De la poétique à la politique autochtone :
Agentivité des personnes humaines et autres-qu’humaines et performativité dans
Bâtons à message / Tshissinuatshtakana de Joséphine Bacon et
Bleuets et abricots de Natasha Kanapé Fontaine

Megan Wightman, Université McMaster

We are living culture. Our words are like the stars that helped navigate our ancestors. The words we choose to tell our story poems are themselves the stories and tell of our history of learning, the lost ingredients of culture, and our misunderstood truths. Our words are clues to our values, our experiences, and our words are literary territory on which we stand to represent ourselves (individually and as a collective). So to remove the right for Indigenous peoples to tell our own stories is like ripping the land from beneath us. We must tell our own stories to offer an honest definition of who we are. Our poetry is everywhere and is derived from everything above us, beside us, and below. The rest is politics. And the poet is inspired by that, too. However, the reality of who we are lives inside our art and our culture. Our art and our culture are informed by the physical land, so therein lies the bountiful inspiration, as well as the need to remain politically aware.

Janet Rogers, slameuse Mohawk/Tuscarora

Après des siècles de violences et de ressentiment, les relations entre autochtones et allochtones au Canada semblent être aujourd’hui à un point décisif. De chaque côté, une prise de conscience survenue dans le sillage de nombreuses manifestations et protestations (dont, par exemple, la crise Oka ou le mouvement Idle no more) est en train de s’opérer autant dans les sphères gouvernementale et juridique qu’artistique et culturelle. La production littéraire actuelle par les écrivain.e.s et les poètes autochtones vivant dans la région reconnue politiquement comme le Québec est à noter pour le volume et la diversité des textes sortis depuis une trentaine d’années. Ces textes portent un nouveau regard sur la problématique de « l’autochtonité » actuelle et le partage du territoire avec le colonisateur. Les poètes innues Joséphine Bacon et Natasha Kanapé Fontaine sont toutes deux de Pessamit, au Québec. Dans leurs recueils respectifs, *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana* (2009) et *Bleuets et abricots* (2016), s’élève une voix porteuse de la sagesse ancestrale, mais aussi de la souffrance inscrite dans le passé. Chez l’une comme chez l’autre, cette voix ne cesse de cheminer résolument vers une réappropriation de la culture et de la langue innues, et de tenir ainsi son interlocuteur responsable d’un avenir avec plus d’entente entre les peuples. Chaque recueil met en évidence l’agentivité des êtres autres-qu’humains, qui se marie au caractère

performatif des paroles poétiques pour révéler une fluidité de la conscience partagée par le territoire ainsi que tous les êtres, humains et autres, qui l'occupent. Cette étude montrera comment la poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine met en œuvre la fluidité de la conscience entre personnes humaines et non-humaines afin d'actualiser l'histoire millénaire et les connaissances ancestrales innues. En vertu de la performativité de la parole, l'agentivité des êtres autres-qu'humains qui transparaît dans la poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine, fait entendre une incantation guérisseuse au travers des rythmes vitaux innus de la marche et du tambour, et révèle finalement son engagement politique dans les efforts de réparation et de réconciliation¹.

De prime abord, une analyse de la perspective dite animiste qui se manifeste dans chaque recueil, permettra d'établir une distance avec l'ontologie dualiste qui caractérise les systèmes de savoir occidentaux. Le concept des personnes humaines et autres-qu'humaines servira à contraster l'agentivité des personnes autres-qu'humaines et la personnification, qui tient de la perspective anthropocentrique occidentale. Ce faisant, cette étude révélera comment la poésie innue contemporaine lance un appel à l'histoire millénaire de la culture pour révéler le caractère fluide de la conscience. La deuxième partie de cette étude se concentrera sur la performativité de la parole poétique, qui constitue le moyen par lequel la sagesse et les connaissances inscrites dans l'histoire innue sont rendues présentes dans les recueils. Les motifs de la marche et du tambour qui rythment la vie et la culture innues, permettent de circuler dans le temps et le texte afin de renouer avec la culture ancestrale. Enfin, l'analyse de la performativité de la parole poétique innue aboutira à l'engagement politique de celle-ci. Forte des sagesses et des connaissances ancestrales, la poésie se met au service d'un projet politique qui vise à la fois le système colonial et la destruction de l'environnement naturel.

Agentivité des personnes humaines et autres-qu'humaines, ou la fluidité de la conscience

La notion d'agentivité des personnes autres-qu'humaines constitue un exemple d'un cas où le lecteur et le critique allochtone doivent tenir compte des limites des pratiques de lecture et d'interprétation occidentales vis-à-vis de l'œuvre autochtone. L'agentivité des personnes autres-qu'humaines, qui s'articule également dans la pensée dite animiste, renvoie à des entités le plus souvent naturelles qui sont dotées de la capacité de sentir et d'agir sur les êtres, humains et autres, de leur entourage. L'anthropologue Tim Ingold explique la perspective autochtone sur l'agentivité des êtres non-humains en termes de « *personhood* ». En se référant à la nation Cri, il observe que

« [p]ersonhood, for them, is open equally to human and non-human animal (and even non-animal) kinds » (42). Dans ce sens, l'agentivité des êtres autres-qu'humains rejette la perspective anthropocentrique puisque « personhood is not the manifest form of humanity ; rather the human is one of many outward forms of personhood. And so when Cree hunters claim that a goose is in some ways like a man, far from drawing a figurative parallel across two fundamentally separate domains, they are rather pointing to the real unity that underwrites their differentiation » (44). Le rapprochement métaphorique d'une oie et d'un homme (*is in some ways like ; drawing a figurative parallel*) que défait Ingold, rend caduque la notion de personnification². En effet, lorsqu'un texte autochtone parle d'une oie (ou d'une grenouille, d'une roche, d'un cours d'eau, etc.) en utilisant des traits réservés aux êtres humains dans l'ontologie occidentale, il ne s'agit pas d'une figure de style, mais d'une manière autochtone de penser le rapport entre tous les occupants de l'environnement naturel. D'ailleurs, dans le sens où la personnification dépend de l'attribution de traits humains par l'humain à des entités non-humaines, l'objet qui se trouve personnifié reste passif. Le cas de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines diffère de la personnification dans le sens où l'entité qui possède la capacité de sentir et d'agir, continue à posséder ces capacités en dehors du texte. L'oie (ou la grenouille, la roche, le cours d'eau, etc.) est un être sentant et pensant au même titre que l'humain qui l'évoque dans ses écrits. Pour cette raison, « si les chercheur.e.s allochtones prenaient la peine de se familiariser avec les théories autochtones sur la place de l'humain dans la nature, ils et elles se rendraient compte que la naïveté qu'on prête parfois à ces idées n'est pas dans les récits mais vient plutôt d'une lecture superficielle et souvent fautive des œuvres littéraires, philosophiques, et politiques autochtones » (Papillon, « Repenser », 59). Afin d'entretenir un rapport respectueux avec les productions littéraires et artistiques autochtones, il appartient donc au lecteur et au critique allochtones de comprendre la place de l'humain vis-à-vis du monde naturel en termes de l'agentivité des êtres humains et autres-qu'humains, et non pas dans la perspective de l'ontologie occidentale. À cet égard, afin d'employer une terminologie aussi fidèle à la perspective autochtone que possible, je m'inspire d'un article de la critique Anishnaabe/Haudenosaunee Vanessa Watts dans lequel elle explique les rapports entre l'humain et le non-humain de la manière suivante :

In becoming land or territory, she [Sky Woman] becomes the designator of how living beings will organize upon her. Where waters flow and pool, where mountains rise and turn into valleys, all of these become demarcations of who will reside where, how they will live, and how their behaviours toward one another are

determined. Scientists refer to this as ecosystems or habitats. However, if we accept the idea that all living things contain spirit, then this extends beyond complex structures within an ecosystem. It means that non-human beings choose how they reside, interact and develop relationships with other non-humans. So, all elements of nature possess agency, and this agency is not limited to innate action or causal relationships. (23)

L'idée de l'agentivité des êtres autres-qu'humains qui exprime, selon Watts, la perspective autochtone sur les rapports entre les éléments, humains et autres, qui composent le territoire³, sera particulièrement importante pour cette étude.

À l'instar de nombreuses productions artistiques autochtones, les recueils de poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine témoignent de l'agentivité des êtres autres-qu'humains qui parcourt le mode de vie et les systèmes de savoirs innus. Selon Ingold, « animals are constructed as persons through their assimilation to a schema drawn from the domain of human relations » (43). Dans les recueils étudiés, l'agentivité des êtres autres-qu'humains dans la vision du monde innu se révèle en effet dans les relations familiales qui lient l'humain aux personnes non-humaines. Pourtant, dans la perspective innue, ce ne sont pas uniquement les animaux qui constituent des personnes non-humaines. L'humain, plus particulièrement la conscience de la femme innue, s'ouvre « au point qu'[elle] contienne en [elle] tout l'univers : la femme-territoire et la Femme-terre sont humaines et non-humaines, vivantes et immortelles » (Papillon, « femme-territoire », 18). Dès les premières pages de *Bâtons à message*, la locutrice présente la tendresse de la relation qu'elle entretient avec sa famille humaine et non-humaine, caractérisée par la communication réciproque entre l'humain, le vent, la terre et les plantes : « Mes sœurs / les quatre vents / caressent une terre / de lichens et de mousses / de rivières et de lacs, / là où les épinettes blanches / ont parlé à mon père » (Bacon 14). Dans la postface du recueil, Bacon explique que cette communication entre son père et les épinettes blanches n'est pas une question d'imagination ou de personnification, mais d'une grande intimité entre les membres humains et autres-qu'humains d'une même communauté. Elle raconte que son père « se promenait seul à la recherche d'un petit gibier quand il a entendu une voix lui parler. Il a d'abord cru que quelqu'un était là, mais personne. C'est une épinette blanche qui lui parlait » (137). Dans cette anecdote, on note tout particulièrement le caractère réciproque de l'écoute entre personnes humaines et non-humaines. En effet, quelques pages plus loin, la parole se situe du côté du territoire qui reconnaît la présence de l'humain par le son de ses rythmes vitaux : « Nomade de la taïga, / j'entends ton souffle... // pareil au son / du tambour » (20). Si l'agentivité des personnes autres-qu'humaines dans la poésie de Bacon s'établit dans les

rapports de parenté qui lient les personnes humaines et non-humaines, dans la poésie de Kanapé Fontaine, le corps de la femme innue et le corps du territoire se pénètrent l'un l'autre jusqu'à effacer la différenciation entre les liens de parenté. Par rapport au territoire, la locutrice se positionne tantôt comme la mère en proclamant sa fécondité : « Je suis femme-terreau / premières pousses / où tu puises ta naissance » (*Bleuets*, 25), tantôt comme la fille lorsqu'elle fait appel à la mémoire pour évoquer la maternité millénaire du territoire : « je me souviens / le sel du fleuve / collier au cou de ma mère » (13). Elle s'identifie également comme l'amante du territoire qui jouit de sa pénétration en elle : « l'orchestre symphonique / remonte mes cuisses en saumons roses / eau douce du retour » (22). La poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine donne ainsi à voir que les liens de parenté qui relient l'humain et les êtres autres-qu'humains d'un même territoire, révèlent une conscience partagée qui se trouve à la base de la culture millénaire innue.

Dans le sens où les liens de parenté évoqués dans la poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine engagent les éléments de la nature et les esprits autant que la famille humaine de la locutrice, il s'ensuit que l'agentivité des personnes autres-qu'humaines participe également à la conception innue du temps. Autrement dit, l'existence des personnes non-humaines que convoque la locutrice, dépasse largement le temps octroyé à la vie d'un individu humain. Les espèces d'animaux, les pierres et les fleuves par exemple préexistent la locutrice contemporaine des poèmes et continueront à exister longtemps après son décès. Au fil des saisons, ces personnes non-humaines sont devenues porteuses d'une grande sagesse et des connaissances ancestrales qui soutiennent la culture et le mode de vie innus. On peut observer dans les recueils de Bacon et de Kanapé Fontaine le respect et le soin avec lesquels sont traités les ancêtres humains et non-humains. La poésie de Bacon révèle que la sagesse associée à la vieillesse naît d'une longue et patiente écoute entre l'humain et le territoire : « Tes cheveux blancs / racontent / tant de récits, / tant de parcours // [...] Tes yeux ne connaissent / aucune vieillesse, / tout comme le chasseur, / les bras tendus / sur sa terre dénudée ; / les lacs, les rivières, les ombles, / la truite grise illuminent / son visage, il chante / pour danser avec / la toundra » (124). L'ancêtre porte des traces de son vécu sur le territoire dans son corps, qui, malgré la vieillesse, garde la vitalité de ses relations non-humaines (lacs, rivières, ombles, et truites, en l'occurrence). En outre, l'âge ne se manifeste pas par des images de la décrépitude du corps, mais par la pérennité de la sagesse qui est associée à la vieillesse. La transmission de la sagesse de génération en génération dépend des jeunes qui, à l'instar des ancêtres qui restent à l'écoute du territoire, tendent l'oreille aux savoirs et aux savoir-faire offerts

par les aînés : « Nos fils et nos filles sortiront des réserves / les aïeux sur le dos / les ancêtres à l'oreille / ils marcheront vers le Sud / retracer le Nord » (Kanapé Fontaine, *Bleuets*, 65). Par contraste avec la conception linéaire du temps qui implique un modèle de succession des générations, la conception du temps innue renvoie à un modèle circulaire dont la porosité des époques permet aux humains d'entretenir une relation directe avec la sagesse des ancêtres, inscrite dans le territoire⁴.

Analysée à la lumière de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines, la conception circulaire du temps entraîne une fluidité de la conscience partagée par toutes les personnes humaines et non-humaines du territoire, puisque « [c]hez les peuples autochtones, le territoire et la voix des ancêtres sont indissociables : la terre, les rivières, les roches et les arbres relaient l'écho du patrimoine oral jusqu'à aujourd'hui » (Létourneau 51). Ayant perdu contact avec sa culture en raison des pratiques coloniales, et avec le territoire en raison de la destruction de l'environnement naturel, la locutrice de Bacon témoigne d'un fort sentiment de perte et d'isolation : « Les ancêtres / marchaient sans cesse // ils tiraient leurs traîneaux / sur la neige / et quand elle fondait, / ils naviguaient. // J'ai perdu la trace / de leur passage / vers la terre dénudée // sans guide / pour m'orienter » (22). Le sentiment de perte est partagé par le territoire : « Ma vie me parle // D'où arrives-tu ? // Je ne te vois plus / sur ta terre, // je ne t'entends plus / quand tu rêves // j'ai perdu tes traces // où sont passés / les chemins de portage ? // On dévie tes rivières, / les lacs crient et t'invitent à les secourir » (68). Si les poèmes de Bacon témoignent d'une rupture imposée avec la culture innue et le territoire ancestral, ceux de Kanapé Fontaine réussissent à renouer avec la sagesse des ancêtres. Dans *Bleuets et abricots*, la fluidité des liens de parenté aboutit à une circulation des rôles de la jeunesse et de la vieillesse : « Nous nous soulèverons / des foulards à nos visages / du rouge à nos lèvres / symboles anciens à nos dos / je redresserai les portes de l'avenir [...] nos enfants devenus aïeux / nos aïeux devenus enfants » (56-57). Faire corps avec le territoire permet en même temps de partager une conscience commune avec lui. Par exemple, la locutrice affirme : « j'ai redonné naissance à ma grand-mère / j'ai redonné naissance à ma naissance » (28). Ainsi, l'agentivité des personnes autres-qu'humaines dans les recueils de Bacon et de Kanapé Fontaine actualise les savoirs et les connaissances ancestraux. En faisant corps avec le territoire, la locutrice accède à une conscience partagée par toutes les personnes humaines et non-humaines. C'est tout particulièrement dans le caractère fluide de cette conscience que se

réalisent les savoirs anciens, qui affirment et valorisent l'identité innue de la locutrice en même temps qu'ils lui permettent de se réapproprier la force millénaire de sa culture.

Performativité, ou l'intentionnalité de la parole poétique

On peut lire les poèmes de Bacon et de Kanapé Fontaine comme un échange entre la situation contemporaine des Innus et l'histoire millénaire de leur culture. La parole poétique devient performative de par cet échange entre le passé et le présent qui actualise les savoirs et les sagesses millénaires. À ce sujet, Jean-François Létourneau observe que « la poétique du territoire est intimement liée à l'idée d'un dialogue, à une forme d'écoute, d'attention au monde, qui permettrait d'appréhender la voix de la terre à travers la parole des ancêtres et vice-versa. [...] De nos jours, même si ce rapport au territoire ne vise plus uniquement à assurer la subsistance des communautés, il participe tout de même à la vitalité de leur culture » (117). Si, comme le note Létourneau, la vitalité de la culture autochtone est dérivée du rapport des peuples autochtones au territoire, il s'ensuit que les sagesses et les connaissances de cette culture sont aussi inextricablement liées à la terre. La locutrice de Bacon supplie les ancêtres de lui montrer comment regagner sa culture nomade traditionnelle : « Toi qui m'as / appris à être, / toi qui m'as donné / le savoir, / toi qui m'as appris / à rester sur mon chemin, / dis-moi aujourd'hui / où je dois aller / afin de retrouver / le sentier / des anciens. // Toi qui m'as faite / gardienne de la langue, / toi qui m'as chargée / de poursuivre ta parole, / je sais que tu me vois. // J'implore ton aide » (112). Cette invocation ouvre une invitation au dialogue avec les esprits des ancêtres qui n'est pas métaphorique, mais performative. Dans les mots de Létourneau, « [l]'écriture permet entre autres d'actualiser les sources des cultures traditionnelles » (81). De cette manière, en même temps que la parole poétique fait appel à la culture traditionnelle et aux connaissances ancestrales, elle rend possible la mise en œuvre de leurs contenus.

Dans les recueils de Bacon et de Kanapé Fontaine, c'est notamment le motif de la marche qui permet d'actualiser les connaissances ancestrales. Dans l'avant-propos à son recueil, Bacon évoque l'importance de la marche qui assurait la survie de ses ancêtres et qui revit dans le contexte actuel par la parole poétique. Pour elle, la pratique communicative de ses ancêtres de laisser des bâtons à message sur le territoire est assimilable à la fonction de la poésie à l'époque actuelle dans le sens où chacun permet de cheminer pour rejoindre et (ré)animer la sagesse contenue dans l'histoire millénaire innue. Bacon explique que, « à travers eux [les bâtons à message], la parole

était toujours en marche. [...] La poésie nous permet de faire revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner. [...] En écrivant ce livre, j'ai retrouvé les aînés porteurs de rêves, les femmes guides, les hommes chasseurs, les enfants garants de la continuité du voyage » (7-8). Le motif de la marche amène Michèle Lacombe à identifier le fonctionnement de la poésie autochtone contemporaine par l'expression « les mots qui marchent » : « Indigenous poetics allows for a wide range of linguistic, formal, and rhetorical strategies, realigning the contemporary poetic voice with older forms of storytelling. For me, the rhythms of the poetic foot, sometimes moccasined and sometimes not – rhythms associated with the heartbeat, with human breath, and with dancing in Indigenous and other languages – are embodied in “words that walk” » (160). Létourneau reprend l'idée des mots qui marchent, en précisant que « le nomadisme n'était pas une fuite, c'était un enracinement » (48). En effet, en entamant son recueil par les mots « J'ouvre / ma marche / circumpolaire » (*Bleuets* 13), Kanapé Fontaine établit sa démarche poétique comme un cheminement mémoriel qui permettra d'entrer en contact avec les savoirs ancestraux : « la route est vieille / elle est mémoire du temps / fossile de nos paroles » (18). De cette manière, on ne peut pas interpréter la marche millénaire innue comme une errance sans sens. Bien au contraire, elle est porteuse d'une intentionnalité qui traverse la conscience innue. Sous la plume de Kanapé Fontaine, cette intentionnalité prend la forme d'une fécondité qui naît de l'harmonie entre l'humain et l'univers : « Le poème entre en moi comme un amant. L'univers entre en mon corps afin de continuer le mouvement du cycle vital. Tout est cercle. La terre. Les bleuets et les abricots. Le poème est le mouvement qui féconde » (7). Le poème est ainsi assimilable à la traversée du territoire dans ce sens où, lorsqu'il pénètre la locutrice, il devient la source et le moteur de sa culture ancestrale.

Le cycle vital évoqué par la poète tient des rythmes vitaux qui permettent d'accéder à la conscience partagée par les personnes humaines et non-humaines, et, par extension, aux savoirs ancestraux. Dans la poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine, ces rythmes vitaux sont tenus par la marche et par le tambour. Comme la marche, le tambour revient à plusieurs reprises dans chaque recueil. Sa sonorité est présentée comme le rythme qui constitue le moyen qui rend la communication entre les personnes humaines et non-humaines possible : « Fille du Nord, / mon grand-père / dit, sans colère : / “Le fils du Sud / appelle le vent d'Est / pour réveiller la tourmente / de l'Ouest.” / Sûr que les sons, / les chants et les danses / sentent le battement / des cœurs assemblés / au creux du tambour » (Bacon 26). Cette communication s'avère essentielle à la survie

physique et spirituelle de l'Innu et de sa culture. Chez Kanapé Fontaine, le cœur de la Femme-terre est constitué par le tambour innu, d'où elle puise sa force vitale : « Une femme se lèvera / vêtue de ses habits de lichen / vêtue de ses traditions / vêtue de son tambour intérieur » (*Bleuets* 20). Pourtant, une crainte plane dans la poésie de Bacon : les pratiques coloniales qui ont tenté par le passé d'effacer la culture innue et qui menacent toujours sa survie, risquent de taire définitivement le tambour : « Nos sœurs de l'Est, de l'Ouest, / du Sud et du Nord / chantent-elles l'incantation / qui les guérira de la douleur / meurtrière de l'identité ? / Notre race se relèvera-t-elle / de l'abîme de sa passion ? » (28). La réponse, semble-t-il, se trouve dans l'œuvre de Kanapé Fontaine. Une incantation guérissante s'entend dans la répétition de *leitmotifs* qui traversent le recueil de la jeune poète. On peut citer, entre autres, les vers « pays mien », « je me souviens » et « cinq cents ans plus tard / sept générations après » qui, de par la répétition, prennent une qualité incantatoire. Étant donné la nature performative de la parole, l'incantation, qui tient lieu du son du tambour au même titre que les mots tiennent lieu de la marche, ne revient pas à une évocation métaphorique des rythmes qui soutiennent la vie et la culture innues, mais à une convocation de celles-ci. C'est ainsi, par le biais de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines, que la poésie autochtone se montre résistante ; loin de céder la défaite devant la destruction du territoire innu malmené par les pratiques coloniales, Bacon et Kanapé Fontaine transposent les rythmes vitaux de la marche et du tambour dans la poésie. Imprégnée alors de rythmes vitaux, la parole poétique performative fait revivre la marche et le son du tambour au sein desquels sont inscrits les savoirs traditionnels et la sagesse ancestrale.

L'engagement de la performance et la performance engagée

La performativité de la parole qui se révèle dans les recueils de Bacon et de Kanapé Fontaine ne constitue pas uniquement une stratégie ludique engageante pour le lecteur. Elle constitue surtout un moyen d'engagement politique dans les questions qui concernent l'identité et la souveraineté autochtone vis-à-vis d'un système social modelé sur celui des colonisateurs européens. Bacon fait partie d'un groupe que Létourneau identifie comme les pionniers de la poésie autochtone au Québec. Pour lui, « [l]es textes des pionniers que sont Éléonore Sioui, Joséphine Bacon, Rita Mestokosho, Charles Cocoo et Jean Sioui ont en commun d'appréhender le monde contemporain à partir de l'héritage culturel des leurs. [...L]eurs textes véhiculent une sensibilité qui émane du sentiment d'appartenance à des peuples dont les racines sont aussi

anciennes que menacées » (114). En effet, le projet inscrit dans le recueil de Bacon entame une recherche de la trace des ancêtres dans la société contemporaine accompagnée par la dénonciation des maux infligés aux individus et à la culture innus par les pratiques coloniales et la destruction du territoire. Plusieurs de ses poèmes témoignent de la violence autant physique qu'émotionnelle subie par les enfants innus élevés au pensionnat. Par exemple : « Mon enfance / n'a de visage / que les coups / reçus / muette / face au soleil levant » (60). La violence de l'enlèvement de la culture ancestrale amène un silence imposé. Ce silence estompe la vie culturelle de la personne innue en même temps qu'il tait le son du tambour. Ceci fait que la jeunesse erre, sans pouvoir rejoindre la force vitale millénaire des ancêtres. Dans un poème qui frappe autant par sa brièveté que par l'espace blanc qui entoure les mots sur la page, la voix de la locutrice atteste d'une isolation absolue : « Silence. // Je suis adoptée. / Je suis maltraitée. / Je suis orpheline » (54). Si le mode de vie traditionnel est perdu, le désir de renouer avec le territoire ne l'est pas. Pourtant, la terre, de même que la personne innue, se trouve définitivement altérée par la même structure de pouvoir qui a sédentarisé l'enfant innu en le forçant à se couler dans le moule de l'éducation européenne : « Où sont passés les arbres / qui poussaient quand / je grandissais ? // L'intérieur des terres / a été vidé // Je pleure, je vide / mon âme / de souffle court / assez pour respirer, / assez pour espérer // la vraie terre / la forêt / qui m'appelle // je m'assois / pour trouver / la paix » (72).

La poésie de Bacon engage des questions de nature politique sous la forme de la situation marginalisée de la locutrice dont l'identité et la culture sont menacées. En tant qu'héritière de Bacon, Kanapé Fontaine rend hommage à l'engagement politique de la poète aînée : « Pays mien ô / je me ferai belle pour le poème / de ma grand-mère » (*Bleuets* 14). Ces vers de Kanapé Fontaine reprennent un poème de Bacon qui expose les effets du colonialisme du point de vue autochtone, ce qui est le plus souvent tu dans les manuels d'histoire : « Je me suis faite belle / pour qu'on remarque / la moelle de mes os, / survivante d'un récit / qu'on ne raconte pas » (Bacon 82). En rendant hommage à Bacon de cette manière, Kanapé Fontaine, en tant que jeune Innue, prend la relève pour se porter elle-même garante de la survie de la culture de ses ancêtres et de la perpétuation de la mémoire de ces derniers. En effet, l'engagement politique dans la poésie de Kanapé Fontaine s'avère immanquable. D'ailleurs, tous les vers incantatoires cités ci-dessus (« pays mien », « je me souviens » et « cinq cents ans plus tard / sept générations après ») sont marqués d'une connotation politique ; le choix du mot *pays* soulève des questions d'appartenance à une nation dont les frontières sont arbitrairement et artificiellement définies par le pouvoir

colonial, tandis que l'acte de *se souvenir* met en cause l'histoire coloniale, et l'évocation des *multiples générations* qui remontent dans le temps, demande une prise de conscience des effets du colonialisme sur l'entière d'un peuple. En vertu de son âge et de son traitement frontal des questions d'identité et d'appartenance, Kanapé Fontaine appartient à la jeune génération de poètes, les successeurs des « pionniers » dont parle Létourneau :

À l'instar de leurs prédécesseurs, les nouveaux poètes se réclament de l'appartenance à une nation dont l'histoire et la culture millénaires sont marquées par l'importance accordée au territoire. Par contre, alors que la génération précédente convoque les grands espaces associés au nomadisme afin de perpétuer la mémoire ancestrale, les plus jeunes utilisent la figure du territoire⁵ pour lutter contre la perte identitaire associée au colonialisme. Ils évoquent ce que le territoire représente aujourd'hui pour les Premiers Peuples, c'est-à-dire un espace fréquenté avec plus ou moins de régularité, mais qui exerce une forte attraction identitaire, indissociable de la mémoire culturelle. Le territoire devient un espace de liberté, ouvert sur l'avenir, que la nouvelle génération de poètes essaie de définir, de circonscrire, à partir d'une perspective contemporaine. (144)

Si la construction et l'affirmation de l'identité autochtone des jeunes innus reposent sur le territoire, il n'est pas étonnant que ceux-ci peuvent s'opposer aux projets décidés au niveau des gouvernements provincial et fédéral de « développement » des espaces naturels. L'agentivité des êtres non-humains dicte que le barrage et la déviation des rivières, la déforestation et l'extraction du pétrole par exemple, ne constituent pas de simples altérations esthétiques du paysage, mais sont vécus viscéralement comme des blessures infligées au corps de la Femme-terre⁶. En raison de la fluidité de la conscience qui passe par l'unisson des corps du territoire et de l'Innu, ces blessures portent atteinte non seulement à la survie physique des corps affectés, mais également à la survie de la culture et de l'identité innues. Le projet poétique de Kanapé Fontaine révèle une visée politique lorsqu'elle dénonce l'exploitation de la terre motivée par le « progrès » et des profits financiers : « Détourner la rivière / de sa trajectoire [...] / Elle change de lit avec ses rapides / et la plainte des baleines / les camions marchent / grands ours de malheur / depuis des bois où l'on plante machineries / depuis des siècles et des siècles / orgies des rois / abandonnant derrière eux / paysage brisé » (*Bleuets*, 29). La poète dévoile également l'hypocrisie du discours du progrès qui ne justifie en rien la destruction du territoire duquel dépend le mode de vie, la culture et l'identité innus : « Qui d'autre est capable / de provoquer l'amnésie / octroyer la carence / à ceux qu'il gouverne // Qui d'autre sait appeler union / ce qui est discorde / pour s'arracher le premier / pour s'arracher le meilleur / des confins de toutes les colonies / qui d'autre sait appeler croissance / ce

qui est régression / construction / ce qui est destruction » (59-60). En mettant au jour l'hypocrisie des pratiques culturelles, Kanapé Fontaine expose ses effets néfastes, qui se manifestent chez l'humain et l'autre-qu'humain comme des maux autant psychologiques que viscéraux.

En même temps qu'elle témoigne de cette blessure physique, spirituelle et émotionnelle, Kanapé Fontaine se révolte face au manque de considération pour la perspective autochtone de la part des systèmes gouvernementaux actuels. Sa parole poétique s'insuffle des rythmes vitaux du territoire et de la culture ancestrale : « Nos fils et nos filles sortiront des réservoirs / ils *invokeront* les esprits des légendes / ils prononceront *Papakassik* / *Tshiuetinishu* *Tshakapesh* / *Tshishikushkueu* / les contes reprendront vie sur les routes / forestières / les titans se lèveront pour la tempête nébuleuse / nos aïeux verseront les larmes de l'amour / les rivières de la joie / leurs yeux / les montagnes / où ils veillent » (67 ; j'ajoute les italiques). Dans ce passage, il est important de noter que l'invocation des esprits par les jeunes est un acte performatif. Lorsque ces vers sont lus ou déclamés, les mots en innu-aimun du poème s'insèrent dans la bouche et dans l'esprit du lecteur ou de la lectrice, et réalisent ainsi l'invocation faite par les fils et les filles sorti.e.s des réserves. De cette manière, « Natasha Kanapé Fontaine insiste [...] sur la résilience de la nature en posant le territoire et la poète innus comme des alliés devant la menace coloniale et environnementale » (Papillon, « Repenser », 68). La performance de cette résilience est réalisée d'ailleurs par la locutrice qui, de par l'intimité de son étreinte avec le territoire, reprend la marche vitale de l'histoire millénaire innue, donnant ainsi une voix à la mémoire de ses ancêtres. Elle affirme :

Je retournerai / à ces récits asphyxiés / par nos parents muets / j'irai déterrer leurs corps / j'irai déterrer mon ardeur / du fond de ma réserve // Je remonterai le pays / plus grande que les coureurs des bois / plus grande que les prémonitions / plus grande que les séquoias / mes enjambées pays mien / plus longues que les pipelines // Je remonterai le pays / aussi puissante que mes grands-pères / aussi clairvoyante que mes grands-mères / que le pays lui-même / il révélera ses secrets de tisane / la guérison des eaux de la terre // Je reprendrai possession de mes droits / je reprendrai possession de mon souffle / je reprendrai possession de mes routes d'eau. (Kanapé-Fontaine 71)

Au cours de ces vers, la sagesse et les connaissances ancestrales invalident le discours du progrès, représenté dans ce poème par l'oléoduc. L'histoire millénaire innue se met ainsi au service d'un projet de souveraineté innue sur les plans personnel et collectif qui passe par les soins de la terre et qui permet ainsi la continuité de la culture millénaire des ancêtres innus⁷.

En conclusion, *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Bacon et *Bleuets et abricots* de Kanapé Fontaine sont des œuvres dont la force tient de l'histoire millénaire de la culture innue. Chaque recueil puise sa source vitale dans la représentation de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines qui caractérise les rapports intimes que l'Innu entretient avec le territoire. La conception circulaire du temps lui permet d'entrer directement en contact avec les esprits et les personnes autres-qu'humaines présents sur sa terre. En raison de leur longévité, ces personnes autres-qu'humaines sont porteuses de la sagesse et des connaissances ancestrales, qui sont rendues accessibles par la parole poétique. En même temps que les poèmes invoquent les ancêtres et leurs connaissances millénaires, ils les actualisent dans le contexte contemporain. Un fonctionnement performatif se révèle alors dans la parole poétique chez Bacon et Kanapé Fontaine. Dans l'aspect incantatoire de leur poésie s'entendent la marche de la tradition nomade et le tambour, rythmes millénaires et vitaux de la culture innue. La marche millénaire se réalise dans le cheminement des mots, qui est assimilable au parcours des sentiers ancestraux. Quant au tambour, des vers incantatoires battent le rythme du cœur du nomade sur le territoire. Dans la poésie de Bacon et de Kanapé Fontaine, « [l]es tambours s'écrivent, les plumes s'alourdissent, / on ne craint plus » (Kanapé Fontaine, « Jours des feux », 29). Dans la poétique autochtone, l'agentivité des êtres autres-qu'humains s'engage avec ferveur dans la politique des droits autochtones et environnementaux parce que l'identité innue et la survie de la culture sont indissociables du bien-être de la terre⁸.

C'est également ce lien essentiel entre la terre et l'humain dans la perspective autochtone qui met en évidence l'inutilité de la métaphore pour penser les complexités discursives de la poésie autochtone. Contrairement à l'anthropocentrisme caractéristique de l'ontologie occidentale, l'agentivité des êtres autres-qu'humains n'opère pas par la comparaison ; ce n'est pas *comme si* un arbre avait parlé à un humain. Du point de vue de la sensibilité autochtone, il n'y a aucun doute que l'arbre a réellement communiqué de son propre gré et par ses propres moyens avec l'humain. Si la vérité de cet échange peut être difficile à comprendre et à accepter pour le lecteur allochtone, c'est que la tradition occidentale lui a légué un système ontologique qui n'accepte pas la « *personhood* » des êtres autres-qu'humains. Autrement dit, dans la perspective dite animiste, le non-humain ne se range pas dans une hiérarchie des êtres où l'humain constitue celui contre lequel se définit tout autre être. Pour cette raison, il importe pour le lecteur comme pour le critique allochtone d'aborder les productions littéraires et artistiques autochtones avec un esprit humble et

ouvert, et de rester à l'écoute des œuvres ainsi que des écrivains et des artistes. En effet, la poète Natasha Kanapé Fontaine insiste que les peuples autochtones se disent et se racontent eux-même, et que leurs interlocuteurs allochtones devraient écouter, avec empathie : « Redonne-moi mon histoire, que je te l'enseigne ! » (« Jours des feux », 30).

Ouvrages cités

- Bacon, Joséphine. *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2009.
- Betasamosake Simpson, Leanne. *As we have always done : Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis : U of Minnesota P, 2017.
- Ingold, Tim. « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment ». *Animals and the Human Imagination : A Companion to Animal Studies*. Dir. Aaron Gross et Anne Valleley. New York : Columbia UP, 2012.
- Kanapé Fontaine, Natasha. *Bleuets et abricots*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2016.
- . « Les jours des feux, des tambours et des meutes ». *Les bruits du monde*. Dir. Laure Morali et Rodney Saint-Éloi. Montréal : Mémoire d'encrier, 2012.
- Lacombe, Michèle. « “Pimuteuat/Ils marchent/They Walk” : A Few Observations on Indigenous Poetry and Poetics in French ». *Indigenous Poetics in Canada*. Dir. Neal McLeod. Waterloo : Wilfred Laurier UP, 2014.
- Létourneau, Jean-François. *Le territoire dans les veines*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2017.
- Papillon, Joëlle. « Repenser les rapports entre humains et nature : visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine ». *Québec Studies* 63 (2017) : 57-76.
- . « *Bleuets et abricots* : La femme-territoire de Natasha Kanapé Fontaine ». *Études littéraires* (A paraître, 2019).
- Rogers, Janet. « Blood Moves with Us – Story Poetry Lives Inside ». *Indigenous Poetics in Canada*. Dir. Neal McLeod. Waterloo : Wilfred Laurier UP, 2014.
- Watts, Vanessa. « Indigenous Place – Thought & Agency amongst Humans and Non-humans (First Woman and Sky Woman Go on a European World Tour !) ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2.1 (2013) : 20-34.

Notes

¹ À mon avis, les universitaires allochtones devraient respecter l'autonomie des productions autochtones en évitant d'imposer des outils critiques conçus uniquement par et pour la tradition littéraire occidentale. Je reconnais et respecte

l'autonomie des productions artistiques autochtones, et je me garde d'user d'un appareil critique qui n'est pas sollicité par les textes à l'étude, et qui n'est d'ailleurs pas adapté à les analyser. Je m'efforcerai de rester à l'écoute des textes, avec l'idée de laisser sortir, dans la mesure du possible, les moyens d'analyse du texte lui-même. De cette manière, en plus d'analyser le potentiel politique de la poétique performative de Bacon et de Kanapé Fontaine, je souhaite réfléchir à la manière dont les chercheur.e.s allochtones peuvent aborder respectueusement et de façon productive les créations artistiques et littéraires autochtones.

² Ingold observe : « But when the hunter-gatherer addresses the forest as his or her parent, or speaks of accepting what it has to offer as one would from other people, on what grounds can we claim that the usage is metaphorical ? This is evidently not an interpretation that the people would make themselves » (37).

³ La notion d'agentivité des êtres autres-qu'humains est à contraster avec l'animisme, qui sous-entend une interprétation occidentalisée de la perspective autochtone sur la place de l'humain vis-à-vis du territoire.

⁴ La critique Michi Saagiig Nishnaabeg Leanne Betasamosake Simpson explique que le rapport à la terre permet un contact constant avec les ancêtres et, par extension, leurs sagesses et leur savoir-faire : « Aki [la terre] includes all aspects of creation: landforms, elements, plants, animals, spirits, sounds, thoughts, feelings, and energies and all of the emergent systems, ecologies, and networks that connect these elements. Knowledge in akinoomaage flows through the layered spirit world above the earth, the place where spiritual beings reside and the place where our ancestors sit » (161). C'est ainsi que « wisdom is generated from the ground up » (152).

⁵ Bien que je partage l'avis de Létourneau en ce qui concerne l'importance du territoire pour la jeune génération autochtone, je trouve que le fait de qualifier le territoire de « figure » fait abstraction de ses composants naturels, c'est-à-dire des êtres autres-qu'humains, dont la présence et l'agentivité sont aussi réelles et tangibles que celles des « nouveaux poètes » mentionnés par Létourneau. Bien plus qu'un « espace [...] indissociable de la mémoire culturelle », le territoire recouvre tout ce qui fait circuler la conscience partagée entre les membres humains et autres-qu'humains, et les ancêtres et les jeunes de la communauté autochtone.

⁶ Voir, par exemple, Betasamosake Simpson (2017). « Nishnaabeg intelligence has been violently under attack since the beginning days of colonialism through processes that remove Indigenous peoples from our homelands, whether those processes are residential schools, outright dispossession, the destruction of land through resource extraction and environmental contamination, imposed poverty, heteropatriarchy, or colonial gendered violence » (159).

⁷ Militante pour les droits autochtones et engagée dans la lutte pour l'environnement, Kanapé Fontaine ne se limite pas à la parole écrite. Chez elle, la performativité engage autant le corps physique que les mots de ses poèmes. En déclamant ses poèmes sous la forme de slams, elle insuffle de la performativité à sa parole poétique. On note tout particulièrement sa performance d'un poème intitulé « Les jours des feux, des tambours et de meutes » publié dans le recueil *Les bruits du monde* sous la direction de Laure Morali et Rodney Saint-Éloi. Tourné en 2014 à l'occasion de la Marche des peuples pour la Terre-mère, le slam honore les initiatives de protestation contre des projets d'oléoduc (<https://www.youtube.com/watch?v=u2QJzj1sKzo>). Lorsqu'on observe la gestuelle de la poète sur le fond sonore du vent, on peut avoir l'impression que l'étreinte de la poète par le vent participe autant à la performance que la déclamation des mots. Ceci rappelle la description faite par la slameuse Janet Rogers de la nation Mohawk/Tuscarora, de la force de la performance de et par les paroles. Rogers s'interroge, « So if the spoken word lives off of the page, where does it exist? It is delivered from the body, not the page. It lives in the memory of the poet, then as a remembered experience of the listener, and, if done well, passed on as an informal review » (254).

⁸ Joëlle Papillon formule l'importance de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines à la poétique autochtone dans les efforts de réparation et de réconciliation sous la forme d'une question rhétorique : « Si la résurgence des langues autochtones vient selon Kanapé Fontaine, avec une empathie renouvelée pour les autres êtres animés, quel meilleur modèle trouver pour réparer les relations avec le territoire et avec les vivants ? » (« Repenser » 71).