pour des raisons similaires que Leanne Simpson, intellectuelle nishnaabeg, choisit ce vocabulaire dans *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*. Elle voit sa présence sur le territoire, la vie réelle et physique de son peuple, comme une véritable *résistance*. Elle explique : « *It is not happenstance or luck that Indigenous peoples and our lands still exist after centuries of attack. This is our strategic brilliance. Our presence is our weapon, and this is visible to me at every protest, every mobilization.*¹¹ » Que ce soit sous la forme d'un outil

⁸ Katherena Vermette, *The Break, The Break*, Toronto, House of Anansi Press, 2016, n.p.

⁹ Tracey Lindberg, *Birdie*, Toronto, Harper Collins, 2015, n.p.

¹⁰ Allison Hargreaves, *Violence Against Indigenous Women: Literature, Activism, Resistance*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2017.

¹¹ Leanne Simpson, *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017, p. 6.

ou d'une arme, Simpson parle d'action, de quelque chose de plus actif encore et de moins apaisé que la résilience, en parlant de « *resistance*¹² ».

Si l'on considère rapidement les obstacles qu'ont surmontés les peuples autochtones au Canada et les événements qui incarnent les injustices flagrantes qu'ont vécues et vivent encore ces nations, il est possible de voir ces littératures multiples comme des littératures de crise. En partant du colonialisme, de la déterritorialisation sous le Dominion, de la loi sur les Indiens de 1876 et de la culture des pensionnats, il est possible de constater que les savoirs autochtones ont été énormément troublés. Suite à une politique d'éradication de ces peuples, les effets du colonialisme se font ressentir dans le Canada d'aujourd'hui sur le plan social, économique, politique et, bien sûr, identitaire, ce qui est un élément d'intérêt particulier dans le cadre de cette recherche. D'ailleurs, plusieurs intellectuels autochtones et non-autochtones voient dans le fonctionnement culturel et social actuel des peuples autochtones une grave fracture identitaire intergénérationnelle. Mais cette littérature pourtant riche et variée est-elle seulement le reflet de peuples en crise? Une telle hypothèse rabaisserait ces productions culturelles et artistiques et supprimerait une partie fondamentale de leurs richesses. Si l'on parle de littératures de crise, on parle aussi de littératures de résistance. Mais qu'est-ce qu'une littérature de résistance? Quelles sont ses caractéristiques? L'intellectuel mohawk Taiaiake Alfred, dans son essai *Wasáse*, voit la production d'œuvres d'art autochtones comme des actes de contestation politique et sociale. L'action, ici l'acte d'écrire, est, conséquemment, « *the life sign of peoples whose existence is officially denied.*¹³ » Écrire est une preuve d'existence, de vie, et devient une forme de résistance à l'assimilation et l'éradication. L'écriture devient donc une forme de régénération où l'écrivain réaffirme, voire réinvente sa culture et son identité réelles et contemporaines comme preuve de

¹² Leanne Simpson, *op. cit.*

¹³ Taiaiake Alfred, *Wasáse*, Peterborough (Ontario), Broadview Press, 2005, p. 203.

résilience et de survie sociale et culturelle. Maurizio Gatti, intellectuel italien qui a très tôt étudié les littératures autochtones du Québec, décrit le rôle des auteurs autochtones comme un rôle avant tout *social*. Dans son livre *Littérature amérindienne du Québec*, il explique : « À travers la création littéraire, ils assument l'histoire et l'espace, ils font sauter les barrières qui leur ont longtemps bloqué l'horizon, ils acceptent le monde et les réalités multiculturelles, ils s'approprient de nouveaux moyens d'expression et participent au processus de recomposition identitaire entamé par les leurs.¹⁴ » Briser les barrières, ouvrir son horizon, s'approprier une voix et recomposer son identité : ce sont là les caractéristiques d'une littérature de résistance. Il s'agit d'une littérature qui résiste à l'anéantissement physique par sa résilience et son humanisation, et qui résiste à l'assimilation par l'affirmation de sa culture. Autrement dit, c'est une littérature qui souhaite créer une vie, plutôt qu'une simple survie¹⁵ pour son peuple par le biais de la communication (et la transmission du savoir) et les relations humaines. Il est donc possible de croire qu'à cause de leur état de crise au niveau politique et social, les littératures autochtones au Canada utilisent plusieurs procédés artistiques avec une portée sociale qui cherchent à lutter contre les injustices et à s'affranchir des barrières physiques et psychologiques qui enferment autant les Autochtones que les non-Autochtones dans certaines situations et pensées coloniales naturalisées et institutionnalisées.

Une des caractéristiques principales de ces littératures de résistance autochtones est l'enjeu identitaire. Les littératures autochtones se concentrent particulièrement sur le leitmotiv de l'identité comme forme de résistance artistique et sociale. Coincée entre le stéréotype et l'image médiatique négative, l'identité autochtone semble être figée dans des moules erronés qui ne reflètent pas du tout la réalité de ces peuples. Comme l'explique Thomas King, écrivain cherokee

¹⁴ Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2009, p. 25.

¹⁵ Voir Judith Butler, *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004.

canadien et américain, dans un chapitre de *The Inconvenient Indian* sur la représentation imaginaire des Autochtones dans les médias, « *they are the stereotypes and clichés that North America has conjured up out of experience and out of its collective imaginings and fears*¹⁶ » et, finalement, « *the only truth of the thing is the lie itself*.¹⁷ » On constate donc, dans les textes littéraires autochtones, un certain militantisme axé sur l'identité. Plusieurs procédés stylistiques et thématiques cherchent à réaffirmer, réhabiliter et parfois même réinventer l'identité autochtone pour créer quelque chose qui se rapproche plus de la réalité. Plus encore, on cherche à démanteler les moules stéréotypés qui ne veulent que classer tous les Autochtones dans certaines catégories que l'on peut aisément comprendre et contrôler. On ne cherche pas à créer une nouvelle identité commune à tous, mais plutôt à montrer la réalité individuelle de chaque individu autochtone dans le but d'éviter la généralisation. On tente aussi de lui donner un visage, une voix pour, conséquemment, l'humaniser, car le colonialisme au Canada a commis de nombreuses atteintes à l'humanité des Autochtones dans le but de les éradiquer de leurs propres territoires. L'utilisation d'une telle tactique pour éliminer un peuple, vue maintes fois à travers l'histoire autant sur le plan culturel que physique, requiert obligatoirement une distance entre soi et le groupe socio-ethnique visé qui résulte en déshumanisation extrême où l'humain est vu comme un animal ou encore comme un chiffre ou une simple statistique. En donnant un visage vrai et une voix unique aux personnages, aux narrateurs et même aux auteurs, les écrivains et écrivaines autochtones au Canada se concentrent sur la problématique identitaire dans un processus de décolonisation du pays, de ses institutions et de ses mentalités figées.

C'est donc sur cet enjeu identitaire comme outil de décolonisation et de régénération que ce mémoire portera. Pour bien explorer ce processus de résistance et d'humanisation, le

¹⁶ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, Toronto, Anchor Canada, 2013, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

corpus sera restreint à ce qui pourrait être vu comme le groupe subalterne canadien par excellence par le biais de l'oppression intersectionnelle : les femmes autochtones. La féministe littéraire indienne Gayatri Spivak, dans son essai *Can the Subaltern Speak?*, définit l'être subalterne comme silencieuse et sans vraie existence et donc emprisonnée de manière violente entre le statut d'objet et celui de sujet¹⁸. Cela veut dire que les femmes subalternes sont vues comme irréelles, n'ayant pas de vies propres. Leurs existences sont donc sans importance. Conséquemment, elles ne peuvent s'exprimer et prendre en charge leurs représentations. Elles sont réduites à un silence dangereux qui engendre une perte de contrôle identitaire. À l'intersection entre plusieurs modes d'oppression variés qui touchent le sexe, l'ethnicité, le statut socioéconomique, la situation religieuse et plus encore, les femmes autochtones doivent se défendre contre les fausses identités préconçues qui tentent de les définir et, ultimement, les anéantir. En repensant et en réécrivant son identité, l'écrivaine fait plus que sortir de la caricature : elle prend la parole et décolonise son environnement en tentant de changer les mentalités néfastes qui l'entourent et l'emprisonnent, en défiant les imaginaires collectifs racistes et en combattant le racisme insidieux provenant du colonialisme qui réside encore au Canada. Tel que se le demande Gayatri Spivak, est-ce que la subalterne peut s'exprimer¹⁹? Oui, et elle le doit pour résister aux affronts coloniaux.

Cela étant dit, cette étude reste avant tout une analyse des littératures autochtones. C'est cette spécificité autochtone qui est valorisée dans le cadre de ce mémoire, surtout en parlant de textes de résistance; une résistance qui touche autant les hommes que les femmes. Tracey Lindberg, dans son article « *Not My Sister* », explique d'ailleurs que : « *Maybe the reason that our language seldom differentiates between gender and sex is because we are supposed to stand*

¹⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak? », dans *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, New York, Columbia University Press, 2010.

¹⁹ *Ibid.*

as one. [...] That gendered line [...] is not clear, and it zigs, zags, and becomes invisible depending on who we are with, what we are doing, and when we are doing it.²⁰ » Nous parlons donc ici de droits humains et d'humanisation de tous. La voix de l'être marginalisé par excellence est fondamentale dans cette étude qui souhaite redonner une voix à celles et ceux qui n'en ont pas, mais l'analyse des textes aborde avant tout leur dimension autochtone, et non leur distinction féminine.

Les auteures du corpus de ce mémoire se sont toutes approprié des voix uniques et subjectives qui bouleversent nos idées identitaires préconçues dans un processus de décolonisation à travers la fiction et, plus particulièrement, le roman. Comme plusieurs femmes avant elles, les auteures choisies suivent les pas militants d'écrivaines qui, malgré l'opposition, se sont fait entendre à travers des textes autobiographiques politiques comme *Je suis une maudite sauvagesse : Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* d'An Antane Kapeshe²¹ et *Halfbreed* de Maria Campbell²², qui s'insèrent dans le contexte de la littérature de résistance des années 1960 à 1980. Même si les romans choisis dans cette étude ne sont pas autobiographiques (à l'exception de *L'Enfant Hiver* qui pourrait être qualifié d'autofiction), ils ont tous des buts de décolonisation, ancrés dans l'environnement et les circonstances sociales de leur pays et de leurs communautés distinctes. En effet, l'histoire des littératures autochtones peut être vue comme une histoire de contestation dans laquelle les auteurs dénoncent et questionnent ce que Jo-Ann Episkeneu, professeure d'anglais au *First Nations University of Canada* et membre de la Nation métisse de

²⁰ Tracey Lindberg, « Not My Sister: What Feminists Can Learn About Sisterhood from Indigenous Women », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 13, n. 2 (2004), p. 351.

²¹ An Antane Kapeshe, *Je suis une maudite sauvagesse : Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*, Montréal, Léméac, 1976.

²² Maria Campbell, *Halfbreed*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

la Saskatchewan, nomme, dans *Taking Back Our Spirits*, « *master narrative*²³ », c'est-à-dire une compilation d'histoires coloniales qui ensemble forment la compréhension sociale du Canada et ses mythes nationaux. Il s'agit d'histoires et de mythes qui excluent la présence autochtone ou la représentent de façon erronée. Selon cette perspective, les littératures autochtones forment une contre-histoire (« *counterstory*²⁴ ») qui a la guérison comme but. Episkenew explique : « *Not only does Indigenous literature respond to and critique the policies of the Government of Canada; it also functions as 'medicine' to help cure the colonial contagion by healing the communities that these policies have injured*²⁵. » D'ailleurs, la fiction est ici un outil efficace d'humanisation et de transmission d'idéologies et de perspectives nouvelles. L'art est un médium qui va chercher le côté émotif et l'empathie des lecteurs et du public général canadien et autre. L'émotivité, plus que l'objectivité, peut être une méthode utile qui place les lecteurs dans une situation nouvelle où l'on peut vivre et voir le monde à travers les yeux d'un autre (dans ce cas-ci les yeux du sujet marginalisé). Si la neutralité et l'objectivité peuvent servir à voir des gens réels comme des chiffres ou des cas médiatiques, l'émotion peut, au contraire, donner une vie à des sujets fictifs en leur donnant des visages et des voix qui offrent de nouvelles visions complexes et nuancées de l'environnement social qui est, lui, bel et bien réel.

Tel que discuté plus haut, les romans contemporains écrits par des femmes autochtones canadiennes créent un corpus de plus en plus vaste, notamment en raison d'un intérêt soudainement croissant pour cette littérature autrefois dénigrée. Il s'agit d'une littérature qui auparavant ne trouvait sa place que dans certaines maisons d'édition rares et spécifiques qui semblaient s'intéresser à la question autochtone, telle que la maison d'édition québécoise *Mémoire d'encrier* qui pour longtemps, selon Virginia Pésémapéo Bordeleau, a été la seule

²³ Jo-Ann Episkenew, *Taking Back Our Spirits*, Winnipeg, university of Manitoba Press, 2009, p. 2.

²⁴ *Ibid.*, p. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 2.

maison d'édition à publier les textes autochtones et autres littératures marginalisées.²⁶ Selon Gregory Younging, éditeur, professeur de *Indigenous Studies* à l'Université de Colombie-Britannique et membre de la communauté Opaskwayak crie du Manitoba, en seulement cinq ans, il a vu un accroissement considérable de l'intérêt porté aux littératures autochtones et donc, conséquemment, de leur production²⁷. Ce nouvel intérêt a bien sûr l'avantage de créer de nombreuses opportunités de publication qui n'existaient pas seulement dix ans plus tôt. Pour bien capter le travail actuel de ces femmes au plan à la fois esthétique et social et pour plonger dans le cœur de ces nouvelles voix que l'on ne voulait pas entendre jadis, il est alors important de se concentrer sur des ouvrages récents, publiés dans les dix dernières années. Le texte le plus ancien utilisé dans ce corpus, *Kuessipan* de Naomi Fontaine, date de 2011, et le plus contemporain, *The Break* de Katherena Vermette, de 2016. Ces textes nous permettent de mieux cerner les enjeux contemporains de la littérature autochtone et ses répercussions et sources sociales.

En outre, pour une étude complète et approfondie de la littérature choisie, il est nécessaire de restreindre le corpus à seulement quelques exemples pertinents. Les romans mis à l'épreuve ici sont donc au nombre de quatre : *Kuessipan* de Naomi Fontaine, *L'Enfant Hiver* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Birdie* de Tracey Lindberg et *The Break* de Katherena Vermette. Un plus grand nombre de romans aurait l'effet de réduire la qualité et la profondeur des analyses, tandis qu'il serait impossible de faire des liens sociaux pertinents avec un plus petit corpus, car chaque point d'analyse pourrait être réduit à un cas individuel. De plus, pour faire une analyse adéquate de la littérature autochtone canadienne, il est important d'établir une certaine comparaison entre les écrits provenant des deux langues principales et coloniales du Canada, soit

²⁶ Virginia Pésémapéo Bordeleau, Conférence à l'Institut d'Études Canadiennes, Campus Saint-Jean, Université de l'Alberta, 4 décembre 2017.

²⁷ Gregory Younging, *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*, Edmonton, Brush Education Publishing, 2018.

l'anglais et le français. L'utilisation de romans écrits dans les deux langues permet aussi de créer une perspective plus englobante et inclusive de la production romanesque autochtone au Canada. C'est aussi pour cette raison que les auteures, que je nomme ici de manière inclusive « autochtones », relèvent de différentes appartenances. Virginia Pésémapéo Bordeleau et Tracey Lindberg sont du groupe des Premières Nations (Cris), tandis que Naomi Fontaine est innue et Katherena Vermette est de la Nation métisse du Manitoba. En effet, il est important de ne pas négliger la question métisse dans une analyse qui se veut plus inclusive et intrinsèquement liée aux enjeux sociaux et politiques qui influencent largement l'écriture de fiction. C'est dans cette perspective que le roman de Katherena Vermette nécessite une place dans le corpus. Comment, par contre, choisir seulement quatre romans? Les ouvrages choisis sont particulièrement révélateurs quant à l'expérience humaine spécifique de leurs contextes sociaux. Les romans présentent tous des personnages et des voix narratives qui montrent une puissante résistance au discours social environnant sur l'identité et la représentation. Les discours présents dans ces romans sont aussi marqués par un désir d'illustrer l'expérience humaine réelle et subjective. *Kuessipan* de Naomi Fontaine, par exemple, utilise la forme de la mosaïque pour exposer une multitude de vies et entame un dialogue avec l'Autre, le lecteur, par l'emploi du silence. Dans *L'Enfant Hiver*, Virginia Pésémapéo Bordeleau crée de nouveaux liens avec l'Autre et réinvente son identité par l'entremise du deuil. Tracey Lindberg dans *Birdie* présente plusieurs personnages féminins forts qui subissent de nombreux changements physiques, émotionnels et sociaux dans un monde où la spiritualité est intrinsèquement liée au quotidien. Finalement, *The Break* de Katherena Vermette aborde l'identité individuelle et relationnelle à travers une famille et ses périples souvent douloureux.

Les textes littéraires plus anciens, romanesques ou autres, ne sont tout de même pas sans pertinence. Plusieurs textes fondateurs tels que ceux d'An Antane Kapesch et Maria Campbell, mentionnés plus haut, trouvent leur place dans l'étude comme trame de fond, sous la forme d'anecdote ou de comparaison, pour montrer l'évolution littéraire et les prises de positions sociales qui changent ou s'amplifient à travers une très brève période de temps, et comment elles se manifestent dans les textes de fiction et non des essais politiques et des autobiographies. D'autres auteurs d'importance capitale dans le domaine de la littérature autochtone canadienne comme Joséphine Bacon et Richard Wagamese, pour fournir quelques noms, seront aussi présentés dans le but d'exposer des perspectives différentes, dans le monde de la poésie ou de la littérature écrite par des hommes, par exemple. Leurs histoires respectives peuvent d'ailleurs être mises en parallèle de celles des auteures du corpus, comme manière d'établir certaines similarités thématiques et stylistiques. Tous ces textes seront rassemblés dans le but de rendre les analyses principales les plus détaillées et complètes possibles.

Pour parler des littératures autochtones, il est essentiel de toucher à plusieurs autres domaines qui se penchent aussi sur la question autochtone et tentent de résoudre des questions qui portent sur les injustices sociales, leurs causes, leur contexte historique, et plus encore. C'est pour cela que le cadre théorique de cette étude est vaste, interdisciplinaire, touchant autant la littérature que les études féministes et l'histoire. La sociocritique est un axe méthodologique obligatoirement multidisciplinaire. Pour parler du lien intrinsèque entre texte et société, le chercheur, selon Popovic, sera obligé de puiser dans son imagination et son intérêt pour trouver des informations pertinentes là où elles sont disponibles²⁸. Cela veut dire que le domaine littéraire s'ouvre à de multiples autres disciplines dans le but de formuler une analyse judicieuse.

²⁸ Pierre Popovic, art. cit., p. 14-15.

Selon cette idée, il est fondamental, dans le cadre de ce mémoire, d'explorer des disciplines autres qui permettent de comprendre la société canadienne. Ce choix méthodologique permet de valoriser les textes littéraires au centre de cette étude. Effectivement, restreindre cette analyse à un seul cadre théorique servirait l'approche théorique en question et non le corpus. Pourtant, ce sont les romans qui doivent être au centre de ce mémoire, surtout dans le cas de cette littérature émergente et nouvelle comme sujet d'étude académique. Cela étant dit, l'outil méthodologique principal employé dans ce mémoire sera, bien sûr, l'analyse littéraire. Par contre, elle devra obligatoirement se lier à d'autres outils provenant de disciplines externes pour une analyse plus approfondie.

Chaque roman passera donc par une analyse de style et de forme en plus d'une analyse du contenu, c'est-à-dire, des thématiques employées, des personnages, de la narration, du temps et des symboles. La représentation des femmes dans les romans se situe dans un réseau complexe de thèmes et s'insère aussi dans de nombreux autres enjeux romanesques et sociaux importants tels que la dynamique problématique des genres, le racisme populaire sous-jacent, la vie urbaine hasardeuse et la prise de parole, pour donner quelques exemples. Il faut aussi analyser tous les thèmes des œuvres pour voir les grands *topoi* qui découlent du corpus plus large et unissent les différents textes littéraires. La thématique et l'intrigue sont donc des composantes centrales de l'étude littéraire et de l'étude des romans autochtones à caractère social écrits par des femmes. La narration est aussi d'une grande importance, car elle dirige le regard du lecteur vers les éléments importants de l'identité des personnages ou de la narratrice même. Elle peut aussi faire ressortir l'intention artistique ou même sociopolitique. Le ton et le regard de la narratrice (incluant le temps de la narration, qui est au demeurant le plus souvent à la première personne) sont très révélateurs quant à l'analyse des personnages. L'analyse littéraire enfin a l'avantage de

décortiquer ces représentations romanesques et fictives pour en trouver à la fois les sources et leurs manifestations, et en quoi elles se lient à la condition sociale réelle de l'écrivaine et de sa communauté.

Chaque élément littéraire prendra tout son sens par un recours au contexte social dans lequel il a été créé. C'est pour cela que l'axe méthodologique littéraire principal utilisé sera celui de la sociocritique. Tel que mentionné auparavant, il y a, en effet, un lien étroit entre l'écriture et son contexte social de naissance qui est fondamental dans le cadre de cette étude, en plus d'une thématique qui circule autour d'enjeux sociaux en lien avec l'identité et l'oppression multiple, dite intersectionnelle. Dans cette perspective, l'analyse littéraire sera étroitement liée à la sociologie et l'étude approfondie du contexte social dans lequel les romans choisis ont été écrits, et les nombreuses notions essentiellement critiques et théoriques qui en découlent. Une analyse du fonctionnement des êtres en société, autant du côté autochtone qu'europpéen, sera donc présentée dans le but de comprendre certains comportements et certaines traditions ou politiques qui influenceraient la représentation sociale et historique de la femme. Cela inclut une analyse des systèmes de violence qui opèrent de manière sous-jacente dans la société canadienne et des imaginaires collectifs, culturels et nationaux participant d'une certaine conception de la nation qui touche, une fois de plus, la représentation des femmes et filles au sein de ces communautés.

Une étude de l'histoire de ces peuples est donc nécessaire pour cerner à la fois l'évolution du contexte social, ses grands changements et, surtout, les causes hypothétiques liées à l'avènement d'une condition féminine déplorable sur le plan social, économique, politique et, bien sûr, identitaire. Pour ce faire, l'étude des communautés traditionnelles autochtones avant l'arrivée des Européens s'impose. Un autre évènement majeur qui bouleverse l'identité féminine et sa représentation est l'arrivée des Européens en Amérique et l'imposition d'institutions

patriarcales étrangères, facteur fondamental dans la compréhension des personnages féminins qui perdent, peu à peu, toute facilité d'expression et autorité. Cette perte d'affirmation sociale sera d'ailleurs redoublée avec plusieurs lois et traités imposés au XIXe siècle sous le gouvernement conservateur de John A. Macdonald, qui se trouve être un autre moment tournant quant à la transformation de la perception identitaire autochtone. Ces lois²⁹ éradiqueront progressivement tous les droits de parole de ces femmes au plan national canadien, et même au plan communautaire, au sein de leurs propres sociétés et familles. Cette perte progressive d'estime et de droits sociopolitiques mènera à une conception stéréotypée et archaïque des femmes qui réside encore insidieusement dans l'identité nationale et sociale du Canada et qui teinte la représentation féminine dans son discours social et artistique. L'histoire canadienne vue sous le prisme autochtone est donc une étape fondamentale de cette étude qui soutiendra la validité de toutes les thématiques liées à l'identité passée et présente qu'exploitent ces écrivaines.

Cette étude se penchera ainsi sur plusieurs théories féministes et sociales dans le but de mieux cerner la situation sociale et l'enjeu de la représentation des femmes autochtones au Canada. À cause du fait que cette analyse porte principalement sur l'identité des femmes dans des contextes sociaux réels et fictifs, il est important d'incorporer le domaine des études féministes et de *genre* au domaine littéraire. La première perspective féministe proposée est celle de l'intersectionnalité telle que théorisée par l'avocate américaine Kimberlé Crenshaw. Il s'agit d'une théorie selon laquelle l'oppression, à la fois politique et sociale, n'existe pas de manière simple, mais peut s'accumuler et s'entrecroiser selon le groupe d'individus ciblé. Quand certains mouvements qui luttent pour les droits d'un groupe se forment (comme, par exemple, les droits des Afro-Américains aux États-Unis), ils peuvent négliger ou laisser involontairement de côté de nombreux individus qui se voient encore plus opprimés à cause de leur sexe, croyances, ethnicité

²⁹ La Loi sur les Indiens de 1876 et les amendements.

et plus (comme les *femmes* afro-américaines). Il est donc important de comprendre qu'il existe de nombreux types d'oppression systémiques et qu'un ou plusieurs individus peuvent se trouver à *l'intersection* de ces types d'assujettissements. Si l'on se concentre sur le groupe social des femmes autochtones au Canada, on constate immédiatement la présence de cette intersectionnalité d'oppressions entre l'ethnicité, le contexte socioéconomique, les croyances, le sexe, etc. Cette théorie amplifie notre compréhension du sujet principal de cette étude qui s'ancre dans le contexte social et souhaite analyser et comprendre les sources des injustices et crimes portés contre les femmes autochtones qui font en sorte que la littérature produite en est une de résistance.

Le deuxième axe méthodologique concernant les études féministes et sociales est la théorie de l'éthique du *care* telle que proposée par plusieurs auteures françaises et américaines telles que Carol Gilligan, Joan Tronto, Patricia Paperman et Sandra Laugier. Comme le constate la philosophe française : « L'éthique du *care* appelle notre attention sur ce qui est juste sous nos yeux, mais que nous ne voyons pas, par manque d'attention tout simplement, ou mépris.³⁰ » Effectivement, cette théorie souhaite tourner nos regards vers l'ordinaire, le réel, vers ce qui nous désintéresse habituellement, et lui redonner sa valeur et son estime sociale. Dans cette théorie morale, où l'entraide et le soin de l'autre ne sont pas des rôles sociaux ou professions méprisables, mais honorables et dignes de reconnaissance, on se penche sur le « sol raboteux de l'ordinaire³¹ » pour analyser les vies subjectives et individuelles qui sont marquées par leur humanité et donc leur vulnérabilité. Cette théorie euro-américaine peut explicitement être mise en lien avec la théorie proprement autochtone du « *all my relations* » qui est centrale dans les littératures autochtones canadiennes comme manière de voir le monde et la place de chaque

³⁰ Sandra Laugier, « L'éthique comme politique de l'ordinaire », dans *Multitudes*, vol. 2, n 37-38 (2009).

³¹ Ludwig Wittgenstein, cité dans Sandra Laugier, « L'éthique comme politique de l'ordinaire », art. cit., n.p.

individu dans cette complexité collective. Tout comme l'éthique du *care*, celle-ci accorde énormément de valeur aux relations humaines et autres, ce qui se trouve être une thématique littéraire centrale. En effet, cette philosophie existentielle et identitaire valorise la création et l'existence de liens entre les être vivants (et non vivants : terre, esprits, morts) qui, lorsque unis, créent un espace d'amour, et donc un espace *décolonisé*. Cette théorie prône aussi l'importance de la réalité humaine subjective et individuelle, concept qui est fondamental quant à la compréhension du travail sur l'identité que réalisent les auteures autochtones du corpus.

Finalement, un corpus de théorie littéraire est nécessaire pour l'analyse des romans choisis, c'est-à-dire *L'Enfant Hiver*, *Kuessipan*, *The Break* et *Birdie*. Quelques histoires littéraires seront utilisées en guise de référence, car elles donnent un aperçu important de la production littéraire autochtone et des topoï majeurs qui ressortent de ces grands corpus. C'est le cas du texte *Invention à cinq voix* de E.D. Blodgett, *Place aux littératures autochtones* de Simon Harel, ou encore du recueil de textes autochtones *Littérature amérindienne du Québec* de Maurizio Gatti.

La sociologie, l'histoire, le féminisme et la théorie littéraire trouvent leur place au sein de l'analyse des romans autochtones. Chaque domaine sert à expliquer et offrir une nouvelle perspective quant à la question de l'identité problématique dans les romans autochtones canadiens et aux modes de résistances entrepris pour combattre cet enjeu capital. Ce corpus sera réparti à travers les quatre grandes lignes de ce mémoire, c'est-à-dire le contexte historique et social; la victimisation des femmes autochtones; la violence portée contre elles; et la question de la tradition, de la spiritualité et de « l'authenticité », selon l'appui qu'ils offrent à l'explication et à la compréhension des phénomènes romanesques présentés.

« *Images have an ideological intent*³² » explique la féministe Bell Hooks dans son livre *Black Looks* portant sur la représentation médiatique des femmes. C'est pour cette raison que la littérature autochtone se penche longuement sur cette question identitaire et souhaite la repenser et la retravailler pour arriver à une réhabilitation de l'image des femmes autochtones réelles et contemporaines. C'est aussi pour cette raison que l'identité est le thème principal de ce mémoire comme outil militant et de combativité, axé vers un changement social important au Canada. Son étude sera donc répartie à travers les quatre chapitres de ce mémoire, chacun portant sur un type d'identité ou de représentation contesté et retravaillé ou même réinventé : le contexte historique et social puis comment celui-ci a mené à la victimisation des femmes autochtones; la violence; et la question de l'authenticité et de la spiritualité. En ce qui concerne la question du territoire, élément intrinsèquement lié à l'identité autochtone et, de façon spécifique, à celle des *femmes* autochtones et de leurs savoirs ancestraux³³, elle ne fera pas malgré sa pertinence l'objet d'un chapitre à part entière. Ce, simplement parce que, si plusieurs textes poétiques comme ceux de Joséphine Bacon³⁴, Rita Mestokosho³⁵ et Natasha Kanapé Fontaine³⁶, ou des romans comme *Ourse Bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau³⁷, abordent de front la question du territoire, celle-ci n'apparaît pas un thème prépondérant dans le cas des quatre romans choisis. Pourtant, il est souvent question dans ceux-ci de revenir chez soi, à la maison ou sur sa terre ancestrale, mais ce chez-soi prend souvent une forme déplacée, qui sera abordée comme telle lors des analyses littéraires.

³² Bell Hooks, *Black Looks*, Toronto, Between the Lines, 1992, p. 5.

³³ Nathalie Kermoal, et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016.

³⁴ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra : Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013.

³⁵ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Doucey, 2014.

³⁶ Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016.

³⁷ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Ourse Bleue*, Lachine (QC), Pleine Lune, 2007.

La première partie sera principalement théorique et historique. Les grandes théories concernant l'histoire des peuples autochtones, les systèmes de violence et le colonialisme seront analysés en profondeur pour assurer une compréhension élargie du contexte colonial canadien. Si l'on souhaite analyser les littératures des femmes autochtones dans et selon leurs milieux sociaux, politiques et historiques, ce contexte théorique est fondamental. Il soulèvera aussi plusieurs théories concernant l'identité et la représentation identitaire médiatique et stéréotypée que les auteures en question souhaitent questionner, ébranler et finalement, réécrire.

Dans la deuxième partie, on tombe aussitôt dans le cœur de la résistance autochtone en ce qui concerne les identités contestées. Cette partie portera sur le thème de la victimisation des femmes autochtones. En effet, à cause des événements historiques et de la violence contemporaine envers les femmes autochtones au Canada, le public a tendance à caractériser ces femmes comme de simples victimes de leurs propres choix de vie. Cette attitude a le désavantage de restreindre la complexité des identités autochtones réelles et, plus dangereusement encore, a comme résultat de naturaliser les injustices violentes que vivent ces femmes et de les faire apparaître comme inévitables. Les auteures présentées dans ce mémoire contestent cette identité avec ardeur. Sans effacer ou amoindrir la violence réelle qui existe encore au Canada aujourd'hui, elles se représentent comme fortes et résilientes.

La troisième partie se concentrera sur un autre problème intrinsèquement lié à celui de la victimisation : la violence portée contre les femmes et les filles autochtones. Ici, les auteures repensent et revisitent la question de la violence comme n'étant pas forcément genrée ou limitée à un groupe ethnique ou social spécifique. Malheureusement, la violence physique et symbolique existe. Mais elle n'est pas aussi simple que les médias et préjugés nationaux nous laissent entendre. Les systèmes de violence, leurs sources et leurs actants seront tous explorés en

profondeur dans cette section. Mais les auteures de cette étude ne parlent pas seulement de violence. Elles présentent une nouvelle perspective quant à cet enjeu problématique : celui du soutien relationnel et de l'amour qui contrent cette violence et dont on entend très peu parler. Le soin de l'autre devient un thème essentiel qui défait les préjugés bien établis et crée un environnement « d'amour décolonial³⁸ », c'est-à-dire un amour à la fois émotif et social qui, en créant des liens humains et de soutien, décolonise son environnement.

La dernière partie porte sur la tradition, la spiritualité, et le problème de l'authenticité des Autochtones. On s'imagine que l'Autochtone est traditionnel, du passé, adorné de plumes et obsédé par la Terre et la nature, ou qu'il est un « sauvage » itinérant, perdu dans un univers de délinquance. Ces perceptions sont complètement erronées et dangereuses au plan social, car elles empêchent de voir la réalité des individus autochtones. Pourtant il existe une certaine ambiguïté dans cette notion. Sans effacer la réalité de la situation socioéconomique autochtone et sans nier l'existence d'une certaine spiritualité, les auteures participent une fois de plus à la création d'une identité vraie ancrée dans l'expérience humaine réelle et subjective. L'Autochtone n'est pas un être uniquement traditionnel, mais sa culture peut tout de même jouer un rôle quant à la création d'un individu moderne et réel. Pour comprendre cette idée, il sera important de revisiter la question de la spiritualité, et en quoi elle n'est pas obligatoirement synonyme de passé et de tradition, mais peut faire partie de la vie réelle et active de gens contemporains.

Les médias, les institutions canadiennes et les imaginaires nationaux présentent une identité autochtone qui penche vers la caricature et le stéréotype. Ce sont des représentations dangereuses qui découlent de l'emprise coloniale et qui participent au racisme insidieux qui existe toujours au Canada. Ce sont des images avec un but idéologique de suprématie blanche et

³⁸ Isabella Huberman, « Les possibles de l'amour décolonial : relations, transmissions et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans *Voix Plurielles*, vol. 13, n. 2 (2016).

ces images sont intériorisées autant chez les Autochtones que chez les Canadiens de descendance européenne, avec des conséquences néfastes qui dépassent le niveau de la simple perception.

Dans un but de décolonisation, les auteures autochtones militantes tentent de créer une nouvelle identité ou de réhabiliter une identité vraie à travers le roman, par le biais de personnages variés et de narrations diverses, en plus de modalités thématiques et stylistiques. Le roman et la fiction (ou l'autofiction) sont des médiums qui viennent chercher le lecteur au niveau émotif et facilitent la création de ponts et de relations entre soi et l'Autre. Ils donnent aussi des visages et des voix aux femmes autochtones, les nomment et les humanisent dans le but de résister à la crise de l'assimilation et de l'anéantissement qui traverse l'histoire du Canada et perdure encore aujourd'hui.

2. Chapitre 1

Contextualisation historique et sociale

Pour bien comprendre l'ampleur et les objectifs de la littérature de résistance autochtone, il est nécessaire d'explorer en profondeur son contexte historique et social. Ce premier chapitre à caractère théorique et contextuel propose donc un survol historique commençant avant l'arrivée des Européens et s'étendant jusqu'à maintenant en plus d'un examen détaillé de la situation sociale autochtone contemporaine au Canada, ses enjeux et ses contraintes. Cette mise en contexte nous permettra par la suite de mieux voir et comprendre la littérature autochtone de résistance, sa nature et ses buts. Tous ces éléments rassemblés permettront aussi de faire l'examen de la question de l'identité telle qu'elle est perçue et ressentie, et en quoi elle devient un outil fort et efficace de résistance et de dénonciation.

2.1. Histoire

Le contexte historique, celui de domination et d'oppression d'un peuple entier, peut se séparer à travers trois lignes majeures : le contexte pré-européen, l'arrivée des colons et le Canada sous le Dominion. Tous ces éléments convergent vers ce qu'est devenu le Canada aujourd'hui, ses institutions et son racisme naturalisé qui crée encore des barrières et des obstacles socioculturels. Les événements et périples discutés dans le contexte de ce mémoire porteront particulièrement sur la condition des femmes autochtones, même si ce sont des facteurs qui touchent tous les Autochtones et, on pourrait même dire, les Canadiens. D'ailleurs, tous ces éléments sont des constituants du problème de la colonisation, tel qu'éprouvé autrefois et encore aujourd'hui dans de nombreux pays.

2.1.1. L'arrivée des Européens

Le contexte social avant l'arrivée des Européens doit être abordé, surtout dans le but de comprendre l'impact du patriarcat et du capitalisme sur les peuples autochtones. Cette partie aborde donc les systèmes de gouvernement et les structures sociales et religieuses de ces peuples tels que spéculés et réfléchis par de nombreux anthropologues et simplement par des auteurs et auteures autochtones contemporains qui connaissent ou connaissaient des amis ou des membres de la famille qui ont vécu différemment et ont pu raconter les modes de vie d'autrefois, tels que Kim Anderson, An Antane Kapesh, Basil Johnston et Maria Campbell, pour fournir quelques exemples. Évidemment, les langues autochtones sont orales. Il n'y a donc pas de documentation historique sur le fonctionnement sociétaire d'avant l'arrivée des Européens. Les documents qui existent proviennent la plupart du temps de missionnaires européens qui se sont intéressés à ce nouveau mode de vie et ces nouvelles perspectives, mais peuvent avoir des fins idéologiques et des biais inavoués. Il est donc important de comprendre que cette partie contextuelle ne peut pas être prouvée dans son entièreté. Nous ne pouvons que relater les idées et les expériences d'auteurs variés et tenter de voir comment ces discours peuvent indiquer l'avènement d'un vaste choc socioculturel dès l'arrivée des colons.

Plusieurs communautés autochtones étaient matriarcales. Les femmes avaient un pouvoir énorme dans leurs communautés, autant politique que spirituel. Les femmes restaient majoritairement au foyer mais ce n'était pas à cause de la notion de séparation des sphères publique et domestique qui est une mentalité introduite par les Européens, d'autant plus que plusieurs femmes participaient à la chasse et au trappage et que plusieurs hommes s'occupaient des tâches domestiques en fonction de leurs talents. Les femmes avaient un pouvoir à cause de leur statut de mères et de reproductrices. C'étaient elles qui garantissaient la descendance et la

transmission du savoir culturel et traditionnel. Elles étaient donc très importantes au sein de leurs communautés car la plupart des nations autochtones voyaient l'enfance comme étant au centre de ce que nous appelons aujourd'hui « prospérité ». Tout était centré autour de l'éducation et du bien-être de l'enfant. Le succès d'une communauté était déterminé non par ses biens matériels, mais par la santé et la sécurité du foyer. Les mères avaient donc une immense responsabilité. Conséquemment, si elles n'étaient pas en charge de leurs tribus (on trouve plusieurs femmes chefs ou souvent les femmes choisissaient les chefs), elles avaient une place au conseil, participaient aux négociations avec les étrangers, ou avaient une importance et un mot à dire en tant qu'aînées. Elles avaient aussi un pouvoir spirituel considéré comme plus grand que celui des hommes. Leur fonction de mère les plaçait entre le monde matériel et le monde spirituel, surtout au moment de l'accouchement et lors des menstruations. Plusieurs d'entre elles étaient donc shamanes ou guérisseuses, rôles prestigieux et fondamentaux pour l'opulence de la communauté.

Avec l'arrivée des Européens, ce mode de vie a été bouleversé³⁹ car il est fondamentalement contraire au système patriarcal et chrétien. À cause de leur pouvoir, il est possible de voir une volonté d'attaquer directement les femmes dans le but d'éradiquer ou du moins de « blanchir » les peuples autochtones. Autrement dit, on s'attaque à la source du « problème » Indien : les mères et les reproductrices. On remplace le Créateur et la Terre-Mère ou même la *Womanspirit* (convergence d'énergies de l'univers qui prennent la forme d'une femme⁴⁰) par un seul Dieu blanc qui gère tout. Dorénavant, la femme ne trouve plus sa place dans la religion sauf en tant qu'Ève pécheresse et sale ou de Vierge Marie, c'est-à-dire un modèle féminin impossible à atteindre. On lui enlève tous ses droits politiques et on refuse de faire affaire avec elle.

³⁹ Kim Anderson, *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, Toronto, Sumach Press, 2000.

⁴⁰ *Ibid.*

Plus tard, on cherche même à éloigner les enfants de leurs mères par le biais d'écoles résidentielles ou par le mariage pour couper la lignée. Plusieurs actes tels que La loi pour l'émancipation graduelle des Indiens de 1869 ont démuné les femmes de leurs droits. Sous cet acte, les femmes qui épousaient des hommes blancs perdaient leur statut autochtone et celui de leurs enfants. Elles perdaient aussi leurs droits dans leurs propres communautés. Pourtant, les femmes blanches qui épousaient des hommes autochtones obtenaient le statut indien. Il y a ici une volonté de sortir les mères de leurs communautés et de donner des enseignantes blanches aux enfants autochtones. La Loi sur les Indiens de 1876 a placé le statut de la femme autochtone sous celui de l'homme autochtone et a fait en sorte qu'elles n'avaient aucun droit de vote ou même de parole dans leurs communautés autrefois très centrées sur la puissance féminine. C'est ce que Catherine Martin nomme « stratégie d'assimilation » ou encore « génocide culturel ⁴¹ ». Il est possible de voir, encore aujourd'hui, une continuation de la colonisation qui s'attaque particulièrement aux femmes, c'est-à-dire une volonté de faire disparaître un peuple en s'attaquant à sa source physique et traditionnelle.

2.1.2. Expansion et Dominion

Ces événements illustrent bien le choc socioculturel qu'ont subi les Autochtones, et plus particulièrement les femmes autochtones, dès l'arrivée des Blancs. Mais revenons en arrière pour parler plus particulièrement du Dominion sous le gouvernement conservateur de Macdonald, de 1867 à 1891, car il contient des incidents capitaux quant au traitement passé et présent injuste et violent envers les peuples autochtones de la part des descendants euro-canadiens au sein du

⁴¹ Catherine Martin, citée dans Kim Anderson, *A Recognition of Being, op. cit.*, p. 70.

Canada. Malgré les relations turbulentes avec les colonies canadiennes françaises ou la Compagnie de la Baie d'Hudson, par exemple, qui ont beaucoup endommagé la santé et les modes de vie des peuples autochtones en raison d'un nouveau système d'économie commerciale et de l'arrivée de maladies et de substances étrangères – ce que James Daschuk, professeur de santé à l'Université de Regina, nomme un « *constant and growing stream of alcohol*⁴² » –, c'est sous le nouveau gouvernement canadien de Macdonald en 1867 que les politiques d'éradication d'un groupe social et ethnique ont pris leur envol. Le but était de trouver la « solution finale » au « problème indien », pour employer les mots de Duncan Campbell Scott⁴³, chef du ministère des Affaires Indiennes. Sous le Dominion, les peuples autochtones ont été fortement encouragés, voire souvent forcés, à se déplacer vers les réserves. Cet événement a été fondamental quant à la création d'un écart monumental qui sépare les Autochtones des non-Autochtones et participe, encore aujourd'hui, aux disparités socioéconomiques entre eux. Avec la presque extinction du bison à cause de la surconsommation, la nouvelle économie agraire, la famine due au manque de bison et autres animaux de chasse et les maladies européennes qui circulent sans cesse, les peuples autochtones se voient forcés à signer des accords selon lesquels ils acceptent de vivre dans des réserves en échange de nourriture, de médicaments européens (comme des antibiotiques qui eux seuls peuvent traiter des maladies comme la tuberculose) et de l'équipement pour apprendre à cultiver les terres. Mais les conditions ne sont pas respectées et le gouvernement donne un minimum de nourriture, très peu de médicaments, et de l'équipement qui s'avère en réalité usé et inutilisable. Macdonald affirme même utiliser une politique ou encore stratégie de famine pour éliminer les Autochtones et pour économiser de l'argent : « *We are doing all we*

⁴² James Daschuk, *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina, University of Regina Press, 2013, p. 32-33.

⁴³ Duncan Campbell Scott, lettre au Indian Agent General-Major MacKay, cité dans « Solving the 'Indian Problem': Assimilation Laws, Practices & Indian Residential Schools », *Ontario Métis Family Records Center*, 2011. Repéré à <https://www.omfrc.org/wp-content/uploads/2016/06/specialedition8.pdf>. n.p.

*can, by refusing food until the Indians are on the verge of starvation, to reduce the expense.*⁴⁴ »

Les peuples qui tentent ensuite de fuir les réserves, lieux de famine et de pauvreté extrême, sont arrêtés par la police et forcés à retourner sur leurs terres désolées. Les Autochtones sur les réserves sont d'ailleurs sous le contrôle d'un « agent indien » qui administre (et souvent refuse) tous les va-et-vient et participe à des actes de violence brute et sexuelle envers les femmes et les enfants de sa réserve désignée. Les Autochtones sont dorénavant la propriété du gouvernement canadien, concept amplifié par certaines lois comme la Loi constitutionnelle de 1867 et la Loi sur les Indiens de 1876. Selon James Daschuk, « *the chasm between the health conditions of First Nations people and mainstream Canadians has existed for as long as anyone can remember; it too has become part of who we are as a nation.*⁴⁵ » Mais en explorant les causes de cette asymétrie économique et médicale, il explique que ces inégalités sont fondées dans le racisme, un racisme qui puise ses sources très loin dans l'histoire du Canada. Conséquemment, les Canadiens auraient tort de croire qu'ils sont des « *world leaders in social welfare*⁴⁶ ». Ce phénomène est aussi lié à celui de la déterritorialisation des peuples autochtones. En emprisonnant ces peuples dans des réserves, les Autochtones ont dû se déplacer loin de leurs terres d'origines, souvent dans des lieux pauvres, désolés, peu propice à l'agriculture et à la chasse. Leurs droits de chasse sont d'ailleurs régulés et très limités. Ce déplacement donne aux immigrants euro-canadiens la liberté d'exploiter ces « nouvelles » terres.

⁴⁴ John A. Macdonald, cité dans *Clearing the Plains*, Regina, University of Regina Press, 2013, p. 123.

⁴⁵ James Daschuk, *op. cit.*, p. IX.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 186.

2.1.3. Écoles résidentielles

Il est aussi d'importance capitale de parler du phénomène des écoles résidentielles comme facteur majeur d'abus physique et psychologique à l'impact intergénérationnel envers les peuples autochtones. Dès les années 1820 et jusqu'aux années 1990, les enfants autochtones étaient enlevés de leurs familles par le gouvernement et placés dans des pensionnats, dans le but de les évangéliser et de les assimiler à la culture blanche, considérée comme supérieure. Ces écoles sont en grande partie responsables du génocide culturel canadien, décrit comme la « destruction de ces structures et pratiques qui permettent au groupe de continuer à vivre en tant que groupe.⁴⁷ » Ces enfants étaient non seulement séparés de leurs familles et donc de leurs cultures, langues et héritages, ils ont été abusés physiquement, sexuellement et négligés par les responsables religieux de ces écoles. De plus, les conditions matérielles de ces écoles étaient pitoyables, souvent sales, pleines de maladies, sans fonds suffisants pour les soins de base des élèves comme la nourriture et les vêtements. Ces circonstances violentes et malsaines ont résulté en la mort de nombreux enfants. De plus, les jeunes Autochtones n'avaient pas le droit de parler leurs langues, de pratiquer leurs croyances et se faisaient souvent attribuer un numéro comme mode d'identification. Selon des leaders autochtones comme la chef Norma Kassi d'Old Crow, ce phénomène ne s'est pas terminé lorsque la dernière école résidentielle a fermé ses portes. L'assimilation et même l'anéantissement voulu des Autochtones par le biais de la fracture générationnelle perdure aujourd'hui à travers la prise en charge d'enfants. Elle explique : « Les portes des pensionnats indiens sont fermées, mais les foyers d'accueil existent encore et nos

⁴⁷ Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada, *Ce que nous avons retenu : les principes de la vérité et de la réconciliation*, Winnipeg, Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada (éditeur), 2015, p. 5.

enfants sont encore enlevés⁴⁸. » Selon les recherches de la Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada, les préjudices persistants et la pauvreté des réserves font en sorte que 3.6% des enfants autochtones sont pris en charge, contre seulement 0.3% des enfants non autochtones. Conséquemment : « Le réseau de protection de l'enfance est le système des pensionnats indiens de notre époque.⁴⁹ » Cindy Blackstock, activiste gitksan de la Colombie-Britannique, a d'ailleurs beaucoup travaillé à corriger cette fracture qui se perpétue dans les familles d'accueil au Canada. Elle a créé le *First Nations Child and Family Caring Society of Canada* dans le but d'offrir aux enfants autochtones des soins de santé et d'assistance sociale adéquats et sécuritaires. Elle a donc dû entreprendre un long combat contre le gouvernement canadien et le « *system that codified systemic discrimination as a personal deficit*⁵⁰ » pour réparer la disparité dans le financement offert aux enfants provenant de familles autochtones. Malgré ses nombreux succès, son travail est continu. Elle raconte : « *For a long time, I felt I was screaming into the silence. No matter how loudly I screamed, no one listened (...) but I know now that this generation of First Nations children will never be alone again.*⁵¹ » Les pensionnats ont donc créé un traumatisme souvent caractérisé d'intergénérationnel, touchant génération après génération, avec des séquelles qui touchent encore les Autochtones aujourd'hui. Pendant de nombreuses années, les peuples autochtones vivaient sans la présence de leurs enfants, sans possibilité de transmission du savoir culturel, portant en eux les traumatismes atroces de leurs expériences dans ces lieux « d'éducation », sans sentiment d'appartenance culturelle, sociale et communautaire et sans modèle d'éducation familial pour apprendre à devenir parent à son tour.

⁴⁸ Norma Kassi, citée dans *Ce que nous avons retenu : les principes de la vérité et de la réconciliation*, Winnipeg, Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada, 2015, p. 107.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁰ Cindy Blackstock, cité dans « Cindy Blackstock: Advocate for First Nations Children », dans *The Lancet*, 2018, n.p.

⁵¹ *Ibid.*, n.p.

Tous ces événements liés à l'histoire turbulente des peuples autochtones au Canada sont les effets du colonialisme. Lisa Monchalin, professeure de criminologie à l'université Kwantlen en Colombie-Britannique, parle de l'exploitation liée au colonialisme comme d'une maladie psychologique que Jack D. Forbes, intellectuel et activiste pour les droits autochtones, a nommé *Wetiko*⁵² et qui veut dire « cannibalisme ». Elle explique : « *It is a disease of aggression against other living things, a disease that consumes other creatures' lives and possessions. In essence, it is the sickness of exploitation.* »⁵³ Forbes, de son côté, parle de la capacité de contagion extrême de cette infection mentale. Aimé Césaire, qui s'est beaucoup penché sur le colonialisme dans son pays (la Martinique), parle aussi de cette maladie coloniale comme d'« une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe⁵⁴ », qui se nomme violence et injustice. Il parle de la barbarie de la conquête et de la colonisation et raconte que, « De la *colonisation* à la *civilisation*, la distance est infinie⁵⁵ », expliquant qu'un tel phénomène ne vise pas l'évangélisation, la civilisation ou la philanthropie. Au contraire, la colonisation est un processus déshumanisant et abrutissant qui ne souhaite que le profit, la force, la domination et même l'esclavage. C'est une réalité barbare pour tous, selon Césaire, pour qui « le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre *la bête*, s'entraîne à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même *en bête*.⁵⁶ » La déshumanisation est donc un problème majeur dans l'histoire du Canada, duquel découle une panoplie d'autres enjeux. Les injustices et la violence sont en relation symbiotique avec ce dénigrement extrême de tous, colonisateurs comme colonisés. C'est un problème qui influence étroitement la valeur sociale et

⁵² Lisa Monchalin, *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, p. 69.

⁵³ *Ibid.*, p. 69.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 10.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

les droits humains que l'on attribue à un individu ou à un groupe d'individus. D'ailleurs, ce problème est au cœur des enjeux contemporains du Canada concernant les peuples autochtones et leur traitement par le pays, ses individus et ses institutions.

2.2. Contexte social

La colonisation telle qu'elle est vécue encore aujourd'hui au Canada au plan social peut être vue à travers ces deux déshumanisations : celle des Autochtones et celle des colons (ou dans ce cas-ci des institutions canadiennes et des citoyens de descendance euro-canadienne). Autrement dit, l'histoire canadienne n'est pas du passé; elle influence encore aujourd'hui nos comportements collectifs et nos institutions qui sont fondés sur le racisme et sur la fausse supériorité du modèle européen. Le racisme et la discrimination historique se font encore ressentir dans nos sociétés aujourd'hui à travers la déshumanisation des autochtones qui ont été vus comme des animaux pour des centaines d'années et celle des colonisateurs qui se comportent comme les bêtes que décrit Césaire. C'est un sentiment d'ailleurs partagé par Natasha Kanapé Fontaine et Deni Bécharde lors de leur entretien sur le racisme : « En niant l'humanité complexe de l'autre personne, nous empêchons l'épanouissement de notre propre humanité.⁵⁷ » Il existe encore de nombreuses manifestations de cette injustice qui existent dans nos sociétés canadiennes, comme le féminicide canadien, la ghettoïsation et la médiatisation négative. Ces faits sociétaux prouvent que le problème de déshumanisation aux mains de la colonisation existe encore aujourd'hui et doit être résolu. Les problèmes sociaux présentés ici dans le contexte

⁵⁷ Deni Ellis Bécharde et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, Je te salue : Conversation sur le racisme*, Montréal, Écosociété, 2016, p. 13.

de cette recherche sur la littérature des femmes autochtones concernent particulièrement les femmes et les filles.

2.2.1. Le féminicide canadien

Selon les affirmations de la Gendarmerie royale du Canada, environ 1200 femmes autochtones ont été portées disparues ou déclarées mortes depuis 1980. Par contre, selon plusieurs intellectuelles telle que les représentantes de l'Association des femmes autochtones du Canada, le chiffre est beaucoup plus élevé, se rapprochant plus de 4000 femmes et filles. L'AFAC constate dans sa propre enquête menée en 2010, nommée *Ce que leurs histoires nous disent : résultats de recherche de l'initiative Sœurs par l'esprit*, que la plupart des victimes ont moins de 31 ans, que près de la moitié des cas ne sont toujours pas résolus et que les femmes autochtones sont presque trois fois plus susceptibles d'être victimes d'agressions sexuelles que les femmes blanches et trois fois plus susceptibles d'être attaquées par des étrangers. Dans son article « *Sexualized Violence and Colonialism: Reflections on the Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women* », Sherene Razack, intellectuelle féministe, explique que les femmes autochtones, depuis le début du colonialisme, ont été prises pour des objets sexuels et jetables, et que les institutions sociales et juridiques ont soutenu cette logique.⁵⁸ Perçue à travers l'histoire comme une femme immorale et facilement tentée par la violence et l'alcool, tout comportement, même abusif, était permis envers elle. James Daschuk parle d'ailleurs d'un taux très élevé d'exploitation sexuelle des femmes autochtones à l'époque du Dominion. Plusieurs femmes se voient forcées de se prostituer pour nourrir leurs familles, un nombre insensé de filles

⁵⁸ Sherene Razack, « Sexualized Violence and Colonialism: Reflections on the Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, n.2 (2016), p. 8.

se fait vendre aux hommes blancs pour aussi peu que dix dollars et les cas d'agressions sexuels et de viol commis par les agents indiens sont communs. En 1883, des citoyens canadiens envoient même une pétition au gouvernement canadien, disant : « *their young women were now reduced by starvation and prostitution, a thing unheard of among their people before.*⁵⁹ » Cette déshumanisation et exploitation sexuelle a comme résultat de voir le corps féminin autochtone comme un objet et encourage son hypersexualisation. Mais qu'en est-il de la loi et des forces policières canadiennes qui semblent soit intouchées par ce problème ou même participent à la violence portée contre les femmes et filles autochtones? Pamela Palmater, avocate Mikmaq et professeure à Ryerson University, dans son article « *Shining Light on the Dark Places: Addressing Police Racism and Sexualized Violence Against Indigenous Women and Girls in the National Inquiry* »⁶⁰ se concentre sur la loi et la gestion policière des meurtres et disparitions des femmes autochtones au Canada dans le but d'éclairer une des causes principales de ce féminicide. Dans son texte, elle constate que la police, tout comme la population générale, fait preuve de racisme et de sexisme systémique et que, conséquemment, les femmes autochtones n'ont jamais recours au droit et à l'aide policière pour se protéger, par peur d'être une fois de plus victimes de violence impunie. Selon Palmater, le féminicide canadien n'est pas surprenant du tout dans un pays où la police vit et agit selon des normes de sexisme et de racisme et devient elle-même une force prédatrice. En effet, de nombreux cas de violence policière contre la population autochtone (notamment féminine) sont documentés, et toujours avec très peu ou pas de conséquences. Souvent, les policiers ne sont pas reconnus coupables et, s'ils le sont, sont suspendus avec paie. Ils peuvent donc commettre des crimes en toute liberté. Palmater parle

⁵⁹ James Daschuk, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁰ Cet article fait référence à l'enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées lancée par le gouvernement libéral de Trudeau en 2016. Enquête nationale sur les femmes et filles autochtones disparues et assassinées, *Mandat*. <http://www.mmiwg-ffada.ca/fr/mandate/>. Consulté le 3 mai 2018.

aussi de négligence policière qui passe tout aussi inaperçue et impunie. On trouve des cas de refus de protéger ces femmes et un manque d'intérêt et d'action flagrant quant aux enquêtes. Dans le cas de la population générale, sur 460 000 cas d'agressions sexuelles au Canada, seulement 15 200 sont rapportés à la police et seulement 1 519 finissent en reconnaissance de la culpabilité du contrevenant. Un des grands problèmes qui découle de la violence et de la négligence policières, selon Palmater, est le fait que les policiers se positionnent comme modèles de la société canadienne. S'ils se permettent de faire de tels actes et si, plus encore, ces actes restent impunis, quel message donnons-nous à la population canadienne moyenne? On voit de tels comportements comme étant normaux et ils peuvent même servir à encourager et à justifier ses propres actes violents. Il s'agit d'une autre manière de naturaliser la violence et de justifier le racisme et le sexisme systémique. Palmater écrit : « *When the police fail to properly investigate the murder of Indigenous women or fail to investigate missing Indigenous girls, through their example, they help create a society that devalues Indigenous women and send clear signals that others in society can abuse them with relative impunity. When the police themselves engage in the physical and sexual abuse and exploitation of Indigenous women and girls, then we are faced with a more significant and devastating impact on society. Not only do they indirectly encourage violence against Indigenous women and girls, but they also create situations where Indigenous women and girl victims are reluctant to call the police for help in situations of domestic violence.*⁶¹ » La violence et la négligence policières contribuent au climat de violence contre les femmes autochtones et sont une autre manifestation du colonialisme qui persiste dans les institutions canadiennes, encore aujourd'hui.

⁶¹ Pamela Palmater, « Shining Light on the Dark Places: Addressing Police Racism and Sexualized Violence against Indigenous Women and Girls in the National Inquiry », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, n.2 (2016), p. 283.

Le problème de violence, de dégradation sociale et de déshumanisation des Autochtones et particulièrement des femmes autochtones est aussi lié à l'espace et la ghettoïsation des espaces « réservés » aux individus autochtones. Selon Sherene Razack dans son article « *Gendered Racial Violence and Spatialized Justice: The Murder of Pamela George* », l'espace joue un grand rôle quant à la violence et à la discrimination que vivent les femmes autochtones. Cet espace, qui démarque un groupe de l'autre, sert ultimement à attribuer plus d'importance et même plus d'humanité à l'un qu'à l'autre : « *bodies in degenerate spaces lose their entitlement to personhood through a complex process in which the violence that is enacted is naturalized.*⁶² » Cette création du lieu est ancrée dans le colonialisme et reproduit l'idée qu'il y a un espace réservé aux gens privilégiés, normalement de descendance euro-canadienne, et un espace réservé aux gens considérés comme « dégénérés », normalement les gens racialisés, c'est-à-dire non blancs. Effectivement, la grande violence coloniale a débuté lorsqu'un groupe s'est vu comme ayant le droit de possession de la terre aux dépens des autres groupes ethniques et sociaux. L'espace colonial se trouve donc dans l'idée que les nouvelles terres étaient vides ou habitées par des gens sans revendication territoriale sérieuse, opinion d'ailleurs ouvertement confirmée par quelques figures politiques canadiennes comme Tom Flanagan, autrefois membre du parti conservateur et conseiller proche de Stephen Harper. On réclame donc les terres et on confine l'Autre à des espaces restreints comme la réserve. Cette colonisation spatiale se fait encore sentir aujourd'hui dans ce que Razack nomme « *slum administration*⁶³ » : l'Autre se voit confiné aux milieux urbains dit « dégénérés » tandis que les Blancs occupent des espaces de privilèges tels que la banlieue ou l'université. Encore aujourd'hui, la division de l'espace est le reflet de la division des groupes ethniques et sociaux. L'espace de l'Autre est un espace où la violence est

⁶² Sherene Razack, « Gendered Racial Violence and Spatialized Justice: The Murder of Pamela George », dans *Canadian Journal of Law and Society*, vol.15, n.2 (2000), p. 129.

⁶³ *Ibid.*, p. 97.

vue comme normale, voire inévitable, tandis que l'espace des Blancs est vu comme respectable et « civilisé ». Conséquemment, l'homme blanc qui traverse la frontière entre l'espace « respectable » et l'espace « dégénéré » doit établir sa domination sur l'Autre, surtout par le biais de la violence, pour ne pas perdre son statut, et, on pourrait le croire, renforcer ce statut dominant. Razack explique : « *violence establishes the boundary between who he is and who he is not. It is the surest indicator that he is a subject in control.*⁶⁴ » Toute violence faite aux gens de l'espace « dégénéré » est donc naturalisée et même vue comme étant méritée. Dans cette perspective, l'individu « respectable » peut faire violence dans cette zone sans punition. Tous ces éléments font en sorte que l'individu qui se situe dans l'espace du « slum » est racialisé, vu comme l'Autre dangereux et se voit dévalorisé en tant qu'humain. Cette inégalité des espaces est un des grands facteurs de la violence faite aux femmes autochtones. Ces femmes racialisées et marginalisées sur le plan socioéconomique se situent souvent dans ces espaces « dégénérés », c'est-à-dire l'espace de l'Autre. Plus encore, ces victimes qui, selon les statistiques présentées par l'AFAC, sont souvent dans l'industrie du sexe, se trouvent à l'intersection de plusieurs systèmes d'oppression et sont encore plus déshumanisées de par leur statut social. Conséquemment, toute violence faite contre ces femmes est vue comme naturelle et méritée, surtout dans le contexte d'un « contrat » de prostitution. Violenter ces femmes est donc non seulement vu comme normal, c'est aussi vu comme permis pour l'individu qui fréquente normalement les espaces « respectables ».

⁶⁴ Sherene Razack, « Gendered Racial Violence and Spatialized Justice », art. cit., p. 107.

2.2.2. Médiatisation

Cette analyse de l'espace, élaboré de façon complexe et judicieuse par Razack, est soutenue par plusieurs autres penseurs. C'est le cas de Mary Lynn Young et Yasmin Jiwani, par exemple, dans leur article « *Missing and Murdered Women: Reproducing Marginality in News Discourse* ». Selon elles, l'espace joue un grand rôle dans la justification et la permission de la violence sexualisée et racialisée et cela se voit reflété dans les médias. Elles expliquent que dans plusieurs reportages sur les meurtres et disparitions des femmes autochtones : « *The moral geography of such sites as zones of degeneracy is never challenged. Instead, the reality that these zones are inhabited by those whom society considers expendable is simply taken for granted.*⁶⁵ » Mais l'espace n'est qu'une partie d'un problème plus large dans les médias : celui de la représentation de ces femmes et ce que cette représentation raconte aux citoyens moyens canadiens. Selon Young, professeure associée en journalisme à l'Université de Colombie-Britannique, et Jiwani, professeure en communication à l'Université Concordia, la médiatisation des cas de meurtre ou de disparition des femmes autochtones joue un grand rôle quant à la perpétuation de cette violence et à l'indifférence ou l'incompréhension du Canadien moyen quant à la discrimination coloniale présente dans le pays. Par leurs propos, les médias continuent de marginaliser ces femmes, amoindrissent leur réclamations et les positionnent comme inévitables victimes de violence. Dans le cas de la victimisation des femmes, Jiwani et Young racontent que les médias créent des « silences stratégiques⁶⁶ ». Cela veut dire que les femmes autochtones ne sont jamais représentées comme des femmes actives ayant des vies réelles; elles ne sont vues que comme des victimes et sont donc réduites au silence. Conséquemment, les

⁶⁵ Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, « *Missing and Murdered Women: Reproducing Marginality in News Discourse* », dans *Canadian Journal of Communication*, vol.31, n.4 (2006), p. 908.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 899. Ma traduction.

circonstances coloniales institutionnelles et la condition socioéconomique des peuples autochtones n'entrent jamais en jeu. On ne voit que les victimes et non les raisons de leur déménagement en ville, par exemple, ou leur situation familiale. À cause de cela, les femmes autochtones sont toujours soit invisibles soit *hypervisibles* : invisibles en tant que membres d'une communauté et de la société plus large, mais hypervisibles en tant que victimes et occupantes de l'espace « dégénéré » de Razack. Elles expliquent: « *Their visibility stems from their race, class, and gender, which become the signifiers of their deviance.*⁶⁷ » C'est un sentiment partagé par Pamela Palmater qui croit que le statut autochtone et le statut de femme de ces êtres violentés font en sorte qu'elles sont traitées de manière différente dans les médias, versus les femmes de descendance euro-canadienne, par exemple. Ceci a comme conséquence de les construire, aux yeux du public, comme victimes inévitables ou encore victimes de leurs milieux ou choix de vie.

Cependant, plusieurs médias essayent de faire le contraire pour susciter la compassion du grand public pour ces femmes. Elles sont donc décrites comme mères, filles ou sœurs, dans le but de les humaniser et donc de les rendre visibles comme plus que juste des victimes. Mais cette stratégie peut avoir un effet tout aussi dangereux : on constate que les seules femmes qui valent la peine d'être sauvées sont les femmes « respectables », les « bonnes » femmes telles que les mères ou les filles. On exclue donc toute une partie de la population qui n'entre pas dans ces critères de « bonté ». Jiwani et Young expliquent : « *Mothers, wives, and daughters—or traditionally “virtuous” women—are worth saving. Sex workers, however, are set up in opposition to these women within the television narratives, constituting an ambivalent sign, being both good and bad. As runaways and throwaways of society, these women are not worth saving, or they are only worth saving if the benevolent social forces deem it is in society's*

⁶⁷ Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, art. cit.

*interest to rescue those “good” parts inherent in these “bad” women.*⁶⁸ » Une fois de plus, Pamela Palmater soutient cette idée dans son article sur la violence policière et la négligence médiatique : « *Women are presented in the media as good or bad and worthy of saving or not, based on deeply embedded racial constructs. These constructs often result in victim-blaming discourse around Indigenous women and their “high-risk” lifestyles while ignoring the unequal socio-economic context from which they come. This media coverage signals to the public that crimes against Indigenous women do not matter.*⁶⁹ » Tout comme le proposent Jiwani et Young, cette description populaire des victimes divise la société féminine en deux : celles qui méritent d’être sauvées et les autres femmes qui « cherchent » et « méritent » la violence. Tout comme le soutient Razack, les médias ont aussi tendance à blâmer les victimes. On place ces femmes dans un espace de violence, un espace dégénéré où la violence est naturalisée et inévitable. « *Just as the “good” woman is contrasted with the “bad” woman, so the racialized body is contrasted with the dominant, white body, wherein one occupies the spotlight of crime, whereas the other is seen as inhabiting the law-abiding shadow of the dominant society. And just as the figure of the sex worker constitutes the other half of the representation of the virgin or pure woman, so are victims of crime posited as either deserving or undeserving of blame (...) and thereby rendered visible or invisible.*⁷⁰ » Cela veut dire que pour la population canadienne générale, par le simple fait d’habiter cet espace marginalisé, les femmes consentent au danger et à la violence et sont donc responsables de leur mort ou disparition. En racialisant et en hypersexualisant ces femmes, on minimise et on naturalise la violence faite contre elles.

⁶⁸ Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, art. cit., p. 900.

⁶⁹ Pamela Palmater, art. cit., p. 270.

⁷⁰ Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, art. cit., p. 902.

Un autre problème lié à la médiatisation est celui du sensationnalisme. Souvent, on cherche l'horreur et la cruauté dans les médias dans le but de créer des reportages intéressants. Cette tendance fait en sorte que les meurtriers sont souvent plus médiatisés que leurs victimes. C'est le cas, par exemple, de Robert Pickton qui a assassiné autour de 26 femmes sur sa ferme en Colombie-Britannique. À cause de ce sensationnalisme, on associe les meurtres et disparitions des femmes et filles à des monstres particuliers, hors des normes sociétales et de santé mentale turbulente, plutôt qu'à la violence coloniale et systémique qui réside dans la société canadienne et aux circonstances socioéconomiques faibles des communautés autochtones, qui les placent dans un environnement instable et dangereux. Tous ces facteurs médiatiques contribuent à la violence qui tue ces femmes. Elles ne seront protégées que lorsque les médias les représenteront comme pleinement humaines, vraies et complexes, aussi importantes que les femmes « respectables », ancrées dans un système colonial et patriarcal qui conditionne leurs instances matérielles et sociales.

2.3. Enjeu identitaire

La question de la perception et de l'identité joue donc évidemment un rôle fondamental dans l'histoire des peuples autochtones et leur situation sociale contemporaine. Ce problème identitaire, qui est exploité et retravaillé dans les romans du corpus de cette étude, a déjà été pensé et théorisé par des intellectuels de plusieurs domaines variés tels que ceux des études autochtones, du féminisme et des sciences politiques. C'est le cas, par exemple, de Bell Hooks, Thomas King et Shalene Jobin.

Bell Hooks, activiste et féministe américaine que l'on peut relier au mouvement du féminisme noir (*Black Feminism*) des États-Unis, s'est beaucoup penchée sur la représentation et la perception sociale des corps racialisés. Dans son ouvrage *Black Looks*, publié en 1992, elle déclare que la création de certaines identités, une identité liée aux apparences, aux stéréotypes et aux imaginaires sociaux, est ancrée dans une idéologie. Souvent, ces images erronées des corps racialisés ont un but d'extinction. Selon Hooks, « *image serves as a murder weapon*⁷¹ ». La présence de cette vision à fins sociopolitiques, empêche la création et l'affirmation d'identités objectives, non teintées par le stéréotype. Il faut donc un long et ardu travail pour repenser et changer les perceptions néfastes devenues naturalisées. Hooks explique qu'il y a un « *struggle to break with the hegemonic modes of seeing, thinking, and being that block our capacity to see ourselves oppositionally*.⁷² » Au final, les identités de certains groupes ethniques et sociaux, surtout racialisés et donc non blancs, deviennent tordues, difformes, et impossibles à différencier de l'identité réelle et unique de chaque individu. Autrement dit, cette identité déformée devient la nouvelle réalité.

Cette nouvelle réalité identitaire est une théorie partagée par Shalene Jobin dans son essai « *Double Consciousness and Nehiyawak (Cree) Perspectives* » et résulte le plus souvent en racisme intériorisé⁷³, même chez les membres du groupe ethnique et social visé. Pour Jobin, professeure associée de la *Faculty of Native Studies* de l'Université de l'Alberta, les Autochtones vivent dans un état de conscience identitaire double : un déchirement entre une identité autochtone propre et saine et une identité véhiculée par le racisme colonial, c'est-à-dire perçue à

⁷¹ Bell Hooks, *op. cit.*, p. 7.

⁷² *Ibid.*, p. 2.

⁷³ *Ibid.*, p. 7.

travers un regard hostile et réprobateur⁷⁴. Elle explique que cela crée un processus de bifurcation, « *the sense of 'two-ness', of an internal struggle between two warring selves* » qui est « *one of the devastating effects of racial prejudice and systemic injustices.*⁷⁵ » Ceci empêche l'existence d'une identité réelle et subjective, car elle est toujours vue à travers le prisme historique d'oppression et de haine de l'autre. Comment donc créer et avoir une identité saine dans de telles circonstances? On pourrait ici noter la sincérité des propos de Audre Lorde, féministe afroaméricaine des États-Unis, dans *Sister Outsider* : « *We do not love ourselves, therefore we cannot love each other. Because we see in each other's face our own face, the face we never stopped wanting (...) a face we never stopped wanting at the same time as we try to obliterate it.*⁷⁶ »

Thomas King a aussi beaucoup travaillé sur les identités autochtones telles que perçues et perpétuées par les Canadiens et Américains de descendance européenne. S'inspirant de l'histoire des Amériques et des films hollywoodiens, il explique que, pour les Blancs, les Autochtones n'existent que dans trois catégories : les Indiens morts, les Indiens vivants et les Indiens légaux⁷⁷. L'Indien mort (*Dead Indian*) incarne tous les clichés et les stéréotypes de l'imaginaire collectif Nord-Américain. Il est l'Indien d'Hollywood, orné de plumes et fumant la pipe, n'existant que dans le passé et la tradition. L'Indien vivant (*Live Indian*) est celui qui existe toujours aujourd'hui, mais qui est inauthentique parce qu'il n'est pas « mort ». Il est, tout simplement, un « *unpleasant, contemporary surprise.*⁷⁸ » Finalement, l'Indien légal (*Legal Indian*) est un Indien vivant, mais avec statut, vivant dans les réserves. Cette analyse plutôt

⁷⁴ Shalene Jobin, « Double consciousness and Nehiyawak (cree) Perspectives », dans *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, op. cit, p. 41.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁶ Audre Lorde, *Sister Outsider*, Berkeley, Crossing Press, 2007, p. 155.

⁷⁷ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, op. cit.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 66.

humoristique de King montre bien le problème du stéréotype dans notre société canadienne qui empêche toute identité vraie et subjective. L'Autochtone est catégorisé, figé dans un moule. Ce moule est la source de nombreux problèmes d'oppression et d'injustice au cœur de notre culture canadienne.

Le problème de la perception est donc central quant au traitement des peuples autochtones et peut avoir des conséquences néfastes. La question identitaire doit donc entrer en jeu comme outil principal de résistance. C'est un outil qui tente de reformuler et parfois même de réinventer l'identité et donc de changer la perception que peuvent avoir les Canadiens des Autochtones. Ce faisant, on souhaite changer les comportements et les actes qui créent des barrières entre les groupes ethniques et sociaux et peuvent souvent mettre certains individus en danger. C'est aussi une manière de transformer les mentalités et préjugés coloniaux qui subsistent encore dans notre société canadienne et dans ses institutions. Plus encore, le travail pour créer une identité vraie a comme résultat d'humaniser les Autochtones, processus fondamental et nécessaire pour contrer la violence et l'injustice à la fois historique et contemporaine. Le roman est donc le médium choisi par les auteures de ce corpus pour résister à la dégradation de leurs peuples. Comme l'explique Deni Béchar, écrivain lui-même, dans sa correspondance avec Natasha Kanapé Fontaine : « C'est pourquoi il ne suffit pas d'analyser la situation, il faut l'humaniser. Il faut inviter l'autre à comprendre nos vies et nos conceptions du monde. Comme l'écrivain invite le lecteur à entrer dans son univers, avec son regard sur l'existence et toutes les images, les souvenirs, les inquiétudes et les espérances qui lui sont

propres.⁷⁹ » L'humanisation à travers les histoires, à travers ses propres expériences et par son regard et sa voix uniques et subjectifs, est le but central des romans analysés et mis en valeur dans cette étude.

⁷⁹ Deni Ellis Béchard et Natasha Kanapé Fontaine, *op. cit.*, p. 55.

3. Chapitre 2

La victimisation comme assignation identitaire

L'identité des femmes autochtones canadiennes peut être catégorisée selon certains thèmes tirés de stéréotypes et d'images à la fois fictives et médiatiques. Une des caractéristiques les plus erronées de la représentation de ces femmes est celle de la victimisation. Dans les romans du corpus, quelques personnages incarnent tout d'abord le statut de victime ou parlent, à la première personne, de leur victimisation auprès des hommes et, souvent, des hommes blancs. Emily, dans *The Break* de Katherena Vermette, est immédiatement perçue par le lecteur comme une victime. Violée et battue dans la neige par un groupe de jeunes lors d'une fête, elle passe une bonne partie du roman dans un lit d'hôpital, muette et terrifiée. Virginia Pésémapéo Bordeleau dans *L'Enfant Hiver*, raconte à son père défunt la violence qui a été portée envers elle par les hommes : « Ta mise en garde était venue trop tard, ta manière gauche de préserver ma virginité s'ajouta à la peur des hommes pour la fillette que j'étais, cette crainte ajustée à mon corps et dont l'odeur excitait et stimulait les mâles, parfois à mon insu et à mon désarroi. Je sentais la victime.⁸⁰ » Tracey Lindberg, dans son roman *Birdie*, présente un groupe de personnages féminins qui ont toutes subi de nombreux abus de la part des hommes, le plus souvent de nature sexuelle. Bernice elle-même revient un matin de chez un homme étrange qu'elle a rencontré dans les bars la nuit précédente, couverte de bleus et ensanglantée. Naomi Fontaine, finalement, aborde elle aussi le problème de la violence portée contre les femmes autochtones, même par les forces policières. Dans un fragment, elle raconte : « Les filles seules, elles, ont peur de la nuit. Les portes barrées, les fenêtres fermées même en juin. À cause des clôtures qui n'empêchent personne de passer. Des hurlements qui proviennent de l'extérieur. Les sirènes bleues et rouges

⁸⁰ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *L'Enfant Hiver*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, p. 61.

qui roulent sans arrêt n’effraient que les jeunes filles, silencieuses derrière leurs murs, qui observent sans se faire voir.⁸¹ » La violence sexualisée et racialisée existe : il ne faut pas la nier. Malgré elles, les femmes autochtones subissent de nombreux abus, fait que l’on voit autant dans les écritures de fiction que dans les statistiques de crime au Canada. Mais d’où vient cette posture inévitable de victime et est-elle vraiment représentative des femmes autochtones en tant qu’individus uniques et réels? À travers le développement de leurs personnages et des points de vue présentés dans leurs romans, les auteures choisies diraient que non.

3.1. Sources et effets

La posture de victime puise ses sources dans deux problèmes centraux mentionnés plus haut : le féminicide canadien et sa médiatisation. L’histoire d’oppression et d’injustice du Canada telle que démontrée au chapitre précédent et le fait que des milliers de femmes et de filles autochtones ont disparu ou se sont fait assassiner au Canada depuis les années 1980 a mis le thème de la violence au centre de l’identité autochtone, et plus spécifiquement de l’identité autochtone féminine. Le montant insensé de violence qu’a subi ce groupe ethnique, social et souvent économique très spécifique est devenu une partie de l’imaginaire national canadien, c’est-à-dire une partie intégrante de notre perception des femmes autochtones. Conséquemment, autochtone devient inévitablement synonyme de violence et donc de victime.

Ce phénomène est amplifié à un niveau dangereux par sa médiatisation. Le plus un événement ou un phénomène est médiatisé, le plus il est intégré et naturalisé dans les imaginaires collectifs. En outre, les médias ne font rien pour individualiser ou contextualiser ces femmes et

⁸¹ Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2011, p. 27.

filles; elles ne sont que des victimes, soit sans noms et sans histoires, soit des cas de sensationnalisme créé par les médias (voir ici le cas de Tina Fontaine, par exemple), mais toujours produits inévitables de leurs circonstances et de leurs lieux de résidence, tel que vu dans le chapitre précédent. La victimisation, si présente dans la conception générale de l'identité des femmes autochtones, peut donc être considérée comme une véritable construction médiatique. Premièrement, comme l'expliquent Jiwani et Young dans « *Missing and Murdered Women: Reproducing Marginality in News Discourse* », les femmes assassinées sont beaucoup moins médiatisées que les contrevenants. Ces « monstres » deviennent des quasi célébrités, des anomalies sensationnelles, tandis que les femmes restent dans l'ombre, souvent anonymes à l'exception de leurs titres de victimes. Ce phénomène, en plus de justifier l'inaction sociétariaire, efface l'individualité des femmes autochtones et estompe toute possibilité de créer une identité autre que celle de la victime. Mais ce n'est pas la seule faute liée à la médiatisation en ce qui concerne l'identité. Les médias proposent aussi l'idée que les femmes et filles autochtones ne sont que des produits de leurs environnements et que leur souffrance est tout à fait naturelle selon leurs circonstances ou, selon Jiwani et Young, leur « *naturalized susceptibility to violence*.⁸² » Cela veut dire que les circonstances socioéconomiques souvent pauvres de ces femmes et filles dictent leur identité. Autrement dit, si elles vivent dans un certain lieu et occupent un certain travail comme celui de la prostitution, la violence portée contre elles serait inévitable. Et si cette violence est le produit naturel de leurs choix et de leurs « espaces⁸³ », elles ne peuvent exister autrement que comme des victimes. Plus encore, il est possible de croire que la naturalisation de la victimisation va au-delà des circonstances socioéconomiques de ces femmes et filles. Elle

⁸² Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, art. cit., p. 897.

⁸³ Sherene Razack, « Gendered Violence and Spatialized Justice », art. cit., p. 129.

devient une partie intégrante de leur identité en ce qu'elle fait partie de la fibre de leur être dans un processus d'identification colonial.

Au cœur de cette représentation se trouve le problème de l'individualisation. Tel qu'expliqué par Deni Bécharde dans sa correspondance avec Natasha Kanapé Fontaine : « Les médias ont tendance à nous montrer surtout ce qui est négatif chez les autres et cela nous incite à les percevoir comme un groupe, pas comme des individus (...) On efface toute la richesse de leur individualité. Le problème, c'est que la voix d'un groupe est en vérité la voix de tous les individus qui le constituent et si on refuse d'accepter qu'un groupe est composé d'une diversité d'individus, on nie la possibilité d'entrer en communication avec eux.⁸⁴ » En effet, on voit les femmes autochtones comme un véritable groupe de victimes et cette victimisation empêche de voir les vies individuelles et donc les identités réelles derrière ces femmes et filles. Cette généralisation, qui ne voit que des victimes inévitables là où il y a des vies, est néfaste quant à la représentation d'un peuple et son combat pour la justice et la sécurité physique et culturelle. Judith Butler, dans son ouvrage *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, voit ce manque d'individualisation comme un manque de « réalité ». Autrement dit, si l'on ne voit pas un individu comme « réel », existant dans une certaine communauté et ayant une histoire collective et personnelle distincte, il ne peut exister et toute violence faite contre lui est sans conséquence (autant juridique que morale). Elle explique : « *If violence is done against those who are unreal, then, from the perspective of violence, it fails to injure or negate those lives since those lives are already negated. (...) They cannot be mourned because they are always already lost, or, rather, never 'were', and they must be killed, since they seem to live on, stubbornly, in the state of deadness. Violence renews itself in the face of the apparent*

⁸⁴ Deni Ellis Bécharde et Natasha Kanapé Fontaine, *op. cit.*, p. 19.

*inexhaustibility of its object. The derealization of the 'Other' means that it is neither alive nor dead, but interminably spectral.*⁸⁵ » Cela veut dire que l'anonymat ou le "gommage", d'un individu comme faisant partie d'une masse informe et sans importance, prône la violence et la victimisation par sa déshumanisation. Lutter contre ce problème de « *derealization*⁸⁶ » est un combat qu'entreprennent plusieurs auteures en tentant de redonner des voix uniques et subjectives à leurs personnages et narratrices autochtones.

Finalement, Bell Hooks, dans son ouvrage sur la représentation des corps racialisés, voit le problème de la victimisation comme un phénomène provenant du colonialisme et de l'oppression systémique des êtres non blancs. Elle constate que le public euro-canadien aime voir les victimes, aime ce sensationnalisme qui place les gens racialisés à son centre. Elle parle des tragédies concernant les non-Blancs comme un « *entertaining spectacle for the colonizing white imagination*⁸⁷ », car il ne fait que réaffirmer leur supériorité sociale et économique imaginée. Il s'agit aussi d'une manière de se déculpabiliser des cruautés et injustices que vivent certains groupes sociaux. Butler partage cette opinion dans *Precarious Life* lorsqu'elle explique que « *isolating the individuals involved absolves us of the necessity of coming up with a broader explanation for events.*⁸⁸ » Autrement dit, si l'on sensationnalise certains cas de violence, si l'on se fie au discours de victimisation comme manière d'aborder ce spectacle, toute faute historique, sociale ou même personnelle s'efface. Anne Bonds et Joshua Inwood, dans leur article sur la suprématie blanche contemporaine, réaffirment cette idée et constatent que la suprématie coloniale se cache aujourd'hui dans les stéréotypes et les « cas particuliers ». Cela veut dire que, en tant que société contemporaine, nous parlons de racisme comme n'existant que dans des cas

⁸⁵ Judith Butler, *op. cit.*, p. 33-34.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Bell Hooks, *op. cit.*, p. 188.

⁸⁸ Judith Butler, *op. cit.*, p. 5.

spécifiques et dans les préjugés individuels⁸⁹ pour cacher l'existence du racisme systémique découlant de la suprématie blanche qui perdure encore aujourd'hui. Selon ces perspectives, il est possible de voir qu'il pourrait exister un certain plaisir en plus d'une ignorance volontaire à regrouper une partie entière de la population pour la classer comme victime et cet engouement à voir ce même groupe subir des injustices grossières, non sous le prétexte qu'ils sont inférieurs, mais sous celui, plus sécuritaire, qui dicte que ces injustices sont inévitables selon leur statut.

Les raisons derrière la victimisation des femmes autochtones sont nombreuses et variées. Par contre, elles puisent toutes leurs sources dans le passé colonial du pays et ses répercussions contemporaines dangereuses. Mais les auteures autochtones choisies dans le cadre de cette étude ne se satisfont pas de la simple constatation de ce problème de victimisation; elles dénoncent cette posture alarmante et ultimement fautive et souhaitent remplacer le statut de victime par celui de survivante.

3.2. Dépasser la victimisation

Les auteures autochtones présentées ici sont militantes dans leurs propos et souhaitent réinventer et réécrire l'identité autochtone, plus particulièrement celle des femmes. C'est dans cet esprit qu'elles combattent la posture de la victime comme définissant leur identité ou comme étant une partie intégrante de leurs vies respectives et de celles de leurs personnages. Tel que montré plus haut, elles ne nient pas la violence et les tragédies qui touchent plusieurs femmes et filles. Au contraire, elles souhaitent montrer et surtout dénoncer cette réalité déplorable. Mais la

⁸⁹ Anne Bonds et Joshua Inwood, « Beyond White Privilege : Geographies of White Supremacy and Settler Colonialism », dans *Progress of Human Geography*, vol. 40, n. 6 (2016), p. 716.

figure de la victime est néfaste et elles souhaitent plutôt se positionner comme survivantes par leurs propos et leurs imaginaires.

3.2.1. *The Break et la résistance relationnelle*

The Break, roman écrit par Katherena Vermette, auteure métisse du Manitoba, est ancré dans un lieu de violence extrême, d'abus et de souffrance. Il aborde audacieusement la question de la violence intracommunautaire et la vie urbaine autochtone dans le *North End* de Winnipeg, cet espace ghettoïsé réservé aux gens démunis, appauvris et, très souvent, racialisés. Autrement dit, il s'agit du *slum* par excellence tel que théorisé par Sherene Razack dans son article « *Gendered Violence and Spatialized Justice* ». Dans ce roman, il serait facile de voir tous les personnages féminins comme des victimes, car, comme le raconte Lou : « *We have all been broken in one way or another.*⁹⁰ ». Stella raconte les histoires d'abus et de violence sexuelle exercée contre elle et les femmes de sa famille dès un très jeune âge, qu'elle porte en elle comme des secrets. « *One by one. It's really the past. Not even hers. Just stories that really belong to other people but were somehow passed to her for safekeeping, for her to know, forever. Incidents. Situations. They roll by in her head, factual and unemotional. Things she's seen, things her cousins told her, things her mom and aunty Cher told her and her cousins, Lou and Paul, when they were little kids.*⁹¹ » À travers Stella, on voit l'ampleur de la douleur que chaque femme individuelle a vécue et vit encore, et qui est démultipliée à l'échelle de sa famille, portée en elle, la « *storyteller* » et « *story keeper* »⁹² du roman. Elles ont toutes subi des souffrances extrêmes aux mains des autres, autant par les femmes que les hommes, mais la posture de

⁹⁰ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 175.

⁹¹ *Ibid.*, p. 84.

⁹² *Ibid.*, p. 335.

victime implique une certaine passivité, une incapacité d'agir et de réagir que les femmes du roman n'ont certainement pas.

Ces multiples générations de femmes se caractérisent par leurs actions et leur volonté fortes. L'acte le plus important, présent chez toutes les femmes du roman, est celui du soutien de l'autre. Elles sont présentes les unes pour les autres et tentent de s'aider de toute manière possible. Cette réalité est vue surtout à travers le leitmotiv des mains et de la prise. Les personnages se tiennent toujours les mains et cette partie du corps devient un symbole fort d'entraide, d'amour et, surtout, de résistance. Les mains de *Kookom* (grand-mère), par exemple, mains fortes et usées par le temps, deviennent un thème central du roman. Sa fille Rain explique : « *I think she holds hands like that so we would know how much she loves us. I did. I always did.*⁹³ » L'image de ses mains revient à maintes reprises, même après sa mort, à travers la présence surprenante d'un aigle brun lors d'une cérémonie de guérison dans une hutte à sudation, moment de délivrance physique et émotive qui symbolise la survie finale des personnages. Les mains, physiquement, représentent l'action et la création. Elles symbolisent aussi l'amour et l'entraide dans le fait de se *tenir*. Tommy, policier métis du roman qui tente de résoudre le cas du viol d'Emily, décrit d'ailleurs ces femmes comme vivant dans un esprit de soutien, et peut-être d'interdépendance, lorsqu'il voit : « *All these women holding each other up.*⁹⁴ » Ce soutien mutuel omniprésent dans le roman crée un véritable espace de *résistance*. À travers leurs gestes et leurs relations, toutes les femmes du roman combattent autant la violence que la victimisation. Il s'agit d'un acte d'amour décolonial au sens où le décrit Isabella Huberman⁹⁵. Conséquemment, elles ne connaissent pas l'inaction et la défaite.

⁹³ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 158.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁹⁵ Isabella Huberman, art. cit.

En revanche, la résistance à la souffrance interne et externe, qui rejette le titre de victime, ne se manifeste pas seulement à travers l'amour. Elle est aussi vue à travers l'histoire de la contrevenante principale, Phoenix. Tout comme les autres personnages féminins, elle a subi de nombreux abus et abandons. Comme Stella, elle est vue comme une « *story keeper*⁹⁶ », portant en elle le poids de la souffrance et des secrets de sa famille. Pourtant, il serait impossible de voir Phoenix comme une simple victime. Au lieu de vivre inerte dans sa douleur personnelle et collective, elle lutte contre l'oppression, mais de manière destructive pour elle et pour les autres. Sa souffrance devient furie et elle devient responsable du viol d'Emily, une fille de treize ans, en plus d'autres actes violents portés contre ses paires. Malgré le fait qu'elle incarne l'humain à son stade le plus vulnérable à travers son histoire personnelle, Phoenix résiste violemment à la victimisation, mais avec de graves conséquences. La grande différence entre Phoenix et les autres personnages dans *The Break* est l'amour mutuel. Tandis que les autres femmes, selon Rain, ne peuvent pas et ne savent pas se lâcher, Phoenix ne connaît que l'abandon. Cette différence propulsera ces personnages dans des chemins fondamentalement opposés, mais sans jamais avoir recours à la victimisation comme mode d'existence. Dans cette perspective, elle est très similaire au personnage principal de Tracey Lindberg dans son roman *Birdie*, avant son épisode de transformation physique et spirituelle. Après de nombreux abus de la part de son oncle et après l'apprentissage de son crime qui a résulté en la naissance incestueuse de son amie Freda, elle prend sa vengeance. Elle raconte : « *snapping was the sign of the end. Like the closing of a book, if you will, her ability to numb herself to what the uncle did was closed. No longer able to harden herself, to forgive him this trespass, to will herself to forget every day after, her eyes were wide open.*⁹⁷ » Elle met donc le feu à sa demeure, et laisse son oncle mourir

⁹⁶ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 335.

⁹⁷ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 176.

à l'intérieur, incapable de se sauver à cause d'une crise cardiaque. Cet acte de violence inouïe signale au lecteur que Bernice n'est pas inerte et faible, mais plutôt une figure active et réactive.

La posture de victime, telle qu'elle est médiatisée selon Jiwani et Young, est d'ailleurs fortement critiquée et même ridiculisée avec colère à travers l'histoire tragique de Rain, la mère défunte de Stella dans *The Break*. Elle est sortie dans les bars, s'est fait battre par un homme et, refusée à l'hôpital, elle est morte de ses blessures et du froid seule dans une ruelle. On dit à Stella que sa mère est morte à cause de l'alcool, à cause du froid, à cause de son impatience à l'hôpital et, surtout, à cause de sa propre stupidité. Vermette raconte : « *It wasn't a night out anymore. It was a timeline. Her mom wasn't a person anymore. She was a story. And it all didn't matter anyway. When Stella knew everything she knew the details weren't even all that important – it was what it meant that mattered. It meant that it was all her mom's fault. All her mom's fault. Her mom was dead and it was all her own fault. For a long time, that was all that really mattered.*⁹⁸ » On voit à travers ce passage une critique de la victimisation des femmes autochtones selon leur espace et circonstances et une critique du processus de « *victim-blaming*⁹⁹ » tel que proposé par Jiwani et Young. Si les médias nous présentent certaines parties de la population comme vivant inévitablement dans de mauvaises circonstances et existant naturellement dans la violence, il est possible de croire que ces gens sont responsables de leurs choix, leurs modes de vies et, conséquemment, méritent la violence et les crimes portés contre eux. Ceci fait en sorte que nous blâmons les victimes pour leurs propres souffrances et même leur mort, selon leurs emplois, leurs modes de vie, leurs lieux de résidence et même leur sexe et leur ethnicité. En racontant simplement l'histoire de Rain en plus de la douleur et

⁹⁸ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 272.

⁹⁹ Yasmin Jiwani et Mary Lynn Young, art. cit., p. 270.

l'incompréhension de sa fille, Vermette combat le statut de victime et ses répercussions sociales dangereuses.

The Break, roman qui aborde le sujet de la violence extrême et généralisée, ne se caractérise pas par son exploitation de la souffrance; il se définit et se distingue par son élément de survie. Tous les obstacles peuvent être surmontés à travers les relations fortes d'amour et de soutien qui unissent les personnages féminins. Flora, la *kookom* et figure matriarcale de la famille, raconte au moment de sa mort que : « *They have each other. And as long as they hold on to each other, they will always be okay.*¹⁰⁰ » Phoenix n'est pourtant pas exclue de cette fin qui prône l'importance du relationnel. Elle peut servir de contre-exemple : les effets néfastes de l'isolement et de la haine de l'autre. Mais il y a un espace de non-dit dans le texte, une ouverture vers l'amour qui se laisse imaginer. Phoenix se retrouve enceinte en prison à la toute fin du roman. L'enfant vivra-t-il dans le même cycle d'abandon que sa mère ou est-ce que l'on peut anticiper la création de liens d'amour dans la vie de Phoenix? Sans certitude et sans réponse, nous pouvons tout de même nous poser la question.

3.2.2. L'Enfant Hiver, *la création et l'action*

L'Enfant Hiver, autofiction par l'auteure métisse crie¹⁰¹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, contre lui aussi la victimisation des femmes autochtones par le biais de l'action. Les personnages du livre, notamment la narratrice et sa mère autochtone, vivent dans un monde d'abus, le plus souvent de nature sexuelle. Elle raconte son propre viol et parle de sa mère comme étant

¹⁰⁰ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 337.

¹⁰¹ Virginia Pésémapéo Bordeleau se désigne, dans les notices bibliographiques de ses romans, comme métisse de descendance crie et européenne, à ne pas confondre avec la Nation métisse de l'Ouest canadien.

défaitiste et résignée à la violence : « ... tu recevais les coups, stoïque, sans plainte, comme le soldat en formation pour les combats.¹⁰² » Mais, contrairement à sa mère, la narratrice se définit par ses actes et son refus d'incarner la faible victime, malgré les circonstances. L'action, dans le cadre de ce roman, se trouve surtout dans le rituel et l'art (ou l'écriture). Après une enfance turbulente criblée d'abus de la part de son père, ses frères, et d'autres hommes étrangers, après même la mort de son fils à un très jeune âge, la narratrice du roman ne se laisse pas faillir et continue d'agir et de créer.

L'art devient un mode d'expression et de résistance important contre la défaite. Taiaiake Alfred, dans son ouvrage à caractère politique et philosophique sur la question autochtone *Wasáse*, explique que l'art, dans le cadre d'un peuple soumis et opprimé, devient une forme de résistance et de contestation qui dépasse les frontières de la culture et a un impact au niveau sociopolitique. Il cite l'artiste ditidaht Tsaqwuasupp qui raconte les paroles marquantes de sa grand-mère : « *If you don't want to do anything else with your hands, do your arts, because that's what is going to tell people that we haven't died, and prove that they're not going to be able to kill us. (...) As long as you're alive and doing your arts, people will know that we're not going away.*¹⁰³ » Dans ce même esprit, Virginia Pésémapéo Bordeleau raconte : « j'écris, papa, tout ce qui tremble en moi de colère, d'impuissance, de démesure.¹⁰⁴ » En effet, l'écriture et la création d'art deviennent une manière de combattre cette impuissance qui touche à la fois son corps et celui de son fils.

La spiritualité et le rituel deviennent aussi des actes de résistance qui vont à l'encontre de l'image de la victime telle qu'elle est médiatisée. Taiaiake Alfred raconte que les actes

¹⁰² Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰³ Taiaiake Alfred, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁴ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 75.

culturels et spirituels peuvent aussi être des actes de résistance à l'oppression et à la défaite. Ce sont eux aussi des actes de « *creative contention*¹⁰⁵ », tout comme la création artistique. Ces gestes montrent l'existence toujours réelle des peuples autochtones et la présence vive de leurs cultures et religions. Plus encore, ces actes de contestation ont l'avantage de modifier les identités autochtones, « *identities that were created to serve others*¹⁰⁶ ». C'est ce que la narratrice de *L'Enfant Hiver* fait à travers les cérémonies funéraires pour son fils et son séjour chez les Oglalas au Dakota du sud qui entreprennent un dur processus de purification comprenant des « exercices rigoureux, intenses¹⁰⁷ » où ils ne peuvent presque pas boire ou manger. Ce sont des rituels qui à la fois montrent la vie et la survie d'un peuple et la sienne, au niveau personnel. *L'Enfant Hiver* présente aussi un renouement avec le spirituel à cause de la mort du fils. En effet, la spiritualité, ancrée dans la nature et la vie, devient un élément de guérison fondamental. La narratrice passe beaucoup de temps sur sa terre natale, au nord du Québec, pour renouer des liens avec la nature et son fils défunt. En s'adressant notamment à lui, elle raconte : « Tu es parti en nous laissant la terre.¹⁰⁸ » Cette véritable communion au plan spirituel incarne à la fois la théorie d'Alfred sur la contestation créative, et offre un mode de guérison et de survie au niveau personnel et individuel, car le texte à caractère autobiographique de Virginia Pésémapéo Bordeleau est avant tout un texte de deuil.

Deuil et spiritualité sont indissociables dans *L'Enfant Hiver*. Virginia Pésémapéo Bordeleau doit survivre à la fois à son histoire personnelle douloureuse et à la mort récente de son fils. C'est principalement à travers son deuil qu'elle rejette le titre de victime, bien qu'elle soit une femme autochtone vivant la perte de son corps et de son enfant. La spiritualité

¹⁰⁵ Taiaiake Alfred, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹⁰⁷ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 125.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 157.

autochtone, et parfois chrétienne, n'est pas le sujet principal du texte, mais plutôt une manière de survivre à la mort et de faire la paix avec sa perte. Effectivement, elle s'infiltré dans tous les aspects du roman et devient une véritable force. Cette spiritualité permet de communiquer avec son fils, directement et indirectement, et de voir sa mort non comme une fin mais comme un *continuum* ou encore une étape à franchir. Lors d'un dialogue imagé avec l'esprit de son fils, celui-ci console sa mère en disant : « Le passage dans le corps n'est qu'une expérience, ma mère, ce que nous sommes est amour.¹⁰⁹ » Pour survivre, ou plus réellement pour *vivre*, la narratrice doit s'ancrer dans sa spiritualité pour voir son fils comme réel et présent. Elle dit à son fils, par exemple : « Mais les matins reviennent, les nuits à pas de loup respirent à fond sur la plénitude du monde, mon amour, tu es parti triomphant à la rencontre de l'esprit du Nord, vers la piste des ancêtres, ceux qui portaient le poids de la vie sur des outils de pierre et des manteaux de peaux.¹¹⁰ » La croyance spirituelle dans le deuil est ici à la fois une forme de contestation, certes, mais aussi une réalité personnelle qui offre une vie à la fois à la narratrice et à son fils.

Pésémapéo Bordeleau complexifie aussi la notion de victimisation à travers le discours offert au père. À maintes reprises dans le roman, elle s'adresse à celui-ci à la deuxième personne, avec une voix à la fois tendre et accusatrice. Elle dit, par exemple : « Tu introduis l'alcool dans ta famille qui a fait de ta femme une mère incompétente, une ivrogne incapable de voir les conséquences de son absence et de son inconscience. Ouvrir la porte aux abus, elle qui aurait dû me protéger de toi, de mon frère en tenant son rôle d'épouse pour toi et de mère pour nous tous, ses enfants. Vous m'avez amputée de ma force d'adulte en m'obligeant à une responsabilité trop lourde, beaucoup trop lourde pour si jeune. Comment aurais-je pu être une mère complète avec

¹⁰⁹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 151.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

ce trou dans l'enfant et l'adolescente privés du droit de grandir sans sauter d'étapes?¹¹¹ » Son ton est accusateur car elle constate la souffrance de son enfance infligée par ses parents, son père par son abus et sa mère par sa négligence. Mais son discours est tendre aussi, car elle prend conscience de la victimisation de son père lui-même. Elle parle des hommes, dont son père, comme « attirés par le noir, la nuit, la douleur, la mort¹¹² ». Elle parle de la souffrance de son père et de son désir malhabile et inutile de protéger sa fille. Il y a d'ailleurs un parallèle qui s'établit entre son père et son fils dit « sacrifié¹¹³ », dans sa manière maternelle de parler à tous les deux. Père et fils sont superposés dans leur souffrance et leur difficulté d'exister presque identique. La narratrice prend donc le rôle de mère pour tous les deux, déchirée par la perte et la souffrance de tous les deux. Ceci déplace grandement la figure de la victime telle qu'elle est perçue par les médias et l'imaginaire national. Son père, un homme blanc, est tout aussi victimisé que sa mère, une autochtone qui s'est perdue dans l'alcool et la violence ou encore elle-même, qui a subi des abus aux mains des hommes et se considère une « mère indigne¹¹⁴ ». Qu'est-ce qu'une victime? À travers le texte de Virginia Pésémapéo Bordeleau, la définition n'est pas si simple. Il est donc impossible d'utiliser le moule colonial de la victime pour les définir elle et ses proches.

3.2.3. Kuessipan, la mosaïque et le dialogue

Kuessipan, roman à fragments qui illustre la vie dans la réserve de Uashat, s'oppose à la victimisation par le biais de la fierté, de la dignité et par la constatation de l'universalité de la

¹¹¹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, 68-69.

¹¹² *Ibid.*, p. 53.

¹¹³ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 69.

souffrance humaine. Encore une fois, la violence et la douleur des résidents de Uashat n'est pas niée. Elle existe, mais ne définit pas la narratrice, ses personnages ou les peuples autochtones canadiens. Cette passivité destructrice et cette définition de soi par la souffrance et l'abus n'existent pas chez Fontaine. Elle exploite plutôt la beauté de chaque individu à travers des portraits rapides et parle de la survie d'un peuple à travers ses histoires individuelles.

Naomi Fontaine, auteure innue du nord du Québec, raconte les histoires individuelles de son peuple à travers des portraits, images et fragments. Les scènes qu'elle présente ne sont pas toujours belles et faciles à raconter. Souvent ses sujets sont sensibles et douloureux. Elle raconte, au tout début de son ouvrage : « j'ai inventé. J'ai créé un monde faux. Une réserve reconstruite où les enfants jouent dehors, où les mères font des enfants pour les aimer, où on fait survivre la langue. J'aurais aimé que les choses soient plus faciles à dire, à conter, à mettre en page, sans rien espérer, juste être comprise. Mais qui veut lire des mots comme drogue, inceste, alcool, solitude, suicide, chèque en bois, viol? J'ai mal et je n'ai encore rien dit. Je n'ai parlé de personne. Je n'ose pas.¹¹⁵ » Mais malgré la tristesse et la brutalité de ses propos, la difficulté de mettre à l'écrit la réalité souvent dure de la réserve, ses textes sont marqués par un ton de douceur et de fierté. Elle dit, par exemple : « Puis le tambour ralentit. Les pas s'estompent. On applaudit le vieux et le chant du passé. Les regards se croisent, les yeux fiers. Le désir d'être soi.¹¹⁶ » Ce *désir d'être soi*, cette fierté de ses origines, de sa culture et surtout de son identité, n'est pas une caractéristique de la victime qui, comme nous l'avons vu plus haut, vit dans le malheur de ses propres choix et subit les conséquences de ses circonstances dites « naturelles ». Cet amour de soi et de son peuple est justement ce qu'Isabella Huberman nomme « amour

¹¹⁵ Naomi Fontaine, *op. cit.*, p. 9.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 44.

décolonial¹¹⁷ ». Elle explique que l'amour est un agent de transformation sociale. C'est un amour à la fois humain et politique qui déconstruit plusieurs préjugés tel que celui de la victimisation.

Le thème de la vulnérabilité humaine est central chez Fontaine. Il est présenté comme étant commun à tous, peu importe l'ethnicité, la condition sociale, le sexe, et autres facteurs. Bien sûr, quelques groupes peuvent être vus comme plus propices à la souffrance et aux injustices. Mais pour contrer la victimisation qui définit son peuple, Fontaine aborde le sujet de manière plus générale. Tel que l'explique Patricia Paperman dans son article sur l'éthique du *care*, « la vulnérabilité est constitutive des vies humaines. De toutes les vies humaines et pas seulement de celles qui seraient spécialement marquées par le sceau de la faiblesse. En ce sens l'éthique du *care* propose de réfléchir sur la vulnérabilité en ce qu'elle n'est pas réservée à certaines catégories de personnes ni à des groupes particuliers.¹¹⁸ » Cette universalité de la souffrance et de la vulnérabilité comme étant des parties intégrantes de la condition humaine est surtout vue à travers ce que Anna Paola Mossetto, dans son analyse de Naomi Fontaine, nomme des « techniques narratives solidaires¹¹⁹ ». Ces techniques comprennent la forme fragmentaire, le blanc de la page et les portraits des personnages multiples. La forme de la mosaïque est donc d'une importance capitale quant au thème de la rencontre entre soi-même et l'Autre, c'est-à-dire ici le non-autochtone, celui qui est différent de soi. Elle permet la présentation d'une panoplie de personnages variés et distincts dans leurs expériences humaines réalistes et devient un véritable acte relationnel avec les lecteurs.

¹¹⁷ Isabelle Huberman, art. cit.

¹¹⁸ Patricia Paperman, « Éthique du *care* : un changement de regard sur la vulnérabilité », dans *Gérontologie et Société*, vol. 133 (2010), p. 52.

¹¹⁹ Anna Paola Mossetto, « Nicole Brossard, Naomi Fontaine, l'univers et la réserve en assonance », dans *Francofonia*, vol.62 (2012), p. 47.

Dans son ouvrage *Invention à cinq voix*, E.D. Blodgett voit les littératures canadiennes plurielles (au nombre de cinq) comme constamment confrontées à l'Autre, vivant dans une zone d'altérité constante. Plusieurs tentent, selon lui, par le biais de l'histoire littéraire, d'édifier une nation aux dépens des autres peuples canadiens, c'est-à-dire des peuples autochtones, des groupes immigrants minoritaires et parfois même des Canadiens français ou anglais. C'est là la nature conflictuelle de l'histoire littéraire canadienne : le fait de se positionner idéologiquement et physiquement en opposition à l'Autre et d'établir une mémoire, voire un fantasme collectif, qui n'inclue pas la présence pourtant réelle de l'Autre. Plus encore, « l'Autre est à la fois commencement et origine, présence inéluctable qui plane sur tout discours du “nouveau monde,, comme une réalité et un mythe.¹²⁰ » *Kuessipan* entre dans ce contexte comme ouvrage qui vient briser ce regard dénigrant et destructeur que l'on peut avoir sur l'Autre. Selon Blodgett, la littérature innue présente donc un « moi » qui tente d'entrer en dialogue avec le « toi ». Selon lui ce sont « des textes conçus de façon à créer un dialogue entre les Inuits et les Canadiens d'origine européenne et, dans le processus, d'expliquer le sujet inuit, lequel est, dans ce cas, mieux défini socialement et politiquement¹²¹ ». Tout comme tente de l'expliquer Blodgett, *Kuessipan* est un dialogue, un lieu de rencontre entre soi et l'Autre où l'acte de réfléchir à son prochain demande une réflexion sur soi. L'ouvrage montre que le regard dirigé vers l'Autre peut inversement et simultanément se diriger vers soi. La nature dialogique du texte, qui cherche à créer un lieu de rencontre entre soi et l'Autre dans sa condition universelle, se voit tout d'abord dans le titre même du roman. Le mot *kuessipan* en langue innue veut dire « à toi ». Le titre est en soi un acte relationnel, une adresse au lecteur, ce qui montre l'importance de ce thème comme manière de revaloriser les activités liées à la connexion avec l'autre, au soin de l'autre et

¹²⁰E.D. Blodgett, *Invention à cinq voix*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012., p. 406.

¹²¹ *Ibid.*, p. 294.

l'attention portée à l'individu pour contrer la généralisation. Telle une lettre, le livre de Fontaine est quelque chose de donné, d'offert et il est une manière de créer des liens et d'entamer un dialogue avec le lecteur, car la connaissance de l'autre passe avant tout par la création et l'instauration d'un pont, d'un lien. L'aspect relationnel de la rencontre avec l'autre est aussi vu dans l'utilisation de l'espace blanc et du silence. En effet, Fontaine ouvre son texte sur le fait qu'elle « voudrait écrire le silence¹²² », ce silence qui « fait du bien à celui qui l'écoute¹²³ ». Elle le fait à travers les nombreux espaces blancs du texte. Ces espaces ne sont pas anodins, séparant simplement un fragment de l'autre. Ils sont des lieux de dialogue et des lieux d'écoute de l'autre.

Le silence est donc lié à l'idée de relation comme activité fondamentalement humaine et commune à tous. Le blanc incite une réponse du lecteur. C'est un lieu où le lecteur prend le temps de comprendre, de formuler une réponse et le lieu de création d'un parallèle ou d'un pont entre soi et l'Autre. C'est un lieu de rencontre et de réflexion. Mais le silence est aussi le lieu du non-dit. Ce qu'on ne dit pas peut être tout aussi important que ce qui est explicitement raconté. Les espaces blancs sont aussi une manière de montrer que tout n'a pas été dit, qu'il y a encore des choses à raconter et à présenter. C'est un choix stylistique, un manque d'exhaustivité volontaire, qui renforce l'idée de la difficulté de raconter le réel parfois terrible et très souvent marginalisé, et aussi de l'impossibilité d'englober toute la réalité humaine et environnementale de la réserve. En effet, la vie humaine est présentée dans toute sa complexité. Le fragment n'offre qu'un aperçu d'une vie beaucoup plus large et non fixe. Il y a donc une ouverture pour la liberté éthique des personnages. Effectivement, la mosaïque en tant que style d'écriture a l'avantage de ne présenter que des fragments de vies. Ces vies sont complexes et non figées. Cela est vu notamment dans l'utilisation du blanc de la page (les lieux du non-dit) et dans

¹²² Naomi Fontaine, *op. cit.*, p. 16.

¹²³ *Ibid.*, p. 46.

l'absence de noms propres. On ne voit qu'un moment, un aperçu d'une existence beaucoup plus détaillée. Ce reflet de la réalité, une réalité non fixe, est au cœur de *Kuessipan*. Fontaine nous donne des aperçus instantanés et fragmentaires des vies humaines qu'elle choisit de présenter. Ce sont des moments parfois cruciaux, mais très souvent liés au quotidien, qui expriment une volonté de remettre l'existence humaine ordinaire au centre des choses. Mais elle ne dit pas tout. Elle ne raconte pas de manière détaillée et complexe les vies choisies. Son souci d'universalité est lié au style fragmentaire; ces scènes brèves sont le lieu de rencontre avec l'Autre et le lieu de la reconnaissance de soi à travers l'Autre. Ce style fragmentaire, doté de silences et d'appels relationnels, crée un tout cyclique; une reconnaissance de l'Autre qui passe par la reconnaissance de soi et vice versa, à travers des portraits humains sans noms qui évoquent à la fois des images fortes de l'Autre et servent de reflet pour se voir soi-même dans toute la vulnérabilité de notre existence humaine singulière, et aussi toute sa dignité. C'est là que se situe l'éthique de Fontaine; son texte relationnel, qui part de soi pour parler de l'autre, dévoile à la fois la faiblesse et la force humaines de tous et chacun, peu importe sa condition sociopolitique.

Cette ouverture volontaire à l'Autre se voit finalement dans le *topos* du choc des cultures. Fontaine raconte, par exemple : « Là, au début. Une clôture. Plus haute que la tête des hommes. Le métal entoure des cabanes en bois, éraflées par le souffle continu du vent de la haute mer. Dispersées et immobiles. La ville s'arrête où la réserve commence. La clôture plantée là, un gardien contre les loups, les Innus. Ils s'attardent derrière la barrière. Se tiennent tout près. Cherchent l'issue, trouvent le chemin de leurs propres lois. Ils veulent fuir, là où il n'y a pas de barricades.¹²⁴ » Cette citation montre très bien l'idée de barrière ou de frontière qui sépare les peuples et les humains. Ce sont des murs à la fois réels et imaginés, qui participent à

¹²⁴ Naomi Fontaine, *op. cit.*, p. 47-48.

l'assujettissement d'un peuple et au manque de communication et de compréhension de l'Autre. Le choc des cultures et des modes de vies, thème important, est d'ailleurs bien illustré à travers les contrastes de la ville et de la réserve, du bois et du fer. Ces contrastes demandent une grande réflexion sur sa propre situation physique et sociale. Conséquemment, tous ces éléments servent à montrer qu'en reconnaissant l'existence réelle de l'Autre, le lecteur reconnaît sa propre existence singulière souvent fragile.

Le style fragmentaire de Fontaine, véritable mosaïque humaine, va à l'encontre de la généralisation qui regroupe les femmes autochtones dans le moule de la victime. En présentant une panoplie de vie humaines en portraits ou en scènes, elle montre l'individualité de chaque être et entre dans le domaine de la subjectivité. Comme l'explique Mary Eberts dans son analyse de la littérature autochtone telle qu'elle est perçue et devrait être perçue par les descendants euro-canadiens au Canada : « *Knowing real people, and having real relationships with them, is the only way that white settlers will know, and remember, their stories.*¹²⁵ » Cela fait en sorte qu'il est impossible de mettre tous les Autochtones dans un seul groupe indistinct et stéréotypé. Il s'agit d'une mentalité dangereuse comme le constatait plus haut Deni Béchar, car elle nie toute l'historicité, toutes les circonstances personnelles et, surtout, toute richesse individuelle.

La victimisation des femmes autochtones qui puise ses sources dans l'histoire violente du Canada, les crimes contemporains, leur médiatisation et la généralisation stéréotypée du peuple autochtone, est une sorte de caricature qui résiste encore aujourd'hui dans l'imaginaire collectif canadien et qui a des conséquences néfastes. Les auteures présentées ici constatent

¹²⁵ Mary Eberts, « Knowing and Unknowing: Settler Reflections on Missing and Murdered Indigenous Women », dans *Saskatchewan Law Review*, vol. 77, n. 1 (2014), p. 103.

l'existence de la violence et des abus au Canada, mais refusent avec ardeur de mettre toutes les femmes autochtones dans ce moule qui naturalise les injustices et devient synonyme de faiblesse et de passivité. En présentant une foule de personnages uniques aux réalités subjectives, des actes de création et de contestation, et en impliquant et interpellant l'Autre dans leur processus d'écriture, elles redonnent aux femmes et filles autochtones leur liberté d'agir et d'exister, et au lecteur la possibilité d'imaginer et de se représenter autrement l'existence autochtone. Cependant la violence qui participe à la création de « victimes » dans les médias et les mentalités canadiennes provient d'un problème plus large qui touche encore l'identité et qui doit être exploré en profondeur.

4. Chapitre 3

Le relationnel contre la violence

Tel que discuté au chapitre précédent, la violence dans les communautés autochtones, qu'elle soit intra ou extra communautaire, existe. En contrant le problème de la victimisation des femmes, les auteures du corpus ne la nient pas, mais souhaitent plutôt la dénoncer. Elles abordent, bien sûr, ses effets dévastateurs au plan personnel et collectif, mais tentent aussi de scruter et comprendre ses sources variées. Les exemples de fiction et d'actualité ne manquent pas pour illustrer cette réalité malheureuse. Les cas de crimes haineux, de violence sexuelle, d'incarcération, de crime organisé, de violence en familles d'accueil et plus encore abondent dans les histoires individuelles et collectives autochtones. Mais d'où vient cette violence insensée et comment peut-elle continuer d'exister sans inspirer l'indignation et la compassion des Canadiens? Pour répondre à de telles questions, il est important d'aborder le sujet des causes aux niveaux à la fois historique et théorique. Un survol du contexte colonial et de sa brutalité intrinsèque tel qu'il a été réfléchi par Aimé Césaire, Lisa Monchalin, et Jeff Corntassel par exemple, sera donc nécessaire, suivi d'un examen des théories sur la violence proposées par des penseurs tels que Judith Butler et Slavoj Žižek. Ces théories nous permettront de contextualiser les ouvrages fictifs de Vermette, Lindberg, Fontaine et Pésémapéo Bordeleau et de comprendre leur utilisation de la violence comme thème central et comme outil crucial de contestation. En critiquant le stéréotype de la nature de la violence qui touche les communautés autochtones canadiennes, elles remettent en question toute représentation et identité liée à cette violence et repoussent l'idée qu'elle est une autre partie intégrante de l'identité autochtone.

4.1. Violence et colonialisme

Aimé Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme*, parle de l'abrutissement de l'homme dit « civilisé » par le colonialisme. Il explique : « la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'*abrutir* au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral¹²⁶ ». Selon lui, le plus on tue, viole, vole et le plus on accepte et naturalise de tels actes barbares, le plus la notion de civilisation est atteinte et en souffre. Tels sont les effets du colonialisme, les résultats néfastes qui se propagent lorsqu'un groupe ethnique et social se voit comme supérieur à un autre et réclame ses terres, ses droits et même sa vie.

Dans le cas du Canada, la violation des droits des peuples s'est effectivement produite sous le règne des colons. Tel que raconté dans le premier chapitre, l'arrivée des Européens et la formation du pays par le gouvernement conservateur de Macdonald a engendré un véritable génocide culturel et une panoplie de crimes touchant l'humanité et les droits humains fondamentaux des peuples autochtones. Les cas d'exploitation sont très présents dans l'histoire du Canada. Tel que constaté par Monchalin, les nouveaux arrivants ont exploité les terres, les ressources naturelles et les vies autochtones. L'histoire canadienne est donc une histoire d'agression dans laquelle un peuple s'est vu comme ayant le droit d'éradiquer l'autre pour profiter de ses richesses. Cela veut dire que le colonialisme est inévitablement synonyme de violence.

Mais la colonisation et sa violence sont-elles des événements du passé? Est-il possible de croire que cette colonisation n'explique pas la violence contemporaine, en considérant qu'elle

¹²⁶ Aimé Césaire, *op. cit.*, p. 12.

est, finalement, chose accomplie? Ce sont des pensées qui influencent beaucoup notre compréhension de la violence exercée contre les peuples autochtones aujourd'hui, surtout dans la tendance populaire actuelle vers la réconciliation, vue principalement à travers les efforts récents de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada, dont le rapport final de 2015 a été accepté par le Premier ministre actuel Justin Trudeau, ainsi que la forte demande nationale pour une telle enquête¹²⁷. Cette commission d'enquête, qui se concentre principalement sur le problème des écoles résidentielles, dit vouloir éduquer et sensibiliser le public canadien dans le but de « tourner la page sur les événements passés¹²⁸. » Cet objectif est, selon les commissaires, dû à un « nouveau et puissant désir¹²⁹ » de réconciliation. Pourtant, la violence coloniale est loin d'être terminée. Glen Sean Coulthard, professeur de sciences politiques à l'Université de la Colombie-Britannique et membre de la communauté dene de Yellowknife, dans son essai *Peaux rouges, masques blancs : contre la politique coloniale de la reconnaissance*, parle des effets néfastes du colonialisme qui s'insinuent de manière permanente dans la société dont il est question. Il parle de « colonialisme interiorisé¹³⁰ », comme une création, de la part de l'état colonial, de sujets passifs à contrôler. Ces sujets voient les rapports sociaux inégaux come « vrais » et donc naturalisés. Ceci a comme effet de créer un certain ressentiment envers les valeurs coloniales auprès de la population assujétie. Ce ressentiment peut, par contre, pousser à « l'autoreconnaissance¹³¹ » de sa valeur socioculturelle. Cette autoreconnaissance, selon Coulthard, mène à une montée de reconnaissance dans le cadre de la politique de réconciliation¹³². En effet, Jeff Cornassel, professeur cherokee de sciences politiques à l'Université de Victoria,

¹²⁷ Gouvernement du Canada, *Commission de Vérité et Réconciliation du Canada*, art cit.

¹²⁸ Commission de Vérité et Réconciliation du Canada. *Mandat*.

<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=19>. Consulté le 11 avril 2018, n.p.

¹²⁹ *Ibid.*, n.p.

¹³⁰ Glen Sean Coulthard, *Peaux rouges, masques blancs : Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux, 2018, p. 193.

¹³¹ *Ibid.*, p.196.

¹³² *Ibid.*

voit la colonisation comme « *shape-shifting*¹³³ », quelque chose qui change et prend de nouvelles formes pour s'ancrer dans une société et y rester insidieusement. Daniel Salée, professeur de sciences politiques à l'Université de Concordia, explique qu'il est d'ailleurs dangereux de s'imaginer que toute la violence historique n'existe que dans le passé : « C'est mal comprendre combien un rapport social de domination/subordination peut inexorablement s'ériger en système, s'insinuer irrémédiablement dans l'imaginaire collectif et investir la conscience des individus pour traverser le temps, devenir pratiquement immuable et ainsi continuer de déterminer la dynamique d'une société même lorsqu'elle s'en croit libérée.¹³⁴ » Comme l'expliquait Aimé Césaire, la notion de civilisation reste atteinte par le colonialisme, même aujourd'hui. Que ce soit par l'éradication, l'assimilation ou la négligence, la violence coloniale perdure. Elle existe dans les injustices systémiques, le dénigrement identitaire et le silence d'une nation.

La réconciliation est-elle donc la solution qui mettra fin à la violence? Selon une grande majorité des intellectuels se penchant sur la question autochtone, la réponse n'est pas si simple. Le principe de réconciliation, qui fait référence à une faute partagée, à un désir de laisser le passé derrière soi pour avancer, peut être vu comme une continuation du colonialisme, en ce qu'il incarne plusieurs de ses effets néfastes comme l'ignorance volontaire, l'inaction et la déculpabilisation. Salée, pour reprendre son article sur la dynamique entre les peuples autochtones et le pouvoir d'État, explique que simplement reconnaître et *tolérer* l'Autre dans la réconciliation est aussi une manière de camper l'autre dans une position de subalterne et de préserver les paramètres d'une société qui ont été établis contre et à l'insu de l'Autre¹³⁵. Cela veut dire que malgré notre ouverture sur l'autre, malgré notre prétention à la démocratie et au

¹³³ Jeff Corntassel, cité dans *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, n.p.

¹³⁴ Daniel Salée, « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadiens et québécois : Éléments pour une ré-analyse », dans *Nouvelles pratiques sociales*, n.17, vol. 2 (2005), p. 64.

¹³⁵ *Ibid.*

multiculturalisme¹³⁶, le Canada vit encore dans un système fondé par le colonialisme et n'a pas changé les institutions qui ont été créées avec comme but l'éradication d'un peuple. La violence coloniale ne peut donc pas disparaître si ses institutions courantes sont encore en place. Jeff Corntassel dans « *Re-Envisioning Resurgence* » maintient cette idée dans sa critique de la réconciliation canadienne. Selon lui, elle ne fait que maintenir les injustices existantes sans aucune responsabilité de la part des colons¹³⁷. Toutes les injustices historiques sont vues comme faisant partie du passé dans le but de maintenir le *statu quo*. Quelques auteurs vont plus loin encore. Taiaiake Alfred voit le discours populaire sur la réconciliation comme une tentative de pacification des peuples autochtones à travers laquelle on souhaite les voir se réconcilier avec l'impérialisme. Gabrielle L'Hirondelle Hill et Sophie McCall dans leur recueil de textes sur l'art autochtone contemporain disent que « *reconciliation is a top-down initiative that, far from addressing the root causes of the fractured relationship between Indigenous people and the State, fixates upon resolution and absolution. In this context, the desire to resolve is connected to the desire to forget.*¹³⁸ » La violence coloniale ne peut donc être résolue par l'oubli et l'ignorance. Elle reste un enjeu central qui doit être pensé et travaillé dans le but de réellement décoloniser le pays. Comment en finir avec la violence? S'il existe des réponses, elles ne peuvent qu'apparaître dans une analyse plus complexifiée de la violence, coloniale ou autre.

¹³⁶ Daniel Salée, art cit.

¹³⁷ Jeff Corntassel, « Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-determination », dans *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n.1 (2012).

¹³⁸ Gabrielle L'Hirondelle Hill et Sophie McCall, *The Land We Are: Artists and Writers Unsettle the Politics of Reconciliation*, Winnipeg, ARP Books, 2015, p. 7.

4.2. Théories sur la violence

Comment la violence existe-t-elle dans la société canadienne? Comment et pourquoi se manifeste-t-elle dans ou contre certains groupes ethniques et sociaux? Il est effectivement possible de croire que le colonialisme et ses effets néfastes demeurent et persistent au Canada. Mais pour bien comprendre leur fonctionnement insidieux, et pourquoi ils ne touchent, encore aujourd'hui, qu'une partie subalterne de la population, quelques théories sur la violence sont essentielles.

Slavoj Žižek, philosophe slovène contemporain, dans son essai *Violence*, voit toute violence sociétale comme divisée en niveaux subjectifs et objectifs. Les actes de violence, comme la violence sexuelle et les crimes haineux, sont des cas de violence subjective, c'est-à-dire ouvertement violents et dangereux. Mais pour qu'ils existent, ils doivent s'ancrer dans un contexte de violence *objectif*. Cette violence objective participe de la société telle qu'elle existe, perçue comme « normale ». Mais, selon Žižek, « *objective violence is precisely the violence inherent to this 'normal' state of things. Objective violence is invisible since it sustains the very zero-level standard against which we perceive something as subjectively violent.*¹³⁹ » Cette violence invisible, qui ne se voit pas de manière évidente, est précisément le fond de notre société canadienne où la violence et les injustices *systemiques* persistent, touchant particulièrement les peuples autochtones. Elle est d'ailleurs imperceptible car les médias, instances gouvernementales et discours sociaux cherchent à diriger notre attention vers les cas de violence subjective, pour ne pas voir les véritables sources de cette brutalité : un système encore plus brutal et dangereux de par son invisibilité. Selon Žižek, en ignorant la réalité et la présence de la violence objective, nous la perpétuons indéfiniment. Ces inégalités systémiques et cette

¹³⁹ Slavoj Žižek, *Violence*, New York, Picador, 2008, p. 2.

violence invisible peuvent facilement être liées au contexte de colonisation au Canada. Encore aujourd'hui, un groupe social et ethnique est vu comme supérieur, s'octroyant plus de droits que l'autre groupe, et la violence se perpétue donc et se manifeste en actes explosifs de dégradation et de négligence ou, autrement dit, des cas de violence subjective.

Ce contexte dit *objectif* se voit aussi dans la déshumanisation de certains groupes sociaux, notamment les gens racialisés. Demeurant dans l'invisibilité, ces inégalités naturalisées sont perçues comme des différences culturelles et identitaires dans le but de déculpabiliser la population dominante. Žižek explique : « *Political differences – differences conditioned by political inequality or economic exploitation – are naturalised and neutralised into “cultural” differences, that is, into different “ways of life” which are something given, something that cannot be overcome.*¹⁴⁰ » Il parle donc de sa théorie contemporaine du *homo sacer* qui veut dire « l'homme nu ». Ce terme, provenant du droit romain antique désignant un homme sans valeur qui peut être tué ou sacrifié par n'importe qui, fait maintenant référence à un être humain réduit à un état primitif par son contexte de violence et d'injustice. Il dit que cette réalité peut, en effet, déshumaniser l'homme. Cela nous place dans une « illusion éthique¹⁴¹ » selon laquelle notre potentiel de pensée abstraite a grandement évolué, ce qui nous permet de regarder des multitudes de gens mourir à distance, à la télévision, sous la forme de chiffres et de statistiques, mais nos émotions, notre sympathie, restent primitifs et il nous est donc impossible de tuer un être humain directement. Cette idée peut se transposer à la condition des femmes autochtones et à notre négligence envers elles. Comment exprimer de la compassion pour de simples statistiques ou encore pour un être humain qui n'est pas vu comme tel?

¹⁴⁰ Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 141.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 42. Ma traduction.

Ce questionnement est largement élaboré par Judith Butler dans *Precarious Life*. Tel que démontré au chapitre précédent, la « *derealization* » des individus subalternes selon laquelle l'Autre est vu comme irréel, fait en sorte que l'on peut faire violence à un certain individu ou, plus communément encore, être témoin de et ignorer sa souffrance avec impunité. Mais Butler va plus loin encore. Elle se demande : pourquoi certaines vies méritent-elles un deuil lorsqu'elles sont perdues tandis que d'autres passent inaperçues? La réponse se trouve principalement dans ce problème de déshumanisation. Elle explique : « *Some lives are grievable, and others are not; the differential allocation of grievability that decides what kind of subject is and must be grieved, and which kind of subject must not, operates to produce and maintain certain exclusionary conceptions of who is normatively human: what counts as a livable life and a grievable death.*¹⁴² » Cela veut dire que seulement certaines vies sont considérées comme importantes et, plus encore, comme véritablement humaines. Selon Butler, les êtres qui ne sont pas considérés comme humains et donc qui ne méritent pas le deuil, sont souvent victimes de violence à cause de cette déshumanisation. Comment faire le deuil d'un être sans vie? Conséquemment, dans toute société, « *a hierarchy of grief could no doubt be enumerated.*¹⁴³ » Mais comment expliquer cette hiérarchie humaine qui attribue plus de valeur à un groupe qu'à un autre? Selon Butler, cette déshumanisation s'opère à travers le discours social environnant et se transforme en cycle perpétuel de violence. Selon elle, le discours populaire et les normes sociétales déterminent quelles vies sont vivables et quelles vies sont irréelles. Nous créons certains cadres de conduite culturelle et sociale qui sont aussi liés aux apparences physiques. Si l'on n'entre pas dans ce cadre spécifique, qu'incarne normalement le citoyen euro-canadien occidental, nous ne pouvons pas être vu comme pleinement humain. La déshumanisation s'opère donc dans un premier temps,

¹⁴² Judith Butler, *op. cit.*, p. XIV-XV.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 32.

suivie par la violence. La violence délivre le message de déshumanisation¹⁴⁴ qui existe déjà dans la culture. Conséquemment, « *discourse itself effects violence through omission*¹⁴⁵ ». Le silence perpétue donc la violence. Mais cette violence naturalisée dans le discours social peut aussi se propager à travers l'utilisation de certains visages pour qu'ils finissent par incarner l'ennemi, la victime où le déjà-mort. Le visage devient donc le modèle de l'humain inhumain. Butler conclut que : « *We have been turned away from the face, sometimes through the very image of the face, one that is meant to convey the inhuman, the already dead, that which is not precariousness and cannot, therefore, be killed; this is the face that we are nevertheless asked to kill, as if ridding the world of this face would return us to the human rather than consummate our own inhumanity.*¹⁴⁶ » La déshumanisation est donc centrale quant à la violence continue que vivent les peuples autochtones au Canada, une violence à la fois objective et subjective ancrée dans le colonialisme et les inégalités systémiques qui existent encore dans la société canadienne. Cette violence touche tous les citoyens, mais elle a aussi le désavantage de s'attaquer particulièrement aux corps féminins autochtones.

4.3. Hypersexualisation et déshumanisation

Une grande partie de la violence portée contre les femmes autochtones est liée à leur hypersexualisation dans l'histoire, les médias et l'imaginaire collectif. La violence faite contre elles est, statistiquement, souvent de nature sexuelle et genrée. Cela est largement dû à la surreprésentation des femmes autochtones dans l'exploitation sexuelle historique et

¹⁴⁴ Judith Butler, *op. cit.*, p. 34

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 34

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 150-151.

contemporaine¹⁴⁷. Elle est aussi due au problème de la représentation en société, où les femmes autochtones sont exotisées et donc érotisées du fait de leur simple ethnicité. Ce problème est étroitement lié à celui de la déshumanisation, où la femme autochtone, telle qu'elle a été perçue à travers l'histoire, se trouve au même niveau d'humanité qu'un objet sexuel ou encore un animal. Toute violence sexuelle envers elle est donc sans conséquence.

L'Association des femmes autochtones du Canada (AFAC) aborde le problème de la surreprésentation des femmes et filles autochtones dans le domaine de l'exploitation sexuelle. Elles parlent ici à la fois du travail du sexe et de la traite des femmes et filles. Cette association détermine, à travers ses maintes entrevues, que quelques éléments-clés ressortent comme causes de l'exploitation sexuelle. Le manque d'éducation, l'instabilité familiale, les abus sexuels dans la jeunesse, l'instabilité financière qui mène à la poursuite du travail dans les grandes villes, sont quelques exemples de facteurs qui tentent d'expliquer ce problème chez les femmes autochtones au Canada. Mais, cette surreprésentation dangereuse peut aussi être liée à la représentation de ces femmes en société, une représentation erronée et stéréotypée, ancrée profondément dans l'histoire coloniale du pays, selon laquelle les femmes autochtones étaient vues comme « sexuellement disponibles et criminelles¹⁴⁸ ». Cette perspective historique qui perdure dans la société canadienne a comme effet de rendre cette partie de la population à la fois invisible et hypervisible : hypervisible dans sa sexualisation, et invisible dans son humanité.

Cette déshumanisation à travers la sexualité extrême est un thème récurrent à travers l'histoire du Canada. Lisa Monchalin aborde le sujet de l'hypersexualisation des femmes et filles autochtones en détail dans son ouvrage *The Colonial Problem*. Elle tente d'expliquer comment

¹⁴⁷ Association des femmes autochtones du Canada, *Exploitation sexuelle et traite des filles et des femmes autochtones : Revue de la littérature et entrevues auprès d'intervenants-clés*, Ottawa, AFAC, 2014, p. 12

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

cette représentation néfaste et grossière des femmes résulte en assujettissement et en violence. Dès l'arrivée des Européens en Amérique, ceux-ci ont transposé leur système patriarcal sur les habitants de ces nouvelles terres et ont vu et utilisé les femmes comme des propriétés et non comme des êtres humains. Ils ont immédiatement vu les femmes autochtones comme des objets à utiliser ou encore des animaux sans sensibilité ou moralité. C'est dans cet esprit que le terme « squaw » s'est créé pour désigner les femmes autochtones. C'est un terme qui fait référence à une bête ou, selon Emma LaRocque, intellectuelle métisse, un être qui « *has no human face; she is lustful, immoral, unfeeling and dirty*¹⁴⁹ ». Selon Lisa Monchalin, une femme sans visage humain (ou qui ne possède pas le statut d'humain au niveau social) est plus sujette à la violence car elle est sensée ne pas ressentir d'émotions et être sans moralité. Cette déshumanisation peut aussi devenir une justification morale du mauvais traitement de ces femmes. Elles sont vues comme sans identité, sans communauté et sans visage humain.

Encore aujourd'hui, notre représentation populaire des femmes autochtones penche vers la déshumanisation sexuelle. De *Pocahontas* aux costumes d'Halloween pour adultes, la femme autochtone est encore perçue comme une « squaw » exotique et sexy, c'est-à-dire un objet ou une bête qui n'a que le sexe comme fonction. Ces représentations ne sont pas anodines; elles ouvrent le chemin à la violence et peuvent même servir à la justifier moralement. Monchalin explique : « *Popular culture's distorted representations of Indigenous women make their sexual exploitation easier by objectifying and dehumanizing them, clearing the path for the real sexual violence perpetrated against Indigenous women. Research shows that, in the absence of any moral justification for violence, both routinization and dehumanization make violence easier. In other words, the strength of the restraining forces against violence are weakened if the violence*

¹⁴⁹ Emma LaRocque, citée dans *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, p. 178.

*is seen as routine and both the victim and the victimizer are deprived of identity and community – dehumanized.*¹⁵⁰ » Une animalisation des femmes autochtones, donc, qui encourage et justifie la barbarité du contrevenant, tout comme l’a expliqué Césaire dans son analyse du colonialisme. L’hypersexualisation des femmes et filles autochtones, causée par une surreprésentation à la fois ancrée dans le contexte social réel et dans une identité stéréotypée et caricaturée, est donc redoutable avec de nombreuses conséquences dangereuses.

La déshumanisation est un problème de grande ampleur qui résulte en dégradation identitaire, en violence et parfois en assassinat. Pour contrer cette violence, il faut se débarrasser d’une identité étroitement liée à la violence et redonner une voix et un regard humain et subjectif aux peuples autochtones. C’est dans cet esprit que les auteures présentées ici emploient le thème de la violence comme dénonciation et comme outil de résistance.

4.4. Résister à la violence en littérature

Comment contrer la violence dans des œuvres de fiction? Les auteures du corpus utilisent le thème de la violence pour dénoncer leur réalité et montrer l’ampleur de la souffrance des peuples autochtones canadiens. Mais elles ne s’arrêtent pas là. Le thème de la violence, contextualisé dans des histoires émotives et vu à travers des perspectives uniques et humaines, a comme but d’humaniser les personnages et, conséquemment, les membres des communautés autochtones. Comme l’explique Sandra Laugier, philosophe française et spécialiste de l’éthique du *care* : « C’est en redonnant sa voix, différente, au sensible individuel, à l’intime, que l’on peut

¹⁵⁰ Lisa Monchalin, *op. cit.*, p. 183.

assurer l'entretien (conversation/conservation) d'un monde humain.¹⁵¹ » Cette humanisation devient une force centrale qui fait avancer l'intrigue et établit des liens avec le lecteur. Cette idée de lien est d'ailleurs fondamentale : tous les romans présentent des liens d'amour forts qui résistent à la violence environnante et parfois inévitable. Le relationnel, les rapports de soutien et de soin entre les personnages, ouvrent le chemin vers la décolonisation.

La littérature est d'ailleurs un médium particulièrement sensible et judicieux pour contrer la violence. En allant chercher l'empathie des lecteurs, on établit un lien avec lui ou elle qui a comme effet de connaître et reconnaître l'Autre et donc d'effacer les préjugés qui existent entre l'auteur et son lectorat. De plus, les textes littéraires qui abordent et questionnent le sujet de la violence informent leur audience sur l'actualité problématique et ses causes variées et donc responsabilisent les lecteurs. Selon Allison Hargreaves, professeure à l'Université de Colombie-Britannique, dans son ouvrage *Violence Against Indigenous Women*, les textes littéraires peuvent « *imagine resistance differently*¹⁵² ». Non seulement ils sont en mesure de trouver des moyens créatifs pour exposer la réalité souvent douloureuse du contexte social, mais ils ont l'avantage d'ouvrir le discours sur la violence et d'aller plus loin dans la recherche de ses causes. Tandis que plusieurs raisonnements sociaux et politiques tentent de restreindre la question de la violence et ne se concentrent que sur une ou deux causes, la littérature complexifie cette question pour en tirer un portrait nuancé, réaliste et complet. D'ailleurs, Hargreaves dit qu'il est d'une importance capitale de complexifier cette question du féminicide canadien. On ne peut pas seulement exposer une réalité terrible pour ensuite dire qu'elle a été surmontée ou que l'on en a guéri à travers une volonté personnelle forte, car « *for whose interests is it that a narrative of colonial*

¹⁵¹ Sandra Laugier, art. cit., n.p.

¹⁵² Allison Hargreaves, *op. cit.*, p. 22.

*violence be received as a story of personal trauma told, and then 'overcome'?*¹⁵³ » En effet, de tels discours effacent les causes historiques et sociales de la violence portée contre les femmes et filles autochtones pour en faire une simple histoire personnelle. Autrement dit, elles *déresponsabilisent* la population canadienne. Mais le texte littéraire, en racontant des histoires complexes et critiques, refuse l'oubli, le désengagement personnel et collectif et même, selon Hargreaves, le pardon trop facile. Conséquemment, « *literature does more than describe violence – it can actually instruct its readers in decolonizing approaches to anti-violence resistance*¹⁵⁴ ». Les textes littéraires présentés ici peuvent eux aussi être vus comme engagés et engageants du point de vue du lectorat. Ils complexifient la question de la violence dans et contre les communautés autochtones canadiennes et tentent de tirer et exposer les causes variées de cette réalité. Ce faisant, ils responsabilisent leurs publics et les informent sur l'existence de cette violence et les différentes manières de la contrer et de s'allier avec l'Autre.

4.4.1. L'Enfant Hiver et le deuil comme mode de résistance

L'Enfant Hiver est une autofiction très humaine et *humanisante* par son thème principal qui est celui du deuil. Déjà, le fait de vivre le deuil de son enfant est un sujet sensible qui touche plusieurs personnes. Cette mort de l'enfant fait d'ailleurs déjà référence au contexte de violence dite objective selon Žižek. Cette mort, qui culpabilise la mère par son inévitabilité, est déjà ancrée dans un contexte de traumatisme intergénérationnel provenant de la culture des écoles résidentielles, du manque d'éducation familiale et parentale, de l'isolement et de l'aliénation des communautés autochtones et de la perte ou de l'absence de la culture et de l'héritage. Autrement

¹⁵³ Allison Hargreaves, *op. cit.*, p. 129.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 6.

dit, le texte de Virginia Pésémapéo Bordeleau s'insère immédiatement dans un univers de violence latente, non subjective, mais omniprésente. Dès le début du roman, on donne une voix et un regard réel et émotif à un individu qui s'identifie comme étant autochtone par ses croyances, son ethnicité, son contexte social, et plus encore. On constate ici l'universalité de la vulnérabilité humaine telle que proposée par Paperman et Laugier, et son importance dans la création de liens humains d'entraide et d'interdépendance.

Le concept d'humanisation dans et à travers le deuil, tel que proposé par Judith Butler, est central dans *L'Enfant Hiver*. Les paroles de Pésémapéo Bordeleau, « ces mots pleins de la part de rouge de la maternité déchirée¹⁵⁵ », peuvent se lire comme une véritable élogie écrite et donnée à l'enfant mort. Il est possible de croire que l'élogie, ou toute écriture du deuil, peut être transcendante. Effectivement, l'élogie traverse les frontières du temps, conciliant le passé, le présent et le futur autour de l'être aimé et de sa disparition. Il est une manière aussi de briser les barrières du temps qui séparent soi-même de tous les morts¹⁵⁶ par le biais de la mémoire. Cette communication avec le ou les morts détruit donc aussi les frontières qui séparent les gens les uns des autres. Selon Priscila Uppal, écrivaine canadienne et professeure de littérature à l'Université de York à Toronto, « *the elegy is a form that not only creates ties with the past and with the dead but also, in the process, actually reorients relations and creates memory.*¹⁵⁷ » Le deuil crée donc des ponts entre les gens et, il est possible de le croire, entre différents groupes sociaux. *L'Enfant Hiver*, en plus d'être un texte de deuil, est un ouvrage relationnel entre l'écrivaine et les morts, le temps (ici son père et son fils, le passé et le futur) et le lecteur. Pésémapéo Bordeleau en fait la preuve lorsqu'elle tente d'établir un lien avec l'Autre à travers la perte et la souffrance dans un

¹⁵⁵ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 109.

¹⁵⁶ Priscila Uppal, *We Are What We Mourn: The Contemporary English-Canadian Elegy*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 261.

moment du texte sur les grandes similarités et les différences entre elle et les Afro-Américains. Elle raconte : « Ceux qui auraient été ses ancêtres arrivèrent en Amérique, enchaînés; nous y étions déjà, éliminés par ces mêmes barbares qui les transportèrent au fond des cales à partir de ce continent que je ne connais pas, celui que l'on dit noir. Oui, nous chantions et dansions, lui là-bas, moi ici, notre rencontre baignée dans le sang, dans l'humanité la plus abjecte, celle du pouvoir, de la possession de l'humain en tant que bête de somme. Ses frères assassinés pour leurs idées, pour leur intolérance de la bêtise, les miens pour leur présence sur nos territoires; les éradiquer comme du chiendent, les effacer du sol, que le Nouveau Monde soit inhabité.¹⁵⁸ » Les paroles de Pésémapéo Bordeleau font part d'un désir de montrer l'universalité de la perte et du deuil, qu'elle soit liée à la perte d'un être cher, de son pays ou territoire, ou de sa culture. En créant des parallèles forts entre différents peuples historiquement assujettis, elle met en valeur l'aspect communautaire, voire collectif, de la perte. Cet extrait, en plus de dénoncer fortement la violence coloniale, montre qu'il est possible de croire que son désir de communication va plus loin encore, pour s'adresser à tous les lecteurs, soit similaires, soit opposés, mais toujours humains : « Ses nuits australes, mes aurores boréales, la sueur sur son corps, la chair de poule sur le mien, que des différences, que des contraires, nos chemins se seraient croisés dans le hasard des constellations hybrides car la terre est grande.¹⁵⁹ » La narration à la première personne est d'ailleurs révélatrice de cette intention. Malgré le fait qu'elle s'adresse à son père et à son fils, le choix narratif ne peut faire autrement que de créer un espace d'intimité et de proximité avec le lecteur, d'autant plus que le sujet de l'œuvre est très sensible et d'une grande honnêteté.

L'amour est d'ailleurs un autre thème central qui tente de contrer la violence. Ceci est vu à travers l'amour pour son fils, pour son père et aussi l'amour comme manière de résister à

¹⁵⁸ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 46-47.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

l'oppression. Dans son discours sur la violence coloniale, elle raconte : « Aujourd'hui, nous ne parlons pas la langue des victimes, nous traversons les mers, nous rapprochons les frontières, nous chantons la poésie, celle de l'amour, du partage.¹⁶⁰ » Ce passage parle à la fois d'humanisation brisant le moule de la victime et celui de la violence, et montre l'importance du relationnel dans sa volonté de répandre l'amour et le partage. Cet amour est étroitement lié à la narration, en tant que sentiment universel et comme résistance à la souffrance et à la perte, même dans la mort.

4.4.2. Birdie, le corps et le « womenfamily¹⁶¹ »

Birdie, roman écrit par Tracey Lindberg, est lui aussi ancré dans la création de liens d'amour et d'amitié dans le but de résister à la violence et à l'ignorance. Les personnages sont souvent vus comme souffrant, à cause de la violence des autres ou de celle de leurs circonstances socioéconomiques. Lindberg commence d'ailleurs son récit avec une définition : « nayahcikewiyiniw: *a person who bears things on her/his back*¹⁶² », que nous voyons, dès les premiers mots, faire référence à un état émotif et même social laissant entendre une certaine prise en charge. Bernice, qui passe une grande partie du roman dans un état de sommeil transformatif, parle tout d'abord des abus sexuels de la part de son oncle et des hommes étrangers. Elle raconte aussi les histoires de violence subie par ses proches comme sa cousine Freda, sa tante Val et sa mère Maggie. Bernice raconte d'ailleurs son passé, un passé qui prend lieu parfois dans les familles d'accueil, dans les écoles catholiques discriminatoires, dans l'institut psychiatrique et parfois sans abri dans les rues d'Edmonton, et ancre l'histoire dans un autre contexte de violence

¹⁶⁰ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶¹ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 245.

¹⁶² *Ibid.*, p. 3.

objective, pour emprunter une fois de plus le concept de Slavoj Žižek. Elle parle d'une vie dure, difficile et sans répit. La violence prend d'ailleurs des formes très physiques et réelles dans le roman de Lindberg. Presque toutes les femmes ont des soucis corporels : Bernice se voit comme trop grosse et Freda comme trop maigre, par exemple. Chaque femme décrit son corps comme étant difforme, sans santé. Bernice explique que c'est le silence autour de la violence et de la négligence qui change les corps : « *No one ever talked about a lot of things. What happened to Freda's mom. Why Freda lived with everyone at one time or another. Why Maggie stopped talking to anyone. When the electricity would come back on. Why no one stayed with the uncles. The silence about what was happening around them seeped into the kitchen, first. Permeating the curtains. Eating into the linoleum. Eventually settling in the fridge. It was like some sort of bad medicine – it made Freda skinny, Bernice fat, and Maggie disappear.*¹⁶³ » Le thème de la nourriture joue d'ailleurs un grand rôle dans *Birdie*. Il devient un élément spirituel guérissant. Mais à travers la plus grande partie du roman, on parle des femmes comme étant mal nourries, subsistant sur des « *cheezies* » et autre malbouffe qui deviennent une métaphore pour leur situation pénible et dangereuse. Dans *The Land We Are*, Gabrielle L'Hirondelle Hill et Sophie McCall expliquent que le colonialisme a fait (et fait encore) violence aux corps autochtones selon, « *the idea that the experiences of colonialism are worn on the body*¹⁶⁴ » de manière physique et réelle. Selon Neal McLeod, intellectuel et poète cri, le mot cri utilisé pour décrire l'expérience des écoles résidentielles, par exemple, est *ê-kiskakwêyehk* qui veut dire « *we wear*

¹⁶³ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 62.

¹⁶⁴ Gabrielle L'Hirondelle Hill et Sophie McCall, *op. cit.*, p. 16.

it.¹⁶⁵ » Il est donc possible de voir les corps des femmes du roman comme reflétant la violence systémique et « objective¹⁶⁶ » qui les entoure.

Ce problème corporel touche aussi le sujet de l'hypersexualisation des femmes et filles autochtones. Premièrement, le roman présente non des corps *sexy* et désirables, mais des corps plutôt difformes, soit trop gros ou trop maigres, et, surtout, en mauvaise santé. Ces corps sont disproportionnés selon les identités et personnalités des femmes. Freda, par exemple, est décrite comme plus grande et plus forte que son corps mince et fragile. Bernice, au contraire, est décrite comme ayant des tout petits os d'oiseaux, comme ceux de sa mère, à l'intérieur de son corps massif. Lors de son chemin introspectif vers la guérison, elle rêve d'ailleurs qu'elle est trop grosse pour retourner chez elle, auprès des siens. C'est seulement avec l'aide de ses proches qu'elle peut y retourner, mais avec difficulté : « *As she drew closer to the hole, she instinctively knew (as she knows when she sees a dress too small for her on a perfectly sized mannequin) that she would not fit into the entry. She didn't want to but knows that she must attempt to enter. She squeezed herself in to the depth of her armpits, the ring of the doorway cutting into her like a too-tight casing on a sausage. Womanly hands grab at her, smooth her belly with lambda olive oil and she is pulled into the lodge like a reverse birth.*¹⁶⁷ » Mauvaise santé mise à part, les corps variés présentés dans le roman défient les stéréotypes liés à la sexualité et l'exotisme attirant des femmes et filles autochtones. Bernice et Val, par exemple, sont des femmes costaudes et souvent très fières de l'être (surtout dans le cas de Val). Mais Bernice explique que cette réalité corporelle ne plaît pas aux Blancs à cause de son manque « d'authenticité ». Elle raconte que les

¹⁶⁵ Neal MacLeod, cité dans Gabrielle l'Hirondelle Hill et Sophie McCall, *The Land We Are*, op. cit., p. 16.

¹⁶⁶ Slavoj Žižek, op. cit.

¹⁶⁷ Tracey Lindberg, op. cit., p. 231.

« *fat Indian women*¹⁶⁸ » n'apparaissent jamais dans les photos ou sur les cartes postales. On ne veut pas se souvenir de ces femmes et reconnaître leur existence réelle. Elles ne représentent pas la femme autochtone exotique et érotique qui existe dans le fantasme canadien. Cette réflexion de la part de Lindberg remet en question l'idée d'une « authenticité » autochtone, qui sera exploré en plus grande profondeur au prochain chapitre, et détruit aussi le stéréotype de l'autochtone *sexy* qui mène à une hypersexualisation évidemment dangereuse. Les femmes du roman sont réelles, autant par leurs pensées que par leurs corps, ce qui veut dire qu'elles sont uniques et variées. Elles ne se définissent pas par leurs apparences physiques, et beaucoup moins par leur sexualité telle qu'elle est incarnée dans les médias et la culture populaire. La question de la sexualité, ou de la vie sexuelle, est d'ailleurs quelque chose de particulièrement anodin dans tous les romans du corpus. Cette vie est explicitée chez quelques personnages comme Val dans *Birdie* ou Phoenix dans *The Break*, mais pas de manière qui laisse entendre qu'il existe une certaine déviance ou une absence de morale. Les relations sentimentales peuvent être problématiques; Lindberg dit que Val, par exemple, tombe amoureux trop rapidement, aime trop fort et donc se fait trop facilement et fréquemment blesser. Par contre, ces relations restent dans le domaine de l'intimité et du choix personnel. Ce sont des caractéristiques appartenant aux *personnalités* des personnages, et non à leur ethnicité ou culture. Autrement dit, les vies sexuelles présentées ne sont pas signalées comme étant différentes des autres par le simple fait d'être autochtones (cas de violence sexuelle mis à part, bien sûr). Ce choix de la part des auteures est aussi une manière active de résister au stéréotype de l'hypersexualisation chez les femmes et filles.

¹⁶⁸ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 19.

Tel que vu plus haut, le roman de Lindberg parle aussi de silence, un silence qui blesse et qui peut même tuer plus il est reproduit. Ce non-dit autour de la violence fait directement référence à la culture du silence qui perpétue les crimes contre les femmes autochtones à travers sa négligence et sa déshumanisation. *Birdie* tente de briser ce silence funeste. Plus le roman progresse, plus Bernice, personnage principal, prend conscience de son identité et de son rôle, un rôle d'interdépendance et de soutien parmi les femmes de sa vie. Elle raconte : « *Regardless of where and who she was. It never occurred to her then that she might have been sick. That her silence was unhealthy. That her speech may have had value.*¹⁶⁹ » Bernice, personnage presque complètement muette et même invisible pour la plupart du roman et pour une grande majorité de sa vie, brise son silence personnel dans le but d'aimer et de créer des liens. Plus encore, il y a un lien à faire avec le roman lui-même qui est lui aussi une manière de rompre avec la culture du silence et de dénoncer la violence pour y résister. À travers son introspection et sa quête interne d'identité, Bernice réalise qu'elle a passé sa vie silencieuse et invisible pour les autres et a donc commencé à se perdre et s'oublier elle-même. Mais cela doit changer. Lors de sa transformation physique et identitaire, elle adopte donc une nouvelle posture et une nouvelle parole. D'ailleurs, la parole de Bernice s'étend plus loin encore que le simple acte de parler. Lindberg explique : « *Bernice realized without surprise that she was becoming someone else, someone who could speak without talking. The change took her voice and gave her a new talk.*¹⁷⁰ » Cette nouvelle parole quasi-spirituelle dépasse les frontières de la simple communication et devient quelque chose de beaucoup plus touchant. Ses mots unissent les esprits des gens à travers une toute autre manière de créer des relations.

¹⁶⁹ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 71.

Pour revenir au thème de la nourriture, Bernice parle parfois d'une grande faim à la fois spirituelle et émotionnelle. Cette faim ne sera résolue qu'à travers la présence et le soutien des autres. Lindberg raconte : « *She is so hungry. Not for food, not for drink, not for foreign skin. This appetite that sits next to her now is relatively unknown and persistent. She is hungry for family. For the women she loves.*¹⁷¹ » Dans ce monde d'abus, de violence souvent instiguée par les hommes, un réseau de femme se crée. Lindberg raconte, en parlant de Bernice, que « *she may have almost given up on men but she still holds a quiet place in her head for women*¹⁷² ». Ce réseau est d'une importance capitale dans *Birdie*. Il comprend des membres de la famille comme Freda et sa tante Val, et aussi Lola, une femme blanche qui, peu à peu, entre dans ce monde d'amour et de soutien. La présence de cette femme *Autre*, a comme effet de briser les barrières entre les groupes sociaux et ethniques. Malgré ses nombreuses différences, elle devient de plus en plus semblable à mesure que les relations entre elle et les autres femmes s'amplifient. Elle fait preuve de soin envers l'autre, d'amour et trouve d'ailleurs des similarités avec les autres de par son histoire personnelle de violence et de négligence. Selon Lindberg, « *if there was one thing all four women shared, it was their absolute reliance on themselves. Having seen all of their fathers and husbands walk out the door (with booze or a brunette in hand), each woman understood most completely the nature of women's interconnectedness*¹⁷³ ». Tracey Lindberg, dans un article sur les femmes autochtones et sur ses réserves envers le féminisme euro-américain, explique que pour que des femmes se considèrent comme des sœurs, elles doivent avoir un passé ou une identité commune, voire partagée. Dans le cas des femmes autochtones, ce lien familial s'opère souvent autour de la connaissance de la violence, de la pauvreté et des difficultés identitaires et représentationnelles. Elle explique : « *They know what it is like to piece together this identity*

¹⁷¹ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 102.

¹⁷² *Ibid.*, p. 13.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 30.

*blanket out of scraps.*¹⁷⁴ » Dans *Birdie*, cette connaissance et cette difficulté d'être est présente chez Lola, qui au début du roman est à la fois fascinée et troublée de se retrouver parmi les « Indiens », mais qui, à la fin, réalise qu'elle n'est pas du tout différente d'elles et voit même Freda comme « *the Indian version of herself*¹⁷⁵. »

L'importance des liens humains se voit aussi dans la création de mots utilisés pour parler des relations qui dépassent les limites du langage et ont une dimension plus profonde et transcendante. Par exemple, on est plus qu'une mère, on est une « *littlebigwomandaughter/mother*¹⁷⁶ », et plus qu'une tante, mais une « *bigwomansisterlittlemother*¹⁷⁷ ». Le langage créé par Lindberg dépasse les frontières des relations exclusives. On parle de liens entre les humains qui sont plus forts que cela, plus englobants et résistants. Bernice voit d'ailleurs dans son propre corps, un corps large et opulent, la présence d'autres. Elle voit sa tante par les ressemblances physiques et par sa force. Elle voit aussi sa mère comme nichée à l'intérieur d'elle : « *Sometimes Bernice can see Maggie's bones when she looks in the mirror. Most unusually, though, they are like fishbones; you don't see them but you know they are there. With those bones buried deep within her, Bernice knows she has protection that no one knows about.*¹⁷⁸ » La relation avec l'autre, l'être aimé, devient quelque chose de physique tant elle est puissante. Ces relations créent un espace de résistance physique et spirituelle et un lieu de protection contre la violence environnante.

¹⁷⁴ Tracey Lindberg, « Not My Sister », art. cit., p. 350.

¹⁷⁵ Tracey Lindberg, *Birdie*, op. cit., p. 115.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 1

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 19.

4.4.3. The Break et la complexification de la violence

Tel que démontré dans la chapitre précédent, *The Break* est un roman qui prend place dans un environnement de violence extrême. Les personnages se lient ensemble et vivent dans des réseaux de soutien et d'amour qui décolonisent l'environnement et offrent une forte résistance à la violence. Ce faisant, Katherena Vermette montre que l'amour est une des forces les plus puissantes contre la violence. Les injustices et la brutalité existent, mais elles sont surmontables à travers l'amour.

Le roman de Vermette évoque la création d'un environnement violent et dangereux à travers les perceptions erronées et stéréotypées des descendants euro-canadiens et leur incompréhension. L'avertissement (« *trigger warning* ») au tout début du roman (« *This book is about recovering and healing from violence. Contains scenes of sexual and physical violence, and depictions of vicarious trauma*¹⁷⁹ ») en est la preuve. Le roman s'inscrit donc d'emblée et très explicitement dans le contexte du racisme institutionnalisé et naturalisé qui existe encore au Canada. Plusieurs passages dans le roman abordent la perception des autochtones par la société environnante. Les policiers non autochtones tels que Christie et Evans, par exemple, disent que la violence quotidienne du *North End* est le résultat de « *just nates beating on nates. Same old.*¹⁸⁰ » Le père non autochtone de Tommy, de son côté, parle de sa femme comme d'une sauvagesse qui était à vendre bon marché dans la réserve. Même les autochtones dans les milieux urbains se voient comme des « *city half-breeds*¹⁸¹ » ou « *half of both sides. Not like either*¹⁸² », une allusion délibérée au texte autobiographique de Maria Campbell sur les inégalités sociales et raciales, *Halfbreed*. Tous ces commentaires, autant paratextuels qu'intratextuels, participent à la

¹⁷⁹ Katherena Vermette, *op. cit.*, n.p.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁸² *Ibid.*, p. 299.

mise en évidence d'une représentation négative et sans valeur des peuples autochtones, qui promeut leur déshumanisation sociétale.

Ce qui est important à ajouter dans ce chapitre sur la violence est la façon dont Vermette nuance et complexifie plusieurs perceptions que peuvent avoir les Canadiens sur la violence dans les communautés autochtones et comment elle ne peut pas être utilisée pour définir les femmes autochtones. Premièrement, on remet en question la violence genrée. Dans les stéréotypes qui existent au Canada concernant la violence, on s'imagine que les hommes sont les contrevenants et les femmes sont les victimes. Mais cela n'est pas toujours exact. Bien sûr, les statistiques sur la violence offertes par la Gendarmerie royale du Canada ou encore l'Association des femmes autochtones du Canada montrent que oui, la violence faite contre les femmes et filles autochtones est le plus souvent de nature sexuelle et donc infligée par le sexe opposé. Pourtant, la violence existe sous de nombreuses formes et il est important de prendre en considération ces différentes manifestations pour bien cerner le problème de la violence au Canada. Premièrement, le personnage le plus violent, celui qui viole Emily et lance le roman dans une intrigue basée sur la survie et la résilience, est Phoenix, une jeune femme autochtone du même groupe social et ethnique que celle qu'elle blesse. La violence est aussi complexifiée par le sexe de la criminelle. En tant que femme, Phoenix devrait, selon les préjugés environnants, faire partie du camp des victimes. Pourtant, elle est mise dans le rôle de contrevenante principale et participe même aux crimes de nature sexuelle lorsqu'elle viole Emily avec une bouteille de bière brisée. Ceci remet en perspective l'idée que la violence coloniale est toujours externe, provenant de contrevenants masculins blancs. Les effets du colonialisme sont beaucoup plus insidieux et ancrés de manière solide dans la société canadienne; ils touchent toutes les couches de la société et créent des sentiments de haine de soi et des autres, un manque d'éducation et un manque de ressources, qui

encouragent les comportements violents et destructeurs (envers soi et les autres) au sein même des communautés visées. La violence *intra*communautaire est donc un sujet sensible mais qui doit être discuté dans le but de trouver des solutions à la violence qui hante plusieurs communautés subjuguées et minorisées.

Où se situent donc les hommes dans le roman de Vermette? Ils sont très complexes et visent à être le reflet de la société réelle. Il y en a qui abandonnent les femmes dans leurs vies respectives, pour d'autres femmes, pour la boisson, la prison, et plus encore. Il y a en d'autres qui vivent dans une illusion remplie de haine et de préjugés comme les collègues de Tommy qui négligent de s'occuper des crimes commis dans les communautés autochtones car ils se disent que ce sont tous des ivrognes qui aiment se battre. Mais il y a aussi des hommes qui font partie du réseau de tendresse et d'amour occupé principalement par les femmes du roman. C'est le cas, par exemple, de Jefferson, le mari blanc de Stella qui, malgré son incompréhension, fait de son mieux pour soutenir sa femme et ses enfants dans leur détresse, ou Peter, le nouveau copain de Paulina, la mère d'Emily, qui est d'ailleurs celui qui sauve Emily de la mort lorsqu'il la retrouve à bout de son sang. Malgré les accusations initiales formulées par la peur et la méfiance des hommes, il reste auprès des femmes et fait tout ce qu'il peut pour les aider. Tommy est aussi une figure masculine positive. Métis, il partage de nombreuses insécurités et histoires de violence et d'injustice avec les femmes principales dans *The Break*. Il se dédie à la poursuite de la justice dans sa carrière de policier et travaille avec dévouement et compassion. La violence est donc une question complexe. En remettant en question plusieurs idées préconçues concernant la violence dans les communautés autochtones, Vermette défie les stéréotypes et humanise ses personnages en présentant un portrait varié, réaliste et nuancé.

Le problème de la violence contre les Autochtones au Canada est un problème urgent. Il est le résultat du colonialisme tel qu'il a existé dans l'histoire et existe encore aujourd'hui. Il est aussi dû à la déshumanisation d'un peuple entier. Ces éléments font en sorte que les crimes portés contre les peuples autochtones sont sans importance et sans conséquences. Pour traiter ce problème sociétairé fondamental, les auteures du corpus utilisent la fiction ou l'autofiction pour créer des histoires réalistes qui humanisent et prônent le soutien, l'amour et la communication respectueuse et nécessaire avec l'Autre. De plus, certains romans, comme celui de Katherena Vermette, cherchent à complexifier la question de la violence pour repenser et même réinventer l'imaginaire collectif national. Ce faisant, les auteures présentées ici résistent à la violence, et souhaitent prouver qu'elle ne les définit pas en tant qu'humains ni ne fait pas partie de leur identité. Elles parlent plutôt de guérison, de soutien, de compassion comme d'éléments beaucoup plus déterminants dans cette réinvention et réécriture de l'identité autochtone subjective.

5. Chapitre 4

All My Relations et spiritualité

Un des stéréotypes les plus tenaces de l'imaginaire collectif canadien, ou plutôt du *fantasme* canadien, est celui de « l'Indien mort » tel que désigné par Thomas King dans *The Inconvenient Indian*. Cette véritable caricature de l'Autochtone dans l'imaginaire social peut sembler anodine, mais est tout le contraire. Il s'agit d'une manière de justifier les injustices faites contre ces peuples sous le prétexte qu'ils sont un peuple du passé, une question ethnologique, et donc, ultimement, des peuples morts. On s'imagine que leur « extinction » est inévitable à cause de leur ancrage dans un passé traditionnel révolu. Conséquemment, tous ces peuples perdent leur « réalité », pour emprunter la notion de Judith Butler dans *Precarious Life*, et deviennent des abstractions comiques ou des spectacles qui nourrissent l'imaginaire canadien fantasmatique. Plus encore, cette manière de percevoir l'identité autochtone devient une sorte de baromètre d'authenticité. Cela veut dire que pour être autochtone, il faut être « traditionnel ». Ceci ne laisse aucune place pour la liberté expressive et identitaire. Ce faisant, nous négligeons de voir l'identité réelle et contemporaine individuelle des Autochtones pour, une fois de plus, tomber dans la généralisation. En se basant sur des textes théoriques tels que ceux de Thomas King et Gregory Younging, il est possible de voir comment ce stéréotype contribue à l'oppression physique et culturelle des peuples autochtones. Il est donc nécessaire de réfléchir à la spiritualité et à la place de la tradition dans le contexte d'une société moderne et comment ces éléments peuvent se concilier dans une expression de culture vivante et résistante, sans pour autant tomber dans la question de « l'authenticité ». Les textes littéraires choisis peuvent ensuite être analysés dans le but d'illustrer cette utilisation de la culture autochtone tout en défiant et contestant le stéréotype de l'autochtone ancien et disparu.

5.1. Le « *Dead Indian*¹⁸³ »

Tel qu'expliqué au premier chapitre, l'individu autochtone se voit contraint à vivre selon le stéréotype de « l'Indien » traditionnel. Selon Thomas King, il s'agit de l'image de l'Autochtone qui est proposée aux Canadiens, celle qui est médiatisée et commercialisée partout en Amérique du Nord. Autrement dit, c'est l'Autochtone des annonces de beurre *Land O' Lakes* ou des *Washington Redskins*¹⁸⁴. Il porte un panache en plumes, fume la « pipe de la paix », a le torse nu et participe régulièrement à des danses autour d'un feu de joie. Pourtant, ce « dead indian » n'existe pas. Cela ne veut pas dire qu'il est « mort »; il n'a jamais existé et ne reflète surtout pas la réalité des autochtones aujourd'hui.

Dans son essai *The Inconvenient Indian*, Thomas King réfléchit longuement à ce phénomène et tente de tracer ses sources. Il remarque notamment l'impact des films hollywoodiens. Il raconte que les films *westerns* ou encore les films historiques créent des « *functioning clichés*¹⁸⁵ » qui sont au nombre de trois : le « *bloodthirsty savage* », le « *noble savage* » et le « *dying savage*¹⁸⁶ ». Il s'agit de l'Autochtone qui tue les Blancs avec des cris de guerre, caché dans le boisé; l'Autochtone qui parle anglais et tente d'aider les Blancs avec sa sagesse traditionnelle; et l'Autochtone qui se voit tué par l'arrivée d'un nouveau mode de vie, incapable de suivre et de survivre. Ces caricatures projettent toutes une image de l'Autochtone datée, vivant dans un passé révolu, car tous ces « Indiens » finissent comme le dernier : mort. King explique : « *What we watched on the screen over and over was the implicit and inevitable acquiescence of Native people to Christianity and Commerce. No matter what happened, the question that was asked and answered again and again on the silver screen was: Can Indians*

¹⁸³ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

*survive in a modern world? And the answer (...) was always : No.*¹⁸⁷ » Cette représentation hollywoodienne, axée principalement sur les hommes autochtones, peut aussi se transposer aux femmes. Il est possible de voir, dans les films, dans les contes historiques et dans l'imaginaire social, les femmes comme incarnant trois clichés : la femme profane, c'est-à-dire la « squaw » immorale telle que décrite au chapitre précédent; la femme exotique et hypersexualisée, pas mauvaise, mais ancrée dans une autre réalité plus excitante; et la femme morte qui elle non plus ne peut pas survivre dans le contexte de la « civilisation ». Ces représentations néfastes ont comme but de placer la culture euro-canadienne sur un piédestal, sur un plan supérieur à celles des Autochtones. Les Autochtones, selon cette perception, sont des sauvages, des barbares, et sont incapables de s'adapter au monde « civilisé ». Leur mauvais traitement et leur mort sont donc inévitables et justifiés.

King, dans son essai *The Truth About Stories*, observe aussi l'influence des discours, récits et même photographies historiques dans cette création identitaire néfaste. On cherche constamment à représenter l'Autochtone traditionnel pour parler de l'Histoire du Canada et des États-Unis. Par contre, cette quête de l'Autochtone « authentique » a fait en sorte qu'on a cherché tout autre chose : on a préféré négliger la réalité autochtone pour se concentrer sur une image qui reflète l'histoire romantique du pays, et non les faits. King donne l'exemple de Edward Sheriff Curtis qui a énormément voyagé en Amérique du Nord au début du XXe siècle, dans le but de photographier les Autochtones qu'il voyait comme mourants et donc faisant partie d'un patrimoine historique qu'il fallait capter avant sa disparition. Mais les Autochtones qu'il rencontrait lors de ses pérégrinations n'étaient pas « authentiques » selon lui, car ils étaient réels.

¹⁸⁷ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, *op. cit.*, p. 35.

Il apportait donc avec lui des costumes et des toiles de fond pour « authenticiser » ses sujets¹⁸⁸. Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres qui témoigne de ce que les Canadiens sont devenus obsédés par la question de la race comme facteur d'authenticité, même s'il s'agit d'une illusion : « *we don't see a collection of photographs of Indian people. We see race. Never mind that race is a construction and an illusion. Never mind that it does not exist in either biology or theology, though both have, from time to time, been enlisted in the cause of racism. Never mind that we can't hear it or smell it or taste it or feel it. The important thing is that we believe we can see it.* »¹⁸⁹ » La représentation physique devient donc un facteur-clé quant à la détermination d'une culture et de son authenticité. Une fois de plus, cette réalité sociale ne laisse aucune place pour la liberté identitaire individuelle. Il est donc possible de voir ici un certain paradoxe. Pour être « réellement » autochtone, il faut incarner sa « race ». Autrement dit, le facteur le plus important d'authenticité dans les yeux des Canadiens de descendance euro-canadienne est ce qu'il y a de plus superflu : la couleur de la peau, les vêtements, les accessoires et autres éléments liés à la simple apparence physique. L'authenticité provient donc de ce qui est le plus superficiel, sans considérer son ancrage culturel, son héritage, son individualité, sa réalité sociale, et plus encore.

Mais King ne s'arrête pas là. Il veut savoir pourquoi : « *Yet how can something that has never existed – the Indian – have form and power while something that is alive and kicking – Indians – are invisible?* »¹⁹⁰ » Selon lui, la raison en est qu'il est beaucoup plus commode de vivre avec des Autochtones imaginaires que de vrais Autochtones. S'ils n'existent que dans notre imaginaire, que dans les histoires, ils ne posent aucun problème, et nous n'avons donc aucune responsabilité envers eux. Gregory Younging dans son ouvrage *Elements of Indigenous Style*, qui

¹⁸⁸ Thomas King, *The Truth About Stories: A Native Narrative*, Toronto, House of Anansi Press, 2003.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 53.

porte sur l'ouverture à l'autochtonie dans le monde de l'édition, voit cette représentation stéréotypée comme provenant du colonialisme et son emprise sur tous les discours nationaux. Il explique : « *The failure comes from a colonial practice of transmitting 'information' about Indigenous Peoples rather than transmitting Indigenous Peoples' perspectives about themselves.*¹⁹¹ » On voit donc l'importance capitale de l'expression à travers les récits de fiction ou autre, et sa place fondamentale dans la décolonisation du pays. Il faut recréer les identités et changer les imaginaires pour retrouver une existence saine et libre. Autrement, les peuples autochtones restent des « *glorified remnants of the past, à la notions of the noble savage*¹⁹² », c'est-à-dire l'indien mort de Thomas King, figé dans une réalité fautive et dans un temps passé, sans possibilité de mouvement et d'évolution.

Ce stéréotype n'influence pas seulement les Canadiens de descendance européenne. L'écrivain Ojibway Richard Wagamese, décédé en 2017, dans *For Joshua*, un texte autobiographique écrit pour son fils, parle de son imaginaire d'enfant lorsqu'il apprend qu'il est autochtone : des combats d'Indiens et de *cowboys*, au son des tambours et des cris de guerre¹⁹³. Il constate, en tant qu'adulte, la fausseté de ses pensées d'enfant, réalisant que de telles choses n'existent pas. Il n'empêche que ces éléments identitaires, les *seuls* qu'il pensait connaître de sa propre culture, l'ont marqué : « *I spent many years afraid of the questions. I was afraid of the questions because I was afraid of the answers, and that fear kept me on narrow, twisted roads deep into my life. My greatest fear was that after the search, after the most arduous of journeys, I would discover, at the end, a me I didn't like, the me I was convinced I was: an unlovable, inadequate, weak, unworthy human being. And at that point of discovery I would be alone. Alone*

¹⁹¹ Gregory Younging, *op. cit.*, p. 1.

¹⁹² *Ibid.*, p. 9.

¹⁹³ Richard Wagamese, *For Joshua: An Ojibway Father Teaches His Son*, Toronto, Anchor Canada, 2003.

*with myself. Alone with my fears. Alone with the one person I had spent so much time and energy trying to run away from.*¹⁹⁴ » Il se sent donc bloqué quant à la découverte de sa propre identité par peur de se détester. La réalité devient une chose inconnue et dangereuse et sa culture, pendant longtemps, est absente de sa vie. Il doit donc se réconcilier avec la tradition, la culture et même la spiritualité pour reformer une identité propre et saine, libre de stéréotypes et d'images négatives. Pour se libérer de cette peur identitaire, il entreprend un très long chemin de compréhension de soi qui, finalement, ne se termine jamais, justement car il n'est pas figé dans une réalité statique. Il se lie d'amitié à des aînés et autres membres de différentes communautés autochtones et participe donc à certains rituels de découverte de soi et de guérison, comme la construction d'une hutte à sudation suivie d'une cérémonie et, même, un séjour difficile dans la forêt, seul et immobile, où il se voit forcé de réfléchir à sa place dans le monde. Tous ces éléments lui offrent un nouveau savoir culturel et traditionnel qu'il souhaite ensuite, à son tour, transmettre à son fils par le biais de ce livre.

C'est un trajet laborieux qu'entreprennent aussi les auteures du corpus : elles souhaitent se libérer des chaînes du cliché tout en redonnant une valeur à leurs cultures vivantes et réelles, car, selon King : « *Native cultures aren't static. They're dynamic, adaptive, and flexible, and for many of us, the modern variations of older tribal traditions continue to provide order, satisfaction, identity, and value in our lives.*¹⁹⁵ » Comment donc concilier une identité contemporaine et vivante avec une tradition qui peut pencher vers l'image stéréotypée du peuple primitif. Pour répondre à cette question, il faut réfléchir à la question de la spiritualité et de la culture dans un contexte moderne.

¹⁹⁴ Richard Wagamese, *For Joshua*, op. cit. p. 4-5.

¹⁹⁵ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, op. cit., p. 265.

5.2. Tradition et « authenticité »

La place de la spiritualité et de la tradition dans les littératures autochtones semble être un thème particulièrement problématique. Coincé entre la réalité thématique et narrative des textes et la peur du stéréotype, il s'agit d'un sujet sensible. Prenons l'analyse des littératures autochtones de Simon Harel, professeur de littérature à l'Université de Montréal, par exemple, nommé *Place aux littératures autochtones*, où l'auteur semble être perpétuellement déchiré entre restreindre les écrits des auteures Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon au moule de la tradition et les ouvrir à une perspective plus moderne et changeante. Il parle, par exemple, d'une « culture vivante qui bouge et se transforme¹⁹⁶ », mais tente pourtant à plusieurs reprises de prouver que les textes littéraires s'inscrivent dans la création d'une cosmogonie autochtone, c'est-à-dire d'« un ensemble de récits se déroulant en des temps immémoriaux » qui « permet d'expliquer l'organisation du monde d'une 'ethnie'.¹⁹⁷ » Il explique : « la cosmogonie est donc un cercle de sécurité primordiale qui rassemble les ancêtres, les ramène à la vie¹⁹⁸ ». Le mot « authentique » est d'ailleurs à la fois rejeté par l'auteur, mais se glisse tout de même dans quelques phrases qui tentent de décrire les littératures autochtones en tant que patrimoine ayant comme fonction « de réhabiliter une culture dont l'authenticité est ainsi préservée¹⁹⁹ ». Joséphine Bacon, poète innue du Québec, est d'ailleurs décrite comme une « ancêtre contemporaine²⁰⁰ », comme si la tradition des ancêtres et la transmission du savoir étaient, les cas « exceptionnels » comme celui de Bacon mis à part, des choses du passé, presque mythologiques. Où se situent donc ces littératures? Dans cette création cosmogonique ancrée dans la tradition ou dans un contexte contemporain réel? Les textes sont-ils réellement parsemés de mythes et de traditions

¹⁹⁶ Simon Harel, *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire D'Encrier, 2017 p. 83.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.97.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 83.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 90.

anciennes ou les cherchons-nous plutôt, dans le but de satisfaire notre fantasme collectif « indien », car « *all North American can see is the Dead Indian. All North America dreams about is the Dead Indian. There's a good reason, of course. The Dead Indian is what North America wants to be.*²⁰¹ » Effectivement, il est possible de croire que cette obsession canadienne avec « l'Indien » fantasmé a pour but de combler un vide culturel et mythologique. Ce fantasme pourrait provenir d'un désir d'appropriation culturelle qui permettrait aux Canadiens de s'attribuer plus d'histoire. Pour que cette appropriation fonctionne, il est nécessaire de voir les peuples autochtones comme disparus, faisant partie d'un passé mythologique lointain, littéralement *ancestral*. Ce faisant, il n'y a plus de barrières qui empêchent l'utilisation de cette culture à des fins nationales. De plus, si une culture réelle et contemporaine est placée dans le monde de l'histoire et même de la mythologie, elle peut être reprise et vue comme appartenant à n'importe qui. Pour bien comprendre les littératures autochtones et les respecter, il faut parler de la réalité d'une spiritualité vivante et contemporaine en évitant d'utiliser un vocabulaire, un regard et une conception thématique qui mythologisent et donc figent toute pratique ou discours spirituel et culturel.

Selon Gregory Younging, les littératures autochtones, diverses et singulières, se définissent souvent par leur insertion dans un « *time-space continuum*²⁰² », terme proposé par l'écrivaine américaine LeAnne Howe²⁰³. Cela veut dire que les connaissances autochtones, traditionnelles, spirituelles et autres, se situent dans un temps continu qui lie les ancêtres aux générations futures. Conséquemment, les connaissances autochtones permettent une interaction continue entre la tradition et le monde moderne. Dans le récit littéraire, ce phénomène se

²⁰¹ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, *op. cit.*, p. 75.

²⁰² Gregory Younging, *op. cit.*, p. 19.

²⁰³ LeAnne Howe, citée dans Gregory Younging, *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*, *op. cit.*, p. 19.

manifeste de trois manières selon l'écrivaine anishinaabe Kim Blaeser : ils s'étendent sur une longue période de temps, « *displaying the Indigenous concept that all time is closely connected and that actions can transcend time*²⁰⁴ »; l'autorité est partagée par le biais de voix narratives multiples pour éviter la hiérarchie; et, finalement, les animaux et la nature partagent aussi cette autorité qui considère que tout est au même niveau d'importance. En effet, Thomas King aborde cette vision du monde dans *The Truth About Stories*. Dans cet ouvrage, il voit la spiritualité autochtone comme différente de la spiritualité chrétienne par son égalité fondamentale. En comparant les genèses de ces deux religions, il constate que le judéo-christianisme est fondé sur la parole autoritaire et la hiérarchie qui commence par Dieu et se termine avec les animaux et la nature, tandis que la création autochtone cherokee utilise l'entraide et la communication entre tous, humains comme animaux. Un être n'est pas supérieur à un autre dans ce mythe fondateur. Il explique : « *So here are our choices: a world in which creation is a solitary, individual act or a world in which creation is a shared activity; (...) a world marked by competition or a world determined by co-operation.*²⁰⁵ » Cette utilisation de l'égalité et de la coopération en littérature n'est d'ailleurs pas surprenante dans les cultures autochtones, selon Kahente Horn Miller, professeure mohawk de l'Université de Concordia, qui dit dans « *Distortion and Healing* » que « *creation stories reflect divergent world views and the varied elements interwoven in a people's physical, ideological, and personal relationship with their environment.*²⁰⁶ » La coopération et l'égalité sont donc des croyances fondamentales. Ces valeurs fondamentales se retrouvent dans de nombreux textes littéraires, où elles sont adaptées au contexte contemporain.

²⁰⁴ Gregory Younging, *op. cit.*, p. 14.

²⁰⁵ Thomas King, *The Truth about stories, op. cit.*, p. 25.

²⁰⁶ Kahente Horn Miller, « Distortion and Healing », dans *Living on the Land, op. cit.*, p. 36.

En effet, la culture dans les textes littéraires change, s'adapte constamment à son milieu, comme toute autre culture du monde. Basil Johnston, ethnologue ojibway, dans son ouvrage sur l'héritage ojibway (qui, selon lui, a plusieurs similarités avec celui d'autres cultures autochtones comme celles des Cris, Abenakis, Micmacs, Menominees et plus encore), la spiritualité autochtone peut être comprise comme une philosophie, ou encore une manière de voir et de comprendre le monde²⁰⁷. Elle n'est pas statique, mais mobile et active. Cette philosophie est difficile à résumer et à mettre en mots car elle fait partie de l'action et du vécu. Johnston dit, « *according to the elders the truths must be lived out and become part of the being of a person.*²⁰⁸ » Pourtant, il est possible de voir cette conception, pour un être humain vu comme composite « *in the abstract metaphysical sense*²⁰⁹ », donc une combinaison de matériel et d'immatériel, comme une manière d'occuper le monde où il existe une distinction entre vivre et être. Ceci crée un ordre moral dans lequel l'humain a une « vision », ou une compréhension de la place qu'il occupe et de ce qu'il doit faire. Autrement dit, son existence (être) détermine ses actions (vivre) : « *Man was bound to seek and fulfil vision and as such was a moral being. His life therefore was to be regarded in a moral sense.*²¹⁰ » Cette existence morale engendre plusieurs responsabilités à la fois collectives et individuelles. En effet, cette conception de l'humain inclut l'idée que tous les humains sont différents, dotés de talents et de faiblesses uniques. Conséquemment, la « vision » de chacun change selon son identité dans une philosophie qui célèbre la subjectivité et la liberté existentielle²¹¹. Au plan collectif, l'humain a une responsabilité envers son environnement qui est, lui aussi, doté d'un « *unique soul-*

²⁰⁷ Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart, 2005, p. 8.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 119.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

*spirit*²¹² », selon sa nature. Cela veut dire que chaque animal, chaque plante, est aussi composite et unique que l'être humain. Déjà, il y a une égalité fondamentale qui s'établit, tout comme celle établie dans l'histoire de la création proposée par Thomas King. De plus, il y a une grande importance attribuée à la moralité et la responsabilité de l'humain dans sa collectivité.

Les propos de Basil Johnston, racontés à travers plusieurs histoires provenant du savoir traditionnel ojibway, offrent une certaine compréhension de cette conception du monde à la fois culturelle et spirituelle. Mais, tel qu'énoncé plus haut, ces visions s'incorporent à une réalité complexe et pratique, de manière à ce qu'elles fassent partie de la vie courante et quotidienne des Autochtones qui choisissent de vivre selon ces savoirs. Cela étant dit, il ne faut pas confondre la capacité de s'adapter avec l'assimilation. Younging explique : « *Natural cultural change and adaptation do not mean that Indigenous peoples have acquiesced to mainstream Canadian society, nor that Indigenous cultures have been fundamentally altered or undermined.*²¹³ » Toutes les cultures, pour exister, doivent changer selon les nouvelles circonstances. Pourtant, l'essentiel reste le même et peut exister, encore aujourd'hui, comme un mode de vie ou une croyance.

Cette question de croyance peut d'ailleurs être placée au plan individuel et personnel comme un choix appartenant à chaque individu, pas seulement autochtone. Il est difficile de trouver de l'information objective et scientifique sur le sujet de la spiritualité personnelle. Cela étant dit, de nombreux essais et récits subjectifs et souvent intimes abordent le sujet de la difficulté de vivre sa spiritualité dans une société laïque où toute pratique religieuse est vue comme datée et non pertinente. Ce problème, touchant une multitude de groupes socioculturels, a

²¹² Basil Johnston, *op. cit.*, p. 33.

²¹³ Gregory Younging, *op. cit.*, p. 21.

d'ailleurs été abordé par le sociologue français Dominique Wolton lors d'une entrevue avec le Pape François. Il réfléchit aux cas de laïcité opprimante qui souhaitent enfreindre les droits de pratique spirituelle de gens croyants, commençant souvent par le port vestimentaire comme nous l'avons vu dans le cas du Québec et de la Charte des valeurs, tout comme l'État canadien a banni et rendu illégale toute pratique religieuse autochtone lors du Dominion. Il dit qu'une telle laïcité « construit un imaginaire collectif dans lequel les religions sont vues comme une sous-culture²¹⁴ » et que plusieurs sociétés seraient avantagées par une plus grande inclusivité, dans laquelle chacun peut trouver sa « forme d'ouverture²¹⁵ », car les religions et la spiritualité font ultimement partie de la culture de chaque individu et de chaque communauté distincte. C'est un sentiment partagé par Thomas King dans *The Inconvenient Indian* lorsqu'il aborde la question du stéréotype de l'amour autochtone pour la nature dans la réalité moderne : « *So, let's agree that Indians are not special. We're not...mystical. I'm fine with that. Yes, a great many Native people have a long-standing relationship with the natural world. But that relationship is equally available to non-Natives, should they choose to embrace it. The fact of Native existence is that we live modern lives informed by traditional values and contemporary realities and that we wish to live those lives on our terms.*²¹⁶ » La création ou la reformulation d'une identité saine passe donc par la liberté d'exister selon ses propres choix et selon ses propres croyances. La croyance peut venir d'un choix délibéré, c'est-à-dire d'une volonté de vivre pleinement son héritage en le cherchant activement comme dans le cas de Wagamese, ou venir de sa dimension culturelle et de son environnement social. Dans tous les cas, il s'agit d'une liberté éthique de vivre et d'exister selon ses choix et ses circonstances ou, comme le dit King, « *on our terms*²¹⁷ ». Cette liberté se

²¹⁴ Dominique Wolton, *Politique et société*, Paris, Éditions de L'Observatoire, 2017, p. 42.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Thomas King, *The Inconvenient Indian*, *op. cit.*, p. 266. Je souligne.

²¹⁷ *Ibid.*

voit dans les textes littéraires des auteures du corpus non comme manière de renforcer l'image traditionnelle de l'Autochtone, mais comme manière de se concilier avec sa culture et sa spiritualité dans sa propre réalité contemporaine. En d'autres mots, cette spiritualité peut devenir synonyme de liberté.

Pour recréer une identité saine et propre à soi, la culture, qui inclut souvent un certain élément religieux ou spirituel, est fondamentale. Le dictionnaire Hachette définit la culture comme l'« ensemble des activités soumises à des normes socialement et historiquement différenciées, et des modèles de comportement transmissibles par l'éducation, propre à un groupe social donné²¹⁸ ». Le dictionnaire Larousse ajoute le fait que la culture peut aussi faire référence au langage et aux gestes²¹⁹. Ceci inclut donc un nombre de croyances, transmissibles d'une génération à une autre. Il s'agit d'un élément-clé de la formation d'une identité à la fois personnelle et collective car elle enracine le sujet dans son héritage familial et communautaire. Elle est aussi une manière de résister à l'assimilation et à la perte de soi dans le contexte de la colonisation qui cherche à rejeter et même anéantir tout ce qui est Autre. Taiaiake Alfred l'a déjà expliqué dans son ouvrage *Wasáse : la résurgence d'éléments culturels et traditionnels* est une forme de contestation qui prouve non seulement la survie, mais la vie d'un peuple opprimé. Cette culture doit donc vivre, faire partie du quotidien de chaque individu s'il le choisit, sans pour autant tomber dans le stéréotype de « l'Indien mort » qui facilite et permet l'appropriation historique et culturelle. La culture est flexible, elle s'adapte, et peut continuer à exister dans le Canada d'aujourd'hui, non en tant que fantasme, mais en tant que réalité.

²¹⁸ « Culture », dans Jean-Pierre Mével (dir.), *Dictionnaire Hachette*, Paris, Hachette-éducation, 2005, p. 413.

²¹⁹ *Dictionnaire Larousse en ligne, op. cit.*

5.3. Liberté culturelle et spirituelle en littérature

Comment donc parler de la place de la culture et de la spiritualité dans les textes de Vermette, Lindberg, Pésémapéo Bordeleau et Fontaine? Tel que vu dans le chapitre précédent et dans l'analyse d'Allison Hargreaves, les textes littéraires responsabilisent leur lectorat. Cette responsabilisation se fait aussi par le biais de la transmission du savoir à travers l'acte du « *storytelling* » qui est une activité d'importance fondamentale dans les communautés autochtones. Cet acte de raconter et de transmettre est d'ailleurs très lié au spirituel. Selon William Hague, ancien professeur de l'Université de l'Alberta en psychoéducation, la spiritualité est complémentaire à l'éducation. Pour éduquer, il faut un éducateur ou une éducatrice à caractère spirituel, c'est-à-dire une personne avec un haut niveau de conscience qui inclut l'authenticité, l'autonomie et, surtout, l'empathie. Cette personne, qu'elle soit incarnée par l'aînée ou la romancière, fait preuve d'un haut niveau de développement humain et a atteint une conscience profonde qui touche soi-même et les autres²²⁰. Tout comme l'éducateur décrit par Hargreaves, le « *storyteller* » doit transmettre sa vision (Johnston) ou sa perspective (Hague), de manière à inciter la responsabilité, à émouvoir et à engager. De plus, Hague voit ces enseignants comme employant un langage poétique et métaphorique pour transmettre leur savoir²²¹. Cette éducation à caractère spirituel est justement ressentie dans les romans présentés ici. À travers plusieurs thèmes qui reflètent les connaissances autochtones tels que le temps continu et l'importance du monde naturel et à travers un fort engagement, il est possible de voir comment l'utilisation de ces savoirs est une manière de traverser le temps pour concilier passé, présent et futur dans sa vie personnelle contemporaine et prendre avantage de ces savoirs importants qui

²²⁰ William Hague, *Evolving Spirituality*, Edmonton, Department of Educational Psychology of the University of Alberta, 1995.

²²¹ *Ibid.*

forment et encouragent une identité culturelle libre et valorisante. De plus, cette liberté peut servir d'outil de décolonisation qui résiste à l'idée que les Autochtones sont morts ou mourants en présentant une culture vivante et florissante qui a résisté et résiste encore activement à l'assimilation ou encore à l'anéantissement.

5.3.1. La « *Indigenous Voice*²²² »

Si l'on se fie aux propos de Kim Blaeser et Gregory Younging sur les caractéristiques-clés des textes romanesques autochtones, la parole est quelque chose de transcendant, traversant le temps et l'espace pour joindre différentes personnes et même différentes générations. Younging nomme ceci la « *Indigenous Voice* », au singulier, à ne pas confondre avec les voix plurielles et diverses des littératures autochtones. Il s'agit plutôt d'un élément commun qui unit le passé avec le présent et le futur. Younging explique : « *The Indigenous Voice is in dialogue with Oral Traditions and Traditional Knowledge*²²³ – a process alive with connection and transformation.²²⁴ » Cette voix est un dialogue, une connexion, et est donc plurielle, liée à l'unification dans la diversité. On cherche à utiliser une voix commune pour unir les générations diverses à travers le temps souvent par le biais du savoir autochtone. Ce savoir superpose le temps et permet aux actes, passés, présents et futurs, d'interagir et d'influencer le moment présent. Comment donc unir le temps et les voix dans la littérature? Cette unification se voit dans les différents styles narratifs et dans l'attribution d'une voix à certains personnages inattendus tels que les morts.

²²² Gregory Younging, *op. cit.*

²²³ Gregory Younging explique que l'usage des majuscules est un choix délibéré qui fait partie du style autochtone et a pour but de redonner aux peuples autochtones une légitimité et une réclamation identitaire, sociale, territoriale et historique.

²²⁴ Gregory Younging, *op. cit.*, p. 11.

Dans *The Break* de Katherena Vermette, la « *Indigenous Voice* » est vue à travers l'utilisation du motif, c'est-à-dire de plusieurs éléments différents et distincts qui, ensemble, forment un tout uni. Ce motif, dit « *pattern* » dans le texte, prend plusieurs formes. Il est premièrement vu dans la violence et la rupture. Les cas de violence s'accumulent, les histoires terribles et les secrets s'empilent perpétuellement pour créer un motif de douleur à la fois individuelle et collective. Le titre, *The Break*, veut d'ailleurs dire rupture. Il s'agit du lieu qui sépare deux quartiers de la ville de Winnipeg, un lieu vide à l'exception de tours électriques qui ronronnent lors du mauvais temps. C'est aussi le lieu du viol d'Emily. Ce lieu incarne la rupture, un bris entre deux lieux et même entre deux groupes. Il fait donc référence aux douleurs qui séparent les gens, les cultures et les générations. Il témoigne de la rupture intergénérationnelle qui semble parfois être condamnée à se répéter indéfiniment. Stella, une des voix narratives les plus importantes, semble garder en elle toutes ces ruptures, et porte en elle le poids de tous les secrets terribles et violents de ses proches. Mais, dans ses yeux, toutes les histoires individuelles se lient pour former un tout : « *All those big and small half-stories that make up a life. A pattern, she thinks of the word – like something that makes something else. Pattern.*²²⁵ » Ce « *pattern* » fait donc référence à la violence ancrée dans le contexte social, une violence figée dans la psychologie et les comportements des Canadiens qui se répète à travers l'histoire, comme dans le cas de la violence objective de Slavoj Žižek. Mais comme le dit Stella, ces histoires terribles s'unissent pour créer quelque chose de plus, « *something else*²²⁶ ». Incarnant ici la « *Indigenous Voice* », les histoires singulières de chacun des personnages peuvent ensemble former une histoire collective qui puise une force et une résistance dans son universalité, ou du moins dans son caractère commun chez les membres d'un certain groupe social. Dans son article « Not My

²²⁵ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 84.

²²⁶ *Ibid.*, p. 84.

Sister », Tracey Lindberg raconte que la souffrance, lorsque partagée, peut créer des ponts solidaires entre les gens. C'est pour cette raison que plusieurs membres des communautés autochtones s'allient aisément les uns aux autres, mais ont de la difficulté à participer à des mouvements généraux (comme le féminisme, par exemple) qui excluent tout ce qui est trop pénible ou « indigne²²⁷ » : « *We cannot participate in a context-free movement. Context, in this case, is integral to our ability to collaborate. Context includes history and the history of women in Canada is not shared by Indigenous women – women who were not even considered people*²²⁸. » Il est possible de voir le traumatisme tel qu'il est présenté dans le roman de Vermette comme suivant cette idée de solidarité dans les connaissances et circonstances communes. Ce lien, loin de placer les individus dans une situation déplorable perpétuelle, crée un lieu de soutien et d'entraide, d'amour même, tout comme celui qui existe chez les femmes dans *The Break*.

Ce véritable « *pattern* », qui incarne le « *Indigenous Voice* » d'unité dans la diversité, se voit aussi dans la multiplicité des voix narratives. Tout comme l'enchevêtrement de secrets et de ruptures qui traverse le roman, il y a un amalgame de voix qui racontent toutes leurs histoires. Ces voix, qui s'expriment parfois à la première personne et parfois à la troisième, présentent une subjectivité importante. Elles relatent leurs propres vécus singuliers et exposent des histoires d'abus domestique, de violence, de négligence et plus encore. Elles expriment aussi l'importance et la nature de leurs relations humaines, parfois avec l'agresseur, mais le plus souvent avec les autres femmes qui forment ensemble un groupe solidaire. Elles racontent la nécessité de ces liens comme bouée de sauvetage et comme seul moyen de trouver la joie et l'apaisement. Malgré l'individualité forte de tous ces personnages, d'une fille de 13 ans au moment de sa perte d'innocence à un homme policier issu d'une famille mixte plongé dans une solitude identitaire,

²²⁷ Tracey Lindberg, « Not My Sister », art. cit.

²²⁸ *Ibid.*, p. 349.

les voix présentées ne trouvent leur cohérence qu'ensemble. Autrement dit, c'est lorsqu'on lie toutes ces narrations ensemble que l'on peut voir le projet final, le résultat : l'espace, le contexte social et, surtout, le climat de résistance. Les nombreuses voix qui se mêlent et se soutiennent ou se tourmentent renforcent l'idée que chaque individu vit des expériences particulières, personnelles et uniques, mais que chaque singularité doit obligatoirement s'accrocher aux autres pour former un tout complexe, une voix narrative enchevêtrée mais continue telle un *patchwork quilt*. Flora, la matriarche, a un rêve avant sa mort dans lequel dit-elle : « *I go higher and see the streets lined up in squares below me. Square after square, the city like a patchwork quilt, all stitched together in different shades of yellow and grey.*²²⁹ » Tout comme le motif, la courtépointe (*patchwork quilt*) incorpore des éléments variés et distincts mais ne trouve sa forme complète que lorsque ces éléments sont cousus ensemble, liés les uns aux autres. On voit une fois de plus la transcendance des voix et des temps générationnels dans ce symbole fort. Toute parole est importante dans son individualité, mais acquiert de la force lorsqu'elle s'insère dans une collectivité. C'est aussi une manière de voir chaque voix comme égale, sans hiérarchie, tel que l'expliquait Blaeser.

L'utilisation de la « *Indigenous Voice* » transcendante et égalitaire peut aussi se voir chez Naomi Fontaine, qui à travers le style de la mosaïque, emploie une multiplicité de voix narratives, sans hiérarchie. Elles se voient reflétées dans le texte de Fontaine à travers les nombreux portraits de vies qu'elle présente en plus de ses propres expériences personnelles. En effet, la narratrice du roman ne se positionne pas en narratrice omnisciente, supérieure à tous, telle un Dieu ou un juge. Elle fait partie de ses sujets, est au même niveau qu'eux, et raconte sa subjectivité parallèle à celle des autres. Elle parle parfois à la première personne et partage sa

²²⁹ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 337.

propre difficulté d'être. Elle dit, par exemple : « Un accident de voiture. L'idée de perdre mon enfant. Les insultes face aux Innus. La mort. Les pères absents. Les coupes blanches dans le Nord. La misère de ma cousine et de ses deux enfants, mon incapacité à lui venir en aide. Les enfants maltraités. Les critiques de ma mère. Gabriel lorsqu'il ne rappelle pas. Les films trop beaux pour être vrais. L'oppression. L'injustice. La cruauté. La solitude. Les chansons d'amour. Les erreurs impardonnables. Les bébés qui ne naissent jamais.²³⁰ » Et le tout se fait sans jugement, sans moralité opprimante qui tenterait de tout caser dans les cadres du bien ou du mal. Tout comme dans le texte de Vermette, l'autorité est donc partagée, prônant un environnement de coopération plutôt que de compétition. Ce style, tout comme celui de Vermette, a l'avantage de montrer les identités subjectives des personnages, tout en créant un facteur unifiant, c'est-à-dire une voix qui lie dans le temps et l'espace.

Le style de la mosaïque de Fontaine, qui laisse entendre des voix multiples et donne des aperçus de vies variées telles des instantanés, s'insère aussi dans la philosophie proprement autochtone du « *all my relations* ». Il s'agit d'un concept et d'une manière de voir le monde qui place le sujet dans la collectivité, autant au niveau des êtres vivants (humains, animaux) que de celui des êtres inanimés (la terre). Cette philosophie n'est pas sans rapprochements théoriques et éthiques à faire avec la notion euro-américaine d'éthique du *care* telle qu'explicitée chez des auteures comme Laugier et Paperman dans les chapitres précédents. Elle incarne une vision très particulière de la place concrète et réelle que l'humain occupe dans le monde. Ce concept est invoqué à maintes reprises dans les littératures autochtones, notamment par Richard Wagamese. Pour lui, « *all my relations* » est un enseignement fondamental et essentiel qui parle d'unité,

²³⁰ Naomi Fontaine, *op. cit.*, p. 12.

d'harmonie et d'égalité. Véritable « *clarion call to consciousness*²³¹ », cette phrase, solennelle et spirituelle sert de bénédiction. Il dit : « *It means that you recognize everything as alive and elemental to your being. There is nothing that matters less than anything else. By virtue of its being, all things are vital, necessary and a part of the grand whole, because unity cannot exist where exclusion is allowed to happen. This is the great teaching of this statement.*²³² » Cette philosophie est aussi une manière de rappeler à l'être humain qu'il ne se suffit pas à lui-même et ne peut pas survivre seul ou aux dépens des autres et du monde qu'il habite; il est placé dans une collectivité qui dicte ses actes et met les relations personnelles et subjectives au centre de toute existence humaine. Comme l'explique Joan Tronto, professeure de science politique américaine, l'éthique du *care* va contre l'idée d'individualisme tel qu'il existe dans l'économie capitaliste et, conséquemment, dans les sociétés occidentales : le *care* est obligatoirement *relationnel*. Transposant cette éthique au plan politique, Tronto explique : « *caring in a democratic society is highly participatory, and, at the very least, depends upon honest inclusion of everyone's perspectives.*²³³ » Il y a donc des manières de vivre et de concevoir son environnement parallèles entre ces deux modes de pensée. Le *care* et la philosophie du « *All my relations* » parlent tous les deux de l'importance du relationnel comme manière de vivre en société et de comprendre sa place dans une collectivité. Sans relations qui unissent tous les êtres vivants et autres (Tronto parle d'ailleurs de l'importance de l'environnement dans l'éthique en question), on risque de créer ou de perpétuer un environnement violent et compétitif, contraire à la conception de l'existence autochtone telle que vue chez Richard Wagamese et Basil Johnston. La création de liens humains, animaux et environnementaux permet la formation de réseaux d'amour et de soin, réseaux qui deviennent de véritables liens de décolonisation. Ce sont, comme l'explique Isabella

²³¹ Richard Wagamese, « "All my Relations,, About Respect », dans *Kamloops Daily News*, (juin 2013), n. p.

²³² *Ibid.*

²³³ Joan Tronto, *Caring Democracy*, New York, NYU Press, 2013, p. 140. Je souligne.

Huberman, des espaces d'amour décoloniaux. Les relations, ancrées à la fois dans la philosophie autochtone, dans l'éthique du *care* et dans la décolonisation, sont ainsi centrales dans *Kuessipan*. Cette philosophie, provenant du savoir autochtone, se manifeste dans la nature dialogique du roman et dans sa volonté de placer toutes les existences humaines présentées sur le même plan, comme ayant toutes une grande valeur et comme inter-reliées et interdépendantes par le biais de la narration et des thèmes centraux tels que la fierté et la vulnérabilité. Cette importance du relationnel comme déterminant la place de chacune et chacun dans le monde est d'ailleurs vue à travers des passages qui, tout comme le titre, rappellent une lettre, une adresse à la fois aux proches, aux personnages, aux lecteurs et, tout simplement, à l'Autre. Ainsi Fontaine énonce : « Lettres à mon bébé. À ma mère. À ma grande sœur. À Dieu. À mon père. À Lucille. À Jean-Yves. À l'agente de l'éducation du Conseil de bande de Uashat et de Mani-utenam. Aux parents de mon ex. À mon ex. À moi-même. À ma petite sœur. Au premier ministre du Québec. À mon frère. À Gabriel. À mon grand cousin Luc. À Nicolas D. À William, mais pas le prince. À ce monde cruel. À mon peuple. Au père de M. Aux gens tristes. Aux enfants du futur.²³⁴ » Cette liste d'adresses, sans ordre explicite et qui place donc tous les destinataires au même niveau, montre une fois de plus l'absence d'une hiérarchie et donc la valorisation de l'égalité telle qu'elle est présentée dans la philosophie autochtone du « *all my relations* ».

La parole et le temps se voient aussi joints dans *L'Enfant Hiver* de Virginia Pésémapéo Bordeleau et *The Break* de Katherena Vermette par le fait de donner la parole aux morts. Comme on l'a vu précédemment, le deuil a comme effet de traverser le temps et de concilier le passé, le présent et le futur autour de l'être aimé défunt. Mais dans la perspective du « *Indigenous Voice* » de Younging, cette notion peut aller plus loin encore sur le plan spirituel et culturel. Les deux

²³⁴ Naomi Fontaine, *op cit.*, p. 20.

textes font chacun parler un personnage mort à la première personne. Dans *L'Enfant Hiver*, récit de deuil, l'enfant mort prend la parole à la toute fin pour dialoguer avec sa mère. Ce dialogue s'insère naturellement dans le texte comme manière de se réconcilier avec le fils mort et de trouver la paix. Dans *The Break*, la fille de Flora et mère de Stella, Rain, prend aussi la parole dès le début du roman et revient à maintes reprises avec une narration à la première personne. Rain est morte il y a longtemps, mais elle prend tout de même la parole pour s'adresser à sa fille. Ses monologues sont d'ailleurs différenciés des autres parties du roman par une différente police de caractère, ce qui souligne son aspect unique. Elle parle de son existence après la mort comme un refus de briser les liens qui l'unissent à sa fille et comme une absence de temps qui permet la présence de cette relation, même dans la mort. Elle raconte : « *A storyteller once told me our languages never had a sense of time, that past and present and future happened all at once. I think this is how it happens for me now, all the same time. I think this also is why you don't let me go, because I am still happening.*²³⁵ », Dans ce même esprit, le fils défunt de la narratrice de *L'Enfant Hiver*, pour ne pas dire Pésémapéo Bordeleau, s'adresse à sa mère depuis la mort et dit : « Vis en paix, ma mère. Tu dors à côté de mes fragments d'os. Pour veiller sur tes songes, tu plantes un arbre sur mes cendres, pour me savoir vivant, autour, gardien de tes terres; mais ne sens-tu pas que je suis là, tout contre toi, en esprit mais aussi dans tes gènes, profondément mêlé à tes entrailles? Je suis ton sang, ton cœur intimement lié à tes espoirs et tes rêves.²³⁶ » En effet, la parole ici traverse le temps en prenant un personnage du passé et en l'actualisant à travers sa parole toujours présente. Conséquemment, il existe un dépassement des frontières qui séparent les ancêtres des générations présentes et futures. Plus encore, il est possible de voir une destruction des murs qui séparent les gens par le biais de la parole transcendante, c'est-à-dire une

²³⁵ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 244. Je souligne.

²³⁶ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 151.

parole éducationnelle à caractère spirituel, tout comme l'explique William Hague, qui tente d'engager et d'enseigner à plusieurs générations en les unissant. L'espace est aussi franchi : le lecteur fait des va-et-vient entre l'au-delà ou le monde des morts et le monde tangible ou monde des vivants. Il s'agit d'une autre manière d'unifier dans le temps et de voir l'importance du passé comme résonant encore dans l'aujourd'hui, le quotidien, la vie réelle. Le passé n'est pas révolu, mais d'une actualité importante qui influence encore les générations vivantes.

Cette parole transcendante et unifiante se voit aussi dans *Birdie* de Tracey Lindberg à travers la parole sans mots de Bernice. Après un très long silence dans lequel il est plus facile de « *let other voices fill the space*²³⁷ », elle prend conscience que sa parole est importante et qu'elle peut et devrait raconter son histoire. Sa nouvelle parole, qu'elle nomme « *talk*²³⁸ » est transcendante, brisant même les barrières du langage et de l'acte de parler. Autrement dit, elle peut communiquer avec les autres dans le silence en utilisant seulement ses pensées dans un acte de télépathie. Conséquemment, sa parole est unifiante et sans barrières. Mais cette nouvelle manière de s'exprimer est aussi liée aux temps superposés, car depuis sa jeunesse elle dit entendre les voix de ses ancêtres, ses « *grandmothers*²³⁹ », dans sa tête. Ces voix lui sont venues lors de son séjour à l'école catholique. Lindberg raconte : « *something in her shifted at Christ's Academy. She doesn't know what it was, but she does know that in time, all she could hear was the quiet murmur of iskwewak*²⁴⁰.²⁴¹ » Ces grand-mères lui donnent des conseils à l'école et tentent de la protéger. Elles créent aussi des parallèles entre l'école catholique de Bernice et les écoles résidentielles. Elles disent, par exemple : « *They used to cut our hair, they reminded each other. Remember when they beat us for speaking our language, they whispered to each other in*

²³⁷ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 216.

²³⁸ *Ibid.*, p. 71.

²³⁹ *Ibid.*, p. 79.

²⁴⁰ Mot cri qui veut dire « femmes » (autochtones).

²⁴¹ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 80.

Cree.²⁴² » Ceci fait une fois de plus référence à la fracture intergénérationnelle et au fait que le passé, parfois douloureux, ne s’efface pas dans le présent mais continue d’agir sur les générations vivantes. Ces voix montrent aussi, comme dans les autres romans, que le temps est malléable et que le passé peut influencer et même guider le présent dans une sorte de continuité temporelle.

Le temps et la parole sont donc intrinsèquement liés dans les textes présentés ici. Il s’agit d’une parole qui transcende le temps et parfois même l’espace pour unir dans la diversité et mettre en contact plusieurs générations pour prôner la transmission du savoir. Selon Younging et Blaeser, il s’agit d’une caractéristique culturelle, ancrée dans la tradition et le savoir autochtones, qui signale une certaine manière de voir le monde, telle que vue dans l’explication de la genèse de King et de Horn-Miller. L’utilisation de cette modalité narrative par les auteures du corpus incarne la liberté culturelle et spirituelle fondamentale à la recréation identitaire, mais fait aussi part d’un désir de rapprocher les gens et de créer des relations avec l’Autre et avec ses ancêtres, malgré la distance spatiotemporelle. Cette volonté peut être vue comme une forme de résistance culturelle dans le sens où le passé n’est pas révolu, mais fait plutôt partie de l’identité culturelle contemporaine, et les histoires et les savoirs de ce passé ne sont pas perdus ou détruits.

5.3.2. *All My Relations*

Une autre caractéristique importante du savoir traditionnel autochtone qui trouve souvent sa place dans les textes littéraires est la valorisation du monde naturel et des animaux. Sans tomber dans le stéréotype, il s’agit d’une manière de voir ce qui habite notre monde comme

²⁴² Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 79.

égalitaire et interdépendant, tel que vu dans la philosophie du « *all my relations* » qui inclut aussi les êtres non humains. En effet, les cultures autochtones possèdent des histoires dans lesquelles « *the principles of respect and equality are fundamental and crucial to our survival*²⁴³ », selon Horn-Miller. Or ce concept d'égalité est ancré dans le monde naturel, un monde où rien n'est supérieur au reste car tous les éléments forment un tout uni. Comme nous l'avons vu chez Thomas King, il s'agit d'un choix, d'une manière consciente de concevoir son existence, qui est ouvert à tous mais qui trouve une importance particulière dans la culture autochtone. Les auteures du corpus emploient des symboles animaux et naturels forts pour illustrer les existences de leurs personnages. Ces symboles offrent un message d'unité et d'égalité qui est consciencieux vis-à-vis de l'importance de l'environnement. Il s'agit aussi, une fois de plus, de réaffirmer sa spécificité culturelle dans le contexte d'une œuvre littéraire.

Le symbole animal occupe une grande place dans les romans de Lindberg et Vermette. Les femmes s'associent à un certain animal qui semble incarner les états d'être et même l'identité de leurs personnages. Ces symboles deviennent aussi des sources de force et de résilience envers l'adversité et la violence. Bernice, personnage principal de *Birdie* de Tracey Lindberg, comme son surnom « Birdie » l'indique, se voit à maintes reprises comme un oiseau. Il est même possible de voir cette représentation comme une véritable transformation à la fois physique et spirituelle. Dès le début du roman, Bernice est immobile et silencieuse dans son lit, entreprenant le chemin de la transformation par le biais de la réflexion introspective qui est décrite comme un courant d'eau, quelque chose de fluide et de pénétrant : « *Since she sank, she flows though past and present easily, like water flows through a drainpipe.*²⁴⁴ » C'est donc dans cet état qu'elle raconte sa vie, faisant des va-et-vient constants entre le passé et le présent. Elle

²⁴³ Kahente Horn Miller, art cit., p. 32.

²⁴⁴ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 17.

décrit cette transformation comme quelque chose de très réel et corporel : elle perd énormément de poids et même sa peau semble changer : « *As the blisters spread she feels, instead of alienated from her skin, more at home in it. Like it is starting to look like she feels inside of it. (...) She thinks that she is somehow becoming. Something. Else.*²⁴⁵ » Cette transformation est d'ailleurs décrite comme quelque chose de réel (Bernice change de forme physique) et comme personnelle et imaginée (elle change son existence, commence un nouveau chapitre de sa vie). Elle explique : « *Kweskatisowin. It means change of life – not the moniaw²⁴⁶ change of life, but an intricate one that takes root in a spirit first and body next.*²⁴⁷ » Pendant ce temps transformatif, elle raconte que « *her birdself watches. And. Waits.*²⁴⁸ » L'utilisation de phrases constituées d'un seul mot a d'ailleurs un caractère dynamique. On fait référence, même dans le style d'écriture, au mouvement et à la transformation. Malgré l'immobilité physique de Bernice, on trouve quelque chose d'actif et de transformatif dans ses pensées et dans son corps. Cette métamorphose se trouve aussi dans le mélange des genres poétiques et de prose. En effet, plusieurs rêves ou débuts de chapitres prennent la forme de poèmes, tel que démontré plus loin dans cette analyse. Cette dualité de genres ne peut que faire penser à la dualité progressive de Bernice, en plein devenir entre humain et animal et entre passé et présent (car son réveil souligne effectivement un nouvel épisode de sa vie). Cette métamorphose peut aussi être vue dans son inconscient. Ses rêves sont souvent remplis d'oiseaux, notamment le hibou qui semble communiquer avec elle. Elle rêve à un hibou qui tente de faire sa maison dans l'arbre sacré *Pimatisewin*, mais avec difficulté à cause des loups. Le loup et le coyote sont d'ailleurs des termes utilisés pour décrire les mauvais hommes de sa vie comme son oncle qui les a violées, elle et Freda, à maintes reprises. Elle se

²⁴⁵ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 6.

²⁴⁶ Veut dire « personne blanche » en cri.

²⁴⁷ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 168.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

transforme donc, jusqu'au moment de son réveil où elle dit pouvoir s'envoler : « *Taking care to hold her feelings with her, she inhales sharply and flies. She doesn't know if it is through the window, through place or through time. But she is able. She flies home. To the place where she learned to love and the place where she learned fear. Home.*²⁴⁹ » À la fin du roman, elle trouve donc sa « maison » et sa famille (les femmes de sa vie) auprès du *Pimatisewin* qui veut d'ailleurs dire « *the good life*²⁵⁰ », selon Lindberg. Pour illustrer ce moment de réalisation de soi et de guérison, Lindberg offre une image très forte d'oiseaux dans l'arbre sacré, chacun représentant une des femmes du « *womenfamily*²⁵¹ » de Bernice : sa cousine Freda, sa patronne et amie Lola et sa tante Val. « *That owl?/ She changed herself./ And she became little enough to fly/ Faster and higher than any birds/ In the bush/ She takes with her the crow, the raven and the eagle./ They fly in a line all the way to/ The special tree*²⁵² » À mi-chemin entre la métaphore et la réalité du personnage principal dans ce roman qui pourrait faire partie du genre du réalisme magique, l'oiseau représente donc l'accomplissement de la découverte de soi, un état positif et sain dans lequel Bernice se sent finalement bien. Il s'agit d'un symbole qui sert de guide et offre une force et une vie nouvelles à Bernice et à ses proches.

Dans *The Break* de Vermette, les femmes du roman sont décrites comme des louves. Cheryl, artiste, peint les femmes de sa famille comme des louves dans le but de leur donner de la force. Vermette raconte : « *Wolf Women, she calls them, photographs embossed in acrylic paint, shape-shifter portraits. She started the series years ago, and that first set was all of her sister, Rain – all the faces and wolves she could have been. Now, Cheryl's trying to paint some other strong women she knows. She has done one for each of her girls, Louisa and Paulina, both*

²⁴⁹ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 233.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 265.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 245.

²⁵² *Ibid.*, p. 249.

*small, beautiful wolves, each looking just like their mother but in a different way.*²⁵³ » C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle se met à peindre Emily en tant que louve après son viol, pour lui donner plus de force et de résilience dans ce moment pénible de sa vie : « *she should make a painting for Emily. Emily with her baby face, Emily stronger than she knows. Cheryl will put a strong wolf-skin coat, black with only delicate touches of grey, around her little granddaughter to keep her safe.*²⁵⁴ » Cette force provenant du symbole du loup fait référence à la puissance physique de cet animal car, selon Rain, personne n'ose menacer ou faire mal à un loup par peur de se faire attaquer. Mais il s'agit aussi d'une référence à son état grégaire. En effet, les loups, qui se tiennent en meute, trouvent une grande partie de leur force par le fait qu'ils se situent dans une collectivité, une famille, selon Cheryl. Elle raconte : « *Wolves teach humility – they teach that we are all in this together, all part of the same whole. If something happens to one of them, they all feel it.*²⁵⁵ » On plonge ici, une fois de plus, dans le concept du « *all my relations* ». Cette philosophie se fait sentir, dans le roman, au plan personnel et familial. Les femmes du roman ont besoin les unes des autres pour vivre et pour résister à la violence qui les entoure. Ces relations sont quasi spirituelles car basées sur une connexion entre les femmes au-delà de la parole et de la présence physique, qui permet d'avancer et de résister à l'attrait de la violence tel qu'il est vu chez Phoenix, par exemple. À la fin du roman, lors d'une cérémonie de guérison où toutes les femmes sont rassemblées dans une hutte à sudation, cette image symbolique de la meute revient dans l'imagination de Cheryl : « *They are all here, just wolves with shed skins, warm and together. Just like they're supposed to be.*²⁵⁶ » Le symbole du loup est un puits de force qui encourage la résistance. Ceci est vu dans la puissance évidente du loup mais aussi dans son

²⁵³ Katherena Vermette, *op. cit.*, p. 47.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 345.

aspect culturel. Le bonheur et la vie (plus que la survie), pour les femmes, provient de l'amour familial mais aussi de la tradition et de l'héritage culturel. Leur retour en nature, le « *bush* », est idéalisé et la *Kookom* Flora est vue comme le noyau de la famille car elle incarne un passé solide et réconfortant. La culture devient donc une source de résistance et de joie, un véritable espace décolonial, contre la violence et la perte. Il est aussi possible de voir ces peintures de louves comme représentant le potentiel des femmes, notamment Rain, si elles pouvaient contrôler leurs représentations et donc leurs identités. Cheryl dit de la peinture de Rain, dans une citation plus haut, qu'elle incarne tous les visages et les vies que Rain aurait pu avoir. Mais ces représentations ne peuvent exister à cause de la mort de Rain, et aussi à cause de son identité teintée par le stéréotype. Tel qu'expliqué plus tôt, elle est morte à cause de la violence d'un homme lors d'une sortie dans les bars. Dans l'incapacité de gérer et créer leur propre identité, les femmes sont figées, statiques. La peinture animale permet de se réapproprier une identité et de la contrôler soi-même.

L'Enfant Hiver de Virginia Pésémapéo Bordeleau accorde aussi une grande importance à la terre, mais du côté de la nature. Il s'agit d'un lieu de ressourcement et de guérison pour elle lors de son deuil. Effectivement, après la mort de son fils elle semble trouver un certain réconfort dans la nature de sa terre d'origine en Abitibi. C'est un lieu beau, paisible et aussi un endroit où elle semble pouvoir se rapprocher de son fils, même dans la mort. Elle y passe donc beaucoup de temps avec son amie Gabriella. L'Abitibi, qui veut dire « partage des eaux » et qui est, pour Pésémapéo Bordeleau, un « nom sacré²⁵⁷ », devient un lieu léger qui incite le rire et la détente pour la première fois du roman. Pourquoi donc cette nature comme lieu de ressourcement? Selon Nathalie Kermoal de la *Faculty of Native Studies* de l'Université de l'Alberta dans son texte

²⁵⁷ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op cit.*, p. 115.

« Métis Women's Environmental Knowledge and the Recognition of Métis Rights », les droits et les réclamations territoriales sont d'une importance fondamentale pour la Nation métisse, car leur culture et leur identité sont intrinsèquement liées à la terre dans ce qu'elle nomme une relation ontologique²⁵⁸. Cette relation entre un peuple et sa ou ses terres est donc « *continually renewed and made present*²⁵⁹ ». Or, ces remarques peuvent certainement être étendues à l'ensemble des Premières Nations (qui inclut l'appartenance crie de Virginia Pésémapéo Bordeleau), comme le montre en particulier, dans le même ouvrage, l'étude de Isabel Altamirano-Jiménez et Leanna Parker²⁶⁰. On voit donc une fois de plus comment le savoir autochtone, ici le savoir environnemental des femmes, n'est pas seulement du passé. Il s'agit d'un dialogue d'une grande importance et d'un savoir transmis aux générations présentes et futures qui est toujours influent et, considérant l'état de l'environnement aujourd'hui, d'une importance cruciale. Il n'est donc pas surprenant de voir que le monde naturel occupe une si grande place dans le livre de Pésémapéo Bordeleau. Mais, plus encore, il devient un lieu de communication avec le fils car l'enfant mort se trouve dorénavant dans et à travers cette nature. Vers la fin du roman, lors des moments de communication directe avec son fils, elle semble faire de nombreux rapprochements entre lui et la nature, et considérer la nature comme un nouvel état pour lui. Elle raconte : « J'ai tant de peine encore, je crois que je ne me consolerais jamais, mon petit, jamais... Pourtant, je sens que tu es là. Je ne peux m'empêcher de sourire malgré mon tourment qui va et vient, s'éloigne parfois à l'idée que tu ne souffres plus, que tu existes au même titre qu'une étoile, lointaine mais réelle, lumineuse ou comme le vent invisible qui me

²⁵⁸ Nathalie Kermaal, « Métis Women's Environmental Knowledge and the Recognition of Métis Rights », dans *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, p. 115.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Isabel Altamirano-Jiménez et Leanna Parker, « Mapping, Knowledge, and Gender in the Atlantic Coast of Nicaragua », dans Nathalie Kermaal, et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land, op. cit.* Voir en particulier la section intitulée « The Nature of Knowledge: Indigenous Women's Relationship with Place,, » p. 87-91.

caresse la joue.²⁶¹ » Le plus le lecteur apprend l'histoire du fils, le plus il constate sa souffrance et sa difficulté d'être, élément qui le rapproche d'ailleurs encore plus de son grand-père tout aussi souffrant et marqué par la cruauté. Il raconte à sa mère : « Comme ton absence, le mal était en moi, créé par les mots des autres, gravés en mon âme par les fers rougis de la méchanceté gratuite.²⁶² » Cette nouvelle forme d'existence dans la mort et dans la nature lui offre donc une liberté et une joie retrouvée. Cette croyance est extrêmement apaisante pour la mère en deuil. Elle crée aussi une forme de transcendance et de vie éternelle. Comme l'explique la narratrice à son fils : « Tu es parti en nous laissant la terre²⁶³ », c'est-à-dire quelque chose de réel, de concret et de perpétuel. Le monde naturel est donc central dans *L'Enfant Hiver*, à la fois comme lieu d'apaisement et comme incarnant le savoir et le temps, vus à travers la parole du (ou même des) mort(s), voix qui semblent être étroitement liées au territoire et concilient le passé, le présent et le futur par leur présence. La terre est donc quelque chose de sacré, mais n'existant pas seulement dans un passé traditionnel; elle continue d'agir sur les vivants comme lieu de beauté, comme foyer et comme héritage.

Tel que mentionné plus haut, le territoire occupe une place fondamentale dans l'identité autochtone, qui découle en partie de l'important savoir des femmes concernant la terre, comme le rappelle notamment l'ouvrage de Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez. Le retour à la terre, au chez-soi, est un thème important chez les romancières. Par contre, ce chez-soi ne prend pas toujours la forme d'un lieu physique. Chez Virginia Pésémapéo Bordeleau, ce ressourcement par le biais du retour chez soi se voit bel et bien dans le retour à sa terre ancestrale. En effet, on peut comprendre ce retour guérissant comme un retour à la fois pour elle et pour son fils décédé

²⁶¹ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *op. cit.*, p. 119.

²⁶² *Ibid.*, p. 155.

²⁶³ *Ibid.*, p. 157.

qui se voit maintenant dans et à travers la nature. Ce ressourcement se voit aussi comme quelque chose de physique dans *The Break* chez le personnage de Ziggy qui trouve le bonheur et le bien-être dans le « bush » avec son père et son grand-père. Mais de manière générale, particulièrement dans *The Break* de Katherena Vermette et *Birdie* de Tracey Lindberg, la plupart des relations au territoire ont été trop compromises par la violence coloniale (et souvent celles des hommes, comme dans le cas de Bernice qui ne peut pas retourner chez elle à cause de ses oncles) pour que ces lieux demeurent un *home*. Un déplacement de la relation d'appartenance au territoire s'opère donc dans les romans. Dans *Birdie*, les lieux ne sont que des successions de transitions et des lieux de la violence coloniale. On y trouve l'expropriation des terres ayant entraîné la dérive en ville où Bernice vit comme sans-abri, dans les poubelles. On parle aussi de l'appartement de la tante qui n'est qu'un repère de vagabonds : « It served as a post house. Post-marriage, post-skid apartment, post-last bad job. What kept them from thinking of their home, their lives, their jobs as pre-anything was also something understood by those in the know.²⁶⁴ » Bernice passe aussi d'une famille d'accueil, à l'école catholique, au sanatorium qui sont tous des lieux de contention et de violence institutionnelle. Même le paratexte met un fort accent sur les lieux. On y trouve une carte et une liste des étapes du voyage de Birdie, où le mot « *home* » est rayé, désignant une incapacité de retourner au territoire initial. Faute d'un lieu approprié, Bernice opte donc pour un voyage plutôt métaphysique. Dans *The Break*, on trouve aussi une référence directe au territoire brisé. Ce lieu du « *break* », nommé comme tel par Stella, est un lieu de rupture de la terre à la fois physique et symbolique, littéral et subjectif. On fait référence à la violence coloniale portée envers le territoire. Dans ces deux romans, le *home* est donc remplacé par les humains, les réseaux de gens qui les entourent et les aiment. C'est dans ce sens que le territoire est déplacé : les lieux de ressourcement et de guérison existent encore, mais ce sont des lieux créés par les

²⁶⁴ Tracey Lindberg, *op. cit.*, p. 68-69.

humains à travers leurs relations de soutien, de soin, et d'amour décolonial : c'est le sentiment de se sentir chez soi et accueilli dans une communauté et le sentiment du retour à la famille. Le chez-soi, finalement, devient le lieu des liens familiaux d'amour, un lieu symbolique, certes, mais aussi bien réel.

Les romans étudiés dans le cadre de ce mémoire présentent tous des caractéristiques ancrées dans un savoir culturel et spirituel qui semble traverser le temps. Sans être figées dans un passé immuable et sans incarner l'image de l'Autochtone « mort » qui ne peut survivre aux changements modernes, les auteures présentent des personnages contemporains, vivants et réels qui vivent une certaine spiritualité et chérissent leur héritage culturel. Ces personnages utilisent les savoirs qui leur ont été transmis à travers le temps comme guides et comme forme de ressourcement. Plus encore, ces actes et ces connaissances deviennent de véritables actes de résurgence, car ils permettent de montrer à la société canadienne qu'ils n'ont pas été assimilés et n'ont pas disparu. Comme le croit Taiaiake Alfred : « *A true revolution is spiritual at its core*²⁶⁵ ». Leurs cultures et leurs religions vivent et s'épanouissent dans un contexte moderne et pratique. Cette réappropriation de leurs cultures et savoirs permet aussi la création d'une identité à la fois personnelle et distincte, enracinée dans leurs communautés respectives. La culture est donc un outil de résistance fort qui encourage la liberté spirituelle et identitaire de chaque individu et de chaque groupe socioculturel.

²⁶⁵ Taiaiake Alfred, *op. cit.*, p. 22.

6. Conclusion

Les littératures autochtones, et dans le contexte de ce mémoire, celles des femmes, forment une littérature de résistance. Elles exposent la réalité historique et sociale contemporaine, une réalité criblée par la violence, l'injustice et la perte, pour ensuite la dénoncer et s'ouvrir à un discours alternatif qui soulève les thèmes de la résilience, du soutien, du relationnel et de la prise de parole. Dans le but de décoloniser leur environnement, les auteures tentent surtout de reformuler une nouvelle identité vraie et saine, libérée des stéréotypes et représentations erronées qui dénigrent et déshumanisent les Autochtones et les empêchent de s'exprimer ouvertement et de prendre en charge leurs propres représentations dans l'imaginaire social collectif canadien.

À travers la présentation de trois identités fausses qui posent un danger aux femmes autochtones, soit la victimisation, la disposition naturelle à créer ou à subir la violence et l'image de l'Autochtone comme n'ayant d'authenticité que si vivant dans un temps révolu, les quatre textes romanesques ont pu être examinés pour voir comment ils contestent ces stéréotypes. *The Break* de Katherena Vermette, *Birdie* de Tracey Lindberg, *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *L'Enfant Hiver* de Virginia Pésémapéo Bordeleau ont été étudiés pour démontrer en quoi leur forme, leurs narrations et leurs thèmes deviennent des outils de résistance qui démantèlent et complexifient de telles représentations pour, finalement, retrouver ou réécrire des identités qui reflètent davantage la réalité individuelle et subjective des Autochtones au Canada.

Ces textes ont montré que la victimisation, idée selon laquelle les femmes autochtones seraient des victimes inévitables de leur contexte socioéconomique et de leurs choix de vie, selon des intellectuelles comme Sherene Razack, Mary Lynn Young et Yasmin Jiwani, est une

conception identitaire fausse. Ceci a été illustré à travers la complexification de la notion de victime telle que vue chez Pésémapéo Bordeleau, la tendance beaucoup plus importante vers le relationnel et le soutien chez Fontaine et Vermette, et la force des personnages qui contrent la passivité et l'incapacité d'agir chez Vermette et Pésémapéo Bordeleau. La violence, qui englobe les problèmes de déshumanisation et d'hypersexualisation tels que vus principalement à travers les théories de Slavoj Žižek, Judith Butler et Lisa Monchalin, a été dévoilée comme un grave problème qui n'a rien à voir avec l'identité réelle des femmes et filles autochtones. Elle est plutôt un obstacle qu'elles doivent constamment surmonter dans le but de dépasser la simple survie et s'approprier une véritable vie. Pour ce faire, les auteures du corpus humanisent leurs personnages et leurs narrateurs en abordant des thèmes comme celui du deuil, de la perte et de l'amour. Dans le cas de Tracey Lindberg, il y a aussi un rejet de l'idée d'une sexualité délinquante des femmes autochtones, en remettant en question l'idée du corps autochtone et ses représentations sociales et populaires. Finalement, à travers une analyse de « l'Indien mort » de Thomas King et de la réalité spirituelle des communautés et individus autochtones, les romans choisis montrent que la croyance et la culture sont une partie importante quant à la création d'une identité saine et unique qui ne soit pas synonyme d'infériorité ou d'extinction. Les textes littéraires présentent, au contraire, des éléments culturels et spirituels comme la « Indigenous Voice » de Gregory Younging et la philosophie du « all my relations » axée sur le soin et l'égalité. Ce sont des éléments qui renforcent la création d'une identité culturelle et placent cette identité dans un contexte actuel et concret.

À travers un examen du contexte historique et social et des analyses littéraires tirées des quatre romans principaux, cette recherche a montré que les romans présentés ici sont militants et s'ancrent dans leurs contextes sociaux respectifs en étant intrinsèquement liés aux enjeux actuels

de ceux-ci tels que la violence, la pauvreté, le racisme et le traumatisme intergénérationnel. En exposant ces réalités, les auteures remettent en question les représentations identitaires qui en découlent et proposent la création de nouvelles identités qui seraient le reflet des vies subjectives des femmes et filles autochtones. Le roman est d'ailleurs un outil efficace pour la transformation identitaire et, sur un plus large plan, sociale. En effet, il peut utiliser des modes créatifs pour donner des voix aux sujets subalternes, tels que la femme autochtone, et leur attribuer des vies et des histoires qui les humanisent et, conséquemment, contrent les stéréotypes néfastes qui tentent d'enlever toute réalité et liberté à ces femmes. Ces outils créatifs peuvent être vus dans les narrations multiples et parfois inattendues (comme les voix données aux morts), les formes éclatées et fragmentaires (telle la mosaïque), et les thèmes qui s'opposent à la violence comme l'amour, le soutien et la vulnérabilité. Le roman, comme forme de « storytelling », est, de plus, une manière de transmettre un savoir nécessaire quant à la connaissance de l'Autre et, réciproquement, la connaissance de soi à travers l'Autre. Cette transmission du savoir a aussi l'avantage d'engager les lecteurs et de les responsabiliser dans le but éventuel de décoloniser les mentalités et l'environnement.

Cette décolonisation peut être vue comme une sorte de « réconciliation » qui pourrait hypothétiquement avoir un impact plus fort que celui du discours politique et social courant qui cherche plutôt l'oubli et la résolution facile excluant toute responsabilité active et continue. Tout comme l'a expliqué Allison Hargreaves dans son ouvrage sur la violence portée à l'encontre des femmes autochtones, la littérature peut ouvrir la question de la violence et la complexifier, beaucoup plus que le discours politique qui participe parfois à une simplification grossière de tels enjeux. Il existe dans les textes littéraires une forme de réconciliation à un plan plus intime et personnel, qui peut s'élargir à un plan collectif. En effet, la plupart des personnages participent à

un processus de connaissance de soi qui peut s'élargir à la connaissance de l'Autre, comme Virginia Pésémapéo Bordeleau qui met en parallèle la situation de ses ancêtres avec celle des Afro-Américains et Naomi Fontaine qui utilise le silence pour dialoguer avec l'Autre et se faire connaître tout en encourageant la réflexion personnelle. Plus encore, il y a un certain apaisement personnel qui traverse les romans; une manière de faire la paix à travers les relations créées avec les autres, la prise de parole et, peut-être, à travers la création littéraire elle-même.

7. Bibliographie

ALFRED, Taiaiake, *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Peterborough (Ontario), Broadview Press, 2005, 313p.

ALTAMIRANO-JIMÉNEZ, Isabel et Leanna PARKER, « Mapping, Knowledge, and Gender in the Atlantic Coast of Nicaragua », dans Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, p. 85-106.

ANDERSON, Kim. *A Recognition of Being: Reconstructing Native Womanhood*, Toronto, Sumach Press, 2000, 320p.

ANTANE KAPESH, An. *Je suis une maudite sauvagesse : Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*, Montréal, Léméac, 1976, 238p.

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA. *Ce que leurs histoires nous disent : Résultats de recherche de l'initiative Sœurs par l'Esprit*, Ottawa, AFAC, 2010, 49p.

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA. *Exploitation sexuelle et traite des filles et des femmes autochtones : Revue de la littérature et entrevues auprès d'intervenants clés*, Ottawa, AFAC, 2014, 98p.

BACON, Joséphine. *Un thé dans la toundra : Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 99p.

BÉCHARD, Deni et Natasha KANAPÉ FONTAINE. *Kuei, je te salue : Conversation sur le racisme*, Montréal, Écosociété, 2016, 156p.

BLAESER, Kim. « Returning the Gift: North American Native Writer's Festival », dans *Akwe:kon Journal*, vol. 10, n. 1 (1993), p. 35-41.

BLODGETT, E.D. *Invention à cinq voix: Une Histoire de l'histoire littéraire au Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 439p.

BONDS, Anne et Joshua INWOOD. « Beyond White Privilege : Geographies of White Supremacy and Settler Colonialism », dans *Progress of Human Geography*, vol. 40, n. 6 (2016), p.715-733.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso, 2004, 168p.

CAMPBELL, Maria. *Halfbreed*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982, 157p.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 2004, 92p.

COMMISSION DE VÉRITÉ ET DE RÉCONCILIATION DU CANADA. *Ce que nous avons retenu : Les principes de la vérité et de la réconciliation*, Winnipeg, Commission de Vérité et de Réconciliation du Canada, 2015, 204p.

COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA. *Mandat du site officiel de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*.

<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>. Consulté le 11 avril 2018.

CORNTASSEL, Jeff. « Re-envisioning Resurgence: Indigenous Pathways to Decolonization and Sustainable Self-determination », dans *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, n.1 (2012), p. 86-101.

COULTHARD, Glen Sean. *Peaux rouges, masques blancs : Contre la politique coloniale de la reconnaissance*, Montréal, Lux, 2018, 369p.

CRENSHAW, Kimberlé. *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, New York, New Press, 1995, 494p.

DASCHUK, James. *Clearing the Plains: Disease, Politics of Starvation, and the Loss of Aboriginal Life*, Regina, University of Regina Press, 2013, 318p.

EBERTS, Mary. « Knowing and Unknowing: Settler Reflections on Missing and Murdered Indigenous Women », dans *Saskatchewan Law Review*, vol. 77, n. 1 (2014), p. 69-104.

ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES. *Le mandat de la Commission d'enquête*. <http://www.mmiwg-ffada.ca/fr/mandate/>. Consulté le 3 mai 2018.

EPISKENEW, Jo-Ann. *Taking Back Our Spirits : Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, 247p.

FLANAGAN, Tom. *Premières Nations? Seconds Regards*, Sillery (QC), Septentrion, 2002, 304p.

FONTAINE, Naomi. *Kuessipan*, Montréal, Mémoire D'Encrier, 2011, 113p.

GATTI, Maurizio, *Littérature amérindienne du Québec*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2009, 307p.

GOVERNEMENT DU CANADA. *Commission de vérité et réconciliation du Canada*. <https://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1450124405592/1450124456123>. Consulté le 11 avril 2018.

HAGUE, William. *Evolving Spirituality*, Edmonton, Department of Educational Psychology of the University of Alberta, 1995, 318p.

HAREL, Simon. *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire D'Encrier, 2017, 135p.

HARGREAVES, Allison. *Violence Against Indigenous Women: Literature, Activism, Resistance*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2017, 281p.

HILL, Gabrielle L'Hirondelle et Sophie MCCALL. *The Land We Are: Artists and Writers Unsettle the Politics of Reconciliation*, Winnipeg, ARP Books, 2015, 223p.

HOOKS, Bell. *Black Looks: Race and Representation*, Toronto, Between the Lines, 1992, 200p.

HORN-MILLER, Kahente. « Distortion and Healing », dans Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, p. 19-38.

HUBERMAN, Isabella. « Les possibles de l'amour décolonial : relations, transmissions et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans *Voix Plurielles*, vol. 13, n. 2 (2016), p. 111-126.

JIWANI, Yasmin et Mary Lynn YOUNG. « Missing and Murdered Women: Reproducing Marginality in News Discourse », dans *Canadian Journal of Communication*, vol.31, n.4 (2006), p. 895-917.

JOBIN, Shalene. « Double Consciousness and Nehiyawak (Cree) Perspectives », dans dans Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, p. 39-59.

JOHNSTON, Basil. *Ojibway Heritage*, Toronto, McClelland & Stewart, 2005, 171p.

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

KERMOAL, Nathalie et Isabel ALTAMIRANO-JIMÉNEZ (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, 240p.

KERMOAL, Nathalie. « Métis Women's Environmental Knowledge and the Recognition of Métis Rights », dans Nathalie Kermoal et Isabel Altamirano-Jiménez (dir.), *Living on the Land: Indigenous Women's Understanding of Place*, Edmonton, AU Press, 2016, p. 107-137.

KING, Thomas. *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, Toronto, Anchor Canada, 2013, 314p.

KING, Thomas. *The Truth About Stories: A Native Narrative*, Toronto, House of Anansi Press, 2003, 172p.

« Culture. » LAROUSSE. *Dictionnaire Larousse en ligne*.

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/culture/21072>. Consulté le 6 avril 2018.

LAUGIER, Sandra, « L'éthique comme politique de l'ordinaire », dans *Multitudes*, vol. 2, n 37-38 (2009), p. 80-88.

LINDBERG, Tracey. *Birdie*, Toronto, Harper Collins, 2015, 266p.

LINDBERG, Tracey. « Not My Sister: What Feminists Can Learn About Sisterhood from Indigenous Women », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 13, n. 2 (2004), p.342-352.

LORDE, Audre. *Sister Outsider*, Berkeley, Crossing Press, 2007, 190p.

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

MÉVEL, Jean-Pierre (dir.). *Dictionnaire Hachette*, Paris, Hachette éducation, 2005, 1858p.

MONCHALIN, Lisa. *The Colonial Problem: An Indigenous Perspective on Crime and Injustice in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, 412p.

MOSSETTO, Anna Paola. « Nicole Brossard, Naomi Fontaine, l'univers et la réserve en assonance », dans *Francofonia*, vol.62 (2012), p. 45-57.

NAPPAALUK, Mitiarjuk. *Sanaaq*, Paris, Alain Stanké, 2002, 303p.

PALMATER, Pamela. « Shining Light on the Dark Places: Addressing Police Racism and Sexualized Violence Against Indigenous Women and Girls in the National Inquiry », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, n.2 (2016), p.253-284.

PAPERMAN, Patricia. « Éthique du care: un changement de regard sur la vulnérabilité », dans *Gerontologie et Sociétés*, vol. 133 (2010), p.51-61.

PÉSÉMAPÉO BORDELEAU, Virginia. *L'Enfant Hiver*, Montréal, Mémoire D'Encrier, 2014, 159p.

PÉSÉMAPÉO BORDELEAU, Virginia. *Ourse Bleue*, Lachine (QC), Pleine lune, 2007, 199p.

PICARD, André. « Cindy Blackstock: Advocate for First Nations Children », dans *The Lancet*, 2018.

POPOVIC, Pierre. « La sociocritique : Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », dans *Anthropologies de la littérature*, vol. 151-152 (2011), p. 7-38.

RAZACK, Sherene. « Gendered Racial Violence and Spatialized Justice: The Murder of Pamela George », dans *Canadian Journal of Law and Society*, vol.15, n.2 (2000), p. 91-130.

RAZACK, Sherene. « Sexualized Violence and Colonialism: Reflections on the Inquiry into Missing and Murdered Indigenous Women », dans *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 28, n.2 (2016), p.1-8.

RHEAULT, D'Arcy. « Solving the 'Indian Problem': Assimilation Laws, Practices & Indian Residential Schools », *Ontario Métis Family Records Center*, 2011. <https://www.omfrc.org/wp-content/uploads/2016/06/specialedition8.pdf>. Consulté le 22 mars 2018.

SALÉE, Daniel. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadiens et québécois : Éléments pour une ré-analyse », dans *Nouvelles pratiques sociales*, n.17, vol.2 (2005), p. 54-74.

SIMPSON, Leanne. *As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017, 321p.

SIMPSON, Leanne. *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg, Arbeiter Ring Publishing, 2011, 168p.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. « Can the Subaltern Speak? », dans *Can the Subaltern Speak? : Reflections on the History of an Idea*, New York, Columbia University Press, 2010, 318p.

TRONTO, Joan. *Caring Democracy : Markets, Equality and Justice*, New York, NYU, 2013, 270p.

UPPAL, Priscila. *We Are What We Mourn: The Contemporary English-Canadian Elegy*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009, 312p.

VERMETTE, Katherena. *The Break*, Toronto, House of Anansi Press, 2016, 352p.

WAGAMESE, Richard. « “All my Relations,, About Respect » », dans *Kamloops Daily News*, (juin 2013).

WAGAMESE, Richard. *For Joshua: An Ojibway Father Teaches His Son*, Toronto, Anchor Canada, 2003, 228p.

WALTER, Emmanuelle. *Sœurs volées : enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal, Lux, 2014, 218p.

WOLTON, Dominique. *Politique et société*, Paris, Éditions de L'Observatoire, 2017, 417p.

YOUNGING, Gregory. *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*, Edmonton, Brush Education Publishing, 2018, 154p.

ZIZEK, Slavoj. *Violence*, New York, Picador, 2008, 262p.