

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

ÉCRITURE DE L'INTIME ET DÉCOLONISATION DANS *BÉANTE* (2012),
FRAYER (2015) ET *CHAUFFER LE DEHORS* (2019) DE MARIE-ANDRÉE GILL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
ELIZABETH CARON

FÉVRIER 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'ai pu terminer ce mémoire grâce au soutien de personnes généreuses qui ont cru en moi. Je tiens premièrement à remercier ma famille, Bernard, Edith et Olivier, pour leur amour et leur confiance. Merci à mon directeur, Daniel Chartier, pour la rigueur de son travail et son ouverture. Merci à Sophie, la meilleure correctrice et collègue, sans qui la solitude de la rédaction aurait été bien plus lourde. Merci à Gabrielle et Stéphanie, pour le soutien moral et les centaines d'émoticônes de cœur. Merci à Dominik, pour avoir partagé mes angoisses et mes joies depuis le tout début de ce projet; il a été rythmé par tes encouragements.

Finalement, la réalisation de ce mémoire a également été possible grâce au soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I L'ÉCRITURE DE L'INTIME	27
1.1 Qu'est-ce que l'écriture de l'intime?	27
1.1.1 La question générique	27
1.1.2 Une tonalité	29
1.1.3 Une esthétique	34
1.1.4 Une expérience de lecture	38
1.2 Enjeux soulevés par l'écriture de l'intime	40
1.2.1 Le regard de l'autre	40
1.2.2 Une réponse à la postmodernité	45
1.2.3 Aspect politique du récit personnel contemporain	48
1.3 Conclusions.....	52
CHAPITRE II LA RÉSISTANCE PAR L'INTIMISME	55
2.1 Théories sur la résistance.....	57
2.1.1 La résistance selon Emma LaRocque.....	57
2.1.2 La résistance chez les femmes des Premières Nations.....	62
2.1.3 L'intimisme de Marie-Andrée Gill contre les stéréotypes sur les femmes	66
2.1.4 Le potentiel de résistance de la poésie	69
2.2 Marie-Andrée Gill et la résistance	70
2.2.1 La biographie et l'humour	70
2.2.2 L'intimité moderne contre le mythe de l'authenticité	76
2.2.3 L'hybridité culturelle contre le mythe de l'authenticité.....	79
2.2.4 L'affirmation des paradoxes contre le mythe de l'authenticité	84
2.3 Conclusions.....	87

CHAPITRE III LA LITTÉRATURE EN CONTEXTE AUTOCHTONE ET LA GUÉRISON.....	89
3.1 La guérison d'une blessure coloniale.....	93
3.1.1 Un mal collectif.....	93
3.1.2 L'acculturation et l'identité.....	95
3.1.3 <i>Béante</i> : le casse-tête de l'identité.....	97
3.2 La guérison : une affaire de famille.....	104
3.2.1 L'impact des politiques coloniales sur les relations interpersonnelles.....	104
3.2.2 La réserve, un lieu inadéquat pour la fraie.....	106
3.3 <i>Chauffer le dehors</i> : la guérison par le territoire.....	114
3.3.1 Écrire le processus de guérison.....	114
3.3.2 La nécessaire vulnérabilité.....	117
3.3.3 Laisser la poésie parler d'amour.....	119
3.4 Conclusions.....	121
CONCLUSION.....	122
BIBLIOGRAPHIE.....	132

RÉSUMÉ

Ce mémoire présente l'analyse de l'écriture de l'intime de l'auteure innue Marie-Andrée Gill dans ses recueils *Béante* (2012), *Fruyer* (2015) et *Chauffer le dehors* (2019) en tant que mode de décolonisation. En étudiant l'impact possible de l'imaginaire sur le social, cette recherche fait appel aux sciences sociales. Le mémoire s'articule en trois chapitres. Dans le premier chapitre, il s'agit de déterminer ce qu'est l'écriture de l'intime à l'époque actuelle, où elle est particulièrement populaire. Ce phénomène d'individualisation des récits favorise un partage avec autrui. Dans le contexte des littératures autochtones de langue française, l'écriture de l'intime peut ainsi soulever des enjeux politiques liés à la représentation des Premières Nations dans les médias et les objets culturels. Le deuxième chapitre démontre comment les textes de Gill peuvent représenter des discours de résistance, en suivant la réflexion d'Emma LaRocque dans *When the Other Is Me*, ainsi que des théories sur les stéréotypes et leur fonctionnement, en psychologie sociale et en littérature. Finalement, le troisième chapitre consiste en une analyse des recueils à la lumière de la théorie sur la guérison collective que Jo-Ann Episkew offre dans *Taking Back our Spirit*. Nous montrerons ainsi comment les recueils forment un cycle de récits de guérison qui pourraient avoir le potentiel de déclencher un processus de guérison chez le lecteur. Ces deux axes d'étude – la résistance et la guérison – mèneront à la conclusion que les stratégies textuelles associées à l'intimité s'inscrivent dans une démarche de décolonisation, selon la définition qu'en font Linda Tuhiwai Smith, Waziyatawin, Michael Yellow Bird et Chela Sandoval.

Mots clés : littératures des Premières Nations, écriture de l'intime, décolonisation, résistance, guérison, Marie-Andrée Gill, Québec, littérature innue, poésie

INTRODUCTION

Depuis la publication de *Je suis une maudite Sauvagesse* d'An Antane Kapesh en 1976¹, de nombreuses œuvres écrites en français par des auteurs membres des Premières Nations ont été publiées au Québec. Jusqu'à tout récemment, la majorité de ces textes traitaient principalement d'enjeux collectifs comme les injustices historiques et politiques ou la culture traditionnelle. D'ailleurs, les critiques des littératures des Premières Nations se sont principalement intéressés à l'authenticité de « l'indianité » de ces textes plutôt qu'à leurs qualités littéraires, comme le fait remarquer Maurizio Gatti dans un des premiers ouvrages théoriques dédiés aux littératures des Premières Nations au Québec².

Cette situation n'est pas exclusive aux littératures autochtones. Comme l'expliquent Gilles Deleuze et Félix Guattari, toutes les littératures « mineures » – c'est-à-dire les littératures « qu'une minorité fait dans une langue majeure³ » – auraient un caractère politique. Puisque la désignation des littératures mineures relève d'une situation de domination culturelle (une littérature serait mineure dès lors que l'origine linguistique initiale de son auteur est différente de celle des auteurs de la littérature nationale), les conditions d'existence de telles littératures seraient nécessairement révolutionnaires, ce qui leur donnerait un caractère subversif. Autrement dit, l'exclusion du corpus des littératures nationales, en faisant des littératures mineures des

¹ An Antane Kapesh, *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan Nin Matshimanitu*, Montréal, Leméac, 1976, 238 p.

² Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec », 2006, 215 p.

³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 29.

espaces exigus, ferait en sorte que les enjeux individuels y seraient par défaut associés à des enjeux collectifs, ce qui rendrait les œuvres politiques.

Un nouveau paradigme

Dans son essai *Le territoire dans les veines*, Jean-François Létourneau remarque que les plus récentes publications du corpus des littératures des Premières Nations au Québec font intervenir des formes et des thématiques nouvelles. Il y aurait un changement de paradigme entre les auteurs pionniers des littératures des Premières Nations au Québec et ceux de la nouvelle génération : les œuvres plus récentes exprimeraient davantage l'individualité. Selon Létourneau, ces textes affichent tout de même une continuité avec leurs prédécesseurs en demeurant le lieu d'une « poétique du territoire » : les plus jeunes auteurs, comme les plus âgés, exprimeraient un effort de révision de l'histoire de l'Amérique et une ouverture à l'égard des discours des autres communautés partageant cet espace⁴. Toutefois, Létourneau constate que certains auteurs de la nouvelle génération abordent leurs préoccupations sur un plan personnel plutôt qu'en se concentrant sur l'histoire collective, comme le faisaient les pionniers. Létourneau affirme qu'ils expriment une identité décomplexée, que leur écriture se situe à la frontière entre le collectif et l'intime et qu'ils rejettent l'héritage colonial :

[...] l'écriture des nouveaux poètes s'enracine dans le territoire de leur peuple, mais transcende ce dernier en transformant sa reconquête en une aventure intérieure. Dans leurs écrits, la lutte pour la survie des leurs et des territoires qui fondent l'identité des Premières Nations passe par l'intimité⁵.

⁴ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 199 p.

⁵ *Ibid.*, p. 149.

Jonathan Lamy Beaupré, dans un article publié dans la revue *Temps zéro* en 2013, mettait en lumière les prémisses de ce mouvement vers l'intime. L'auteur identifiait des traces d'insistance sur l'individualité dans des textes de l'auteur huron-wendat Louis-Karl Picard-Siouï et des écrivaines innues Marie-Andrée Gill et Natasha Kanapé Fontaine, qui exprimaient le refus d'incarner des stéréotypes. À cette époque, ces exemples représentaient des exceptions. Selon Lamy Beaupré, Picard-Siouï serait le premier écrivain autochtone ayant effectué un recentrement sur l'individu dans son écriture au Québec. Dans la préface de son recueil de poésie *Au pied de mon orgueil*, Picard-Siouï justifie son choix de s'exprimer dans un registre intime :

Bien sûr, en tant qu'auteur aborigène originaire de Wendake, cela aurait sûrement été plus rentable de jouer le jeu, de me présenter comme un chaman de la poésie, d'invoquer le ciel, la terre et leurs habitants. Oui, j'aurais pu sortir mes bouts de papier vert et bleu. Être là où on m'attend. [...] J'aurais aussi pu choisir mes bouts de papier noir et rouge, ceux de la revendication et de la lutte anticoloniale. [...] Et je le ferai un jour, assurément, quoique pas aujourd'hui, pas ici. Parce que ce n'est pas ce que je devais faire. Parce qu'avant de parler au nom du ciel et de la terre, des ancêtres et de la nation, je devais m'inscrire dans ma propre histoire, là où se joue la plus grande lutte, celle de notre propre individualité⁶.

Dans ce passage, l'auteur présente la revendication de sa propre individualité comme une lutte. Ces propos peuvent être associés au fait qu'encore aujourd'hui, la culture populaire véhicule de nombreuses représentations stéréotypées des Autochtones. Létourneau rappelle d'ailleurs dans son essai que l'« existence des personnes [des Premiers Peuples] se confond trop souvent avec des statistiques, des stéréotypes, qui nient leur singularité⁷ ». Au Québec, on retrouve peu d'ouvrages théoriques portant sur l'enjeu de la représentation des identités écrits par des auteurs autochtones. Afin de

⁶ Louis-Karl Picard-Siouï, *Au pied de mon orgueil*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, p. 8-9.

⁷ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 41.

privilégier la parole des membres des Premières Nations⁸, nous recourrons donc à des études provenant du reste du Canada, publiées en anglais.

En 1993, l'auteure okanagan Jeannette Armstrong publiait *Looking at the Words of Our People*, un recueil rassemblant des analyses littéraires écrites par des auteurs des Premières Nations dans un effort décolonisateur d'intégration de leurs littératures au corpus canadien-anglais. Dans cet ouvrage, plusieurs écrivains estiment que les auteurs autochtones ont le devoir d'offrir une juste représentation des identités autochtones, notamment afin de déconstruire les stéréotypes véhiculés par la culture populaire et le discours social. Par exemple, l'auteure anichinabée-métisse Janice Acoose analyse le roman *Halfbreed* (1973), par l'écrivaine métisse Maria Campbell, et explique que cette dernière aurait effectué un travail d'investigation sur elle-même dans le but d'offrir à ses lecteurs une représentation honnête de son identité, plutôt qu'une reproduction du discours populaire⁹. Selon l'auteure ojibwé Kateri Akiwenzie-Damm :

By freeing ourselves of the constricting bounds of stereotypes and imposed labels of identity, we empower ourselves and our communities and break free of the yoke of colonial power that has not only controlled what we do and where we live but

⁸ Comme l'auteure crie-métisse Emma LaRocque l'explique, les études académiques sont le lieu d'un eurocentrisme qui ferait en sorte que la parole des auteurs autochtones y serait dévalorisée; elle montre comment, ironiquement, il faut souvent qu'un auteur blanc écrive qu'il existe un problème de racisme pour que l'enjeu reçoive de l'attention (Emma LaRocque, *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1850-1990)*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, p. 64). L'auteure Stó:lō Lee Maracle avance, pour sa part, que le langage théorique serait survalorisé en Amérique du Nord, et donnerait ainsi accès aux sphères de décision. Toutefois, il serait extrêmement exclusif, et il ne serait pas un mode d'expression privilégié par les auteurs autochtones. Il est donc particulièrement important de chercher des outils d'analyse en puisant dans les textes critiques écrits par des auteurs autochtones (Lee Maracle, « Oratoire : accéder à la théorie [Oratory : Coming to Theory] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1990], p. 39-44).

⁹ Janice Acoose, « *Halfbreed* : a Revisiting of Maria Campbell's Text from an Indigenous Perspective », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of Our People*, Penticton, Theytus Books, 1993, p. 137-150.

who we are. In this way, Indigenous literatures will shape themselves on their own terms¹⁰.

Ces propos font de la résistance aux stéréotypes un enjeu lié à la décolonisation. L'auteure crie-métisse Kim Anderson, dans *A Recognition of Being*, accorde également un rôle important à la déconstruction des stéréotypes, qui serait la première étape pour éradiquer les violences envers les femmes autochtones¹¹. Emma LaRocque, écrivaine crie-métisse, analyse dans *When the Other Is Me* les discours de résistance dans les littératures des Premières Nations et estime que l'opposition que ces œuvres offrent face aux stéréotypes permettrait une réappropriation identitaire pour les membres de ces peuples¹².

Les images de l'« Indien »

La notion de stéréotype est utilisée abondamment par les auteurs autochtones dans leurs réflexions sur leurs littératures. Ruth Amossy, professeure de littérature à l'Université de Tel Aviv, et Anne Herschberg Pierrot, professeure de littérature à l'Université Paris 8, offrent dans l'ouvrage *Stéréotypes et clichés* un survol théorique des phénomènes de stéréotypie¹³ : les stéréotypes, les idées reçues, les clichés, les lieux communs et les préjugés y sont définis en fonction des principales disciplines qui s'y intéressent, soit les sciences sociales, la littérature et la linguistique.

¹⁰ Kateri Akiwenzie-Damm, « Says Who : Colonialism, Identity, and Defining Indigenous Literature », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of Our People*, Penticton, BC, Theytus Books, 1993, p. 24.

¹¹ Kim Anderson, *A Recognition of Being. Reconstructing Native Womanhood*, Toronto, Women's Press, 2016, [2001], 330 p.

¹² Emma LaRocque, *op. cit.*

¹³ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés*, Paris, Armand Colin, 2007, 127 p.

Le terme « stéréotypie » aurait une origine typographique. Le terme est emprunté au domaine de l'imprimerie, où il désignait à l'aube du XIX^e siècle un nouveau procédé de reproduction en masse d'un modèle fixe, qui remplaçait la composition par caractères mobiles¹⁴. Par métaphore, le participe passé du verbe « stéréotyper » aurait acquis un sens figuré, signifiant l'idée de fixité. Au XX^e siècle, le mot aurait perdu sa référence à la typographie et, dès les années 1920, serait devenu un centre d'intérêt pour les sciences sociales en tant que schème figé. Walter Lippmann, publiciste américain, serait le premier à avoir introduit cette notion, qui désignait alors les représentations préexistantes qui médiatiseraient le rapport au réel¹⁵. Le stéréotype a d'abord été étudié en psychologie sociale dans le but d'analyser les images qu'un groupe se fait de lui-même et des autres. À l'époque actuelle, en sciences sociales, le stéréotype correspond toujours à une représentation collective figée, ayant généralement pour objet un groupe de personnes.

Les stéréotypes qui représentent les membres des Premières Nations à l'époque actuelle sont nombreux. Aux fins de ce mémoire, nous nous concentrerons sur les figures de l'« Indien authentique », de la « princesse indienne » et de la « *squaw* »¹⁶. Selon LaRocque, l'« Indien authentique » serait la version contemporaine du stéréotype du sauvage. Dans un ouvrage dédié à l'étude des origines de ce stéréotype, François-Marc Gagnon, un historien de l'art, avance que le préjugé accordant aux membres des Premières Nations des caractéristiques de la sauvagerie remonterait à

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ Walter Lippmann, *Public Opinion*, Blacksburg, Wilder Publications, 2010 [1922], 225 p.

¹⁶ Selon le linguiste Ives Goddard, le terme « « *squaw* » » aurait été tiré de mots de plusieurs langues de la famille algonquienne qui signifiaient « femme ». Le terme aurait acquis une connotation péjorative à une époque ultérieure. Aujourd'hui, le terme est utilisé comme une injure. (Ives Goddard, « The True History of the Word « *squaw* » », *News from Indian Country*, avril 1997, p. 19A. Récupéré le 7 mars 2020 de <https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/94999/«%20squaw%20article%20on%20web%20page.pdf?sequence=1&isAllowed=y>)

l'époque des premiers contacts avec les Européens¹⁷. Dans les textes des explorateurs, notamment ceux de Samuel de Champlain et de missionnaires jésuites, Gagnon trouve de nombreuses occurrences du terme « sauvage ». Selon l'auteur, la rencontre avec les Premières Nations aurait amené les Français à conclure que ces individus correspondaient approximativement au stéréotype de l'homme sauvage de l'époque médiévale – un homme hirsute, vivant dans la forêt, sans culture, sans civilisation et parfois menaçant¹⁸. Le stéréotype du sauvage aurait donc précédé la rencontre entre les Européens et les Autochtones. Or, Amossy et Herschberg Pierrot expliquent que les stéréotypes peuvent modifier la perception qu'un individu a d'autrui : « Le stéréotype peut [...] déterminer la vision de l'Autre au point de modeler le témoignage des sens et de la mémoire; il produit des effets flagrants de perception sélective¹⁹ ». Ainsi, comme Gagnon le souligne en conclusion de son ouvrage, les textes des explorateurs ne pourraient pas être considérés comme des comptes rendus objectifs; ils seraient plutôt le fruit d'observations biaisées par une représentation imaginaire préexistante. Le stéréotype du sauvage n'aurait donc pas nécessairement d'origine dans la réalité, mais plutôt dans l'imaginaire.

Cette figure du sauvage peut paraître éloignée des représentations des membres des Premières Nations à l'époque contemporaine. Toutefois, cette figure aurait subi une évolution, grâce à une série de déclinaisons à partir de l'opposition initiale blanc/sauvage, et aurait ainsi perduré à travers les siècles. Dans une étude où il soutient que la construction imaginaire de l'Autochtone soutiendrait la politique territoriale des

¹⁷ François-Marc Gagnon, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre Expression, 1984, 190 p.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹⁹ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *op. cit.*, p. 38.

réserves²⁰, Jean-Jacques Simard affirme qu'au XVIII^e siècle, Hobbes et Rousseau auraient reconnu en l'« Indien » un exemple de leur thèse respective sur la différence entre l'état naturel et l'état civilisé de l'humain, réitérant ainsi l'idée selon laquelle les Autochtones seraient sauvages, et non civilisés :

D'un côté, le défi du changement, la maîtrise du destin, la domination de la nature, l'individualisme, l'hétérogénéité socioculturelle, la désintégration créatrice, la culture de masse et l'universalisme, les projets de société et le dépassement; de l'autre, la menace du changement, le destin donné par l'héritage, l'harmonie avec la nature, le communautarisme, l'homogénéité et les particularismes, la conservation d'une essence ethnique et la fidélité aux traditions²¹.

De plus, Gagnon souligne que de nouvelles rencontres entre colons et Autochtones, comme celles survenues dans le contexte de la conquête de l'ouest du XIX^e siècle, auraient également contribué à faire évoluer les stéréotypes au sujet des Premières Nations par l'intermédiaire d'objets de la culture populaire : par exemple, les coiffes faites de plumes s'ajoutent alors aux images de l'« Indien ». Amossy et Herschberg Pierrot expliquent que certains événements marquants pour une communauté, tels des conflits armés ou des bouleversements économiques, par exemple, peuvent modifier les représentations collectives.

Comme l'avance LaRocque, la figure du sauvage aurait donc graduellement cédé sa place à celle de l'« Indien authentique », qui se définit notamment par le respect d'un mode de vie et de traditions ancestrales, une relation de proximité avec la nature et une forte spiritualité. Selon Simard, le mythe de cette « authenticité » aurait été construit à partir des premiers documents à tendance anthropologique, dans lesquels les premiers explorateurs décrivaient les Premières Nations qu'ils rencontraient. Or, en plus d'être

²⁰ Jean-Jacques Simard, *La réduction : l'Autochtone inventé et les Amérindiens aujourd'hui*, Québec, Éditions du Septentrion, 2004, 430 p.

²¹ *Ibid.*, p. 44.

biaisées par le stéréotype préexistant du sauvage médiéval, les observations des explorateurs décrivent les Premières Nations dans l'état où elles se trouvaient avant la colonisation. Le mythe de l'authenticité donnerait donc une image biaisée et passiviste des identités autochtones, en faisant fi de l'impact de l'histoire coloniale sur les Premières Nations.

Les femmes des Premières Nations font l'objet de stéréotypes qui peuvent être rassemblés en deux catégories : la « princesse indienne » et la « *squaw* ». Selon Anderson, l'histoire coloniale serait aussi celle de l'importation du sexisme européen, qui ferait en sorte qu'encore aujourd'hui, les femmes des Premières Nations seraient dans une situation d'intersectionnalité, souffrant d'une double discrimination, basée à la fois sur leur origine ethnique et sur leur genre. Anderson s'intéresse au lien entre le sexisme et la colonisation, afin de comprendre l'origine des stéréotypes : son étude expose en quoi la représentation négative des femmes des Premières Nations aurait soutenu la colonisation. Par exemple, la liberté qui caractérisait traditionnellement la sexualité de ces femmes aurait été vue comme un signe de basse vertu, ce qui aurait éventuellement servi d'excuse au viol, l'acte étant « justifié » par le fait que ces femmes auraient corrompu des hommes autrement vertueux. Leur mode de vie en pleine nature, impliquant peu de possessions matérielles, aurait été considéré comme négligé, ce qui serait devenu un prétexte pour questionner leurs compétences parentales et éventuellement confier leurs enfants à l'État²². Selon Anderson, le sexisme envers les femmes des Premières Nations aurait également permis de maintenir le patriarcat : les femmes des Premières Nations, qui avaient généralement un rôle plus important dans leur communauté que les femmes blanches, menaçaient l'ordre établi. Ainsi, le mépris

²² Kim Anderson, *op. cit.*, p. 79-91.

envers les femmes autochtones aurait été une façon de valoriser le rôle des femmes d'origine européenne, avantagées par la comparaison.

Le sexisme et le racisme envers les femmes des Premières Nations auraient mené à la naissance de stéréotypes. Le mémoire de Jennifer Payson, aujourd'hui professeure à l'Université de Colombie-Britannique, traite des œuvres littéraires qui défient la perspective coloniale sur l'identité des femmes des Premières Nations²³. L'auteure explique que les stéréotypes de la princesse indienne et de la « *squaw* » offrent une perspective antagonique sur la sexualité des femmes des Premières Nations : « One option is a stark, unthreatening non-sexuality, while the other is a sexuality that can only be labelled as squaw or whore²⁴ ». D'un côté, la « *squaw* » se définit uniquement par son rôle sexuel : son corps est toujours disponible à l'épanchement sexuel pour les hommes, mais il est une source de saleté et de maladies. La « *squaw* » serait donc indigne de respect. De l'autre côté, la princesse affiche plutôt une « non-sexualité » : elle est jeune, belle et respecte les valeurs du colonisateur en n'affichant aucune sexualité. Ces caractéristiques lui accorderaient une certaine pureté et, ainsi, rendraient la princesse digne de respect, ou même, d'admiration.

Amossy et Herschberg Pierrot expliquent que la notion de stéréotype, dès son apparition dans l'ouvrage de Lippmann, avait un aspect péjoratif. Les travaux qui ont suivi ceux de Lippmann, de l'ordre de la psychologie sociale, ont mis en lumière le caractère réducteur des stéréotypes. La notion comprend, encore aujourd'hui, cette connotation péjorative, principalement due à la simplification du réel qu'entraînent les stéréotypes – c'est le cas du mythe de l'authenticité, qui ne prend pas en compte

²³ Jennifer Payson, « 'How Should I Eat These?' 'With Your Mouth, Asshole' : First Nations Women's Literature Responds to Colonial Discourse », mémoire de maîtrise, Gender Studies, University of Northern British Columbia, 2006, 113 f.

²⁴ *Ibid.*, f. 82.

l'histoire coloniale en donnant une vision idyllique des identités autochtones; du stéréotype de la princesse, qui montre les femmes autochtones comme nécessairement belles et sans esprit critique; et de celui de la « *squaw* », qui réduit les femmes à leur fonction sexuelle. Selon Amossy et Herschberg Pierrot, « Dans la mesure où le stéréotype relève d'un processus de catégorisation et de généralisation, il simplifie et élargit le réel; il peut ainsi favoriser une vision schématique et déformée de l'autre qui entraîne des préjugés²⁵ ». Cette explication d'Amossy et Herschberg Pierrot montre qu'il pourrait y avoir une relation de causalité entre les stéréotypes et les préjugés.

Selon les auteures, à partir de la décennie 1960, les psychologues sociaux distinguent la composante cognitive (le stéréotype), la composante affective (le préjugé) et la composante comportementale (la discrimination) : bien qu'il y ait souvent un lien entre ces trois composantes, leur relation ne serait pas toujours du même ordre. Par exemple, alors qu'Amossy et Herschberg Pierrot affirment que le stéréotype peut entraîner un préjugé, le chercheur américain en psychologie sociale Gordon W. Allport avance que le préjugé (qui se traduit généralement par une antipathie à l'égard d'un groupe particulier) précéderait parfois le stéréotype²⁶. Ce dernier pourrait donc agir comme un instrument de légitimation du sentiment. Muzafer Sherif et Carolyn W. Sherif, dans leur ouvrage *Social Psychology*, abordent le lien entre la composante cognitive et la composante comportementale en montrant que le stéréotype dévalorisant serait souvent apparu comme un instrument de légitimation

²⁵ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *op. cit.*, p. 27.

²⁶ Gordon Willard Allport, *The Nature of Prejudice*, Reading (Massachusetts), Addison-Wesley, 1966 [1954], 537 p.

dans des situations de domination, par exemple lors de la subordination d'un groupe ethnique à un autre²⁷.

Amossy et Herschberg Pierrot expliquent que les stéréotypes, en plus de pouvoir entraîner des préjugés, auraient un impact sur le développement identitaire des personnes qu'ils représentent : « ...les membres d'un groupe stigmatisés en viennent à se conformer à l'image dévalorisée que leur renvoie un environnement hostile²⁸ ». Il s'agirait d'un phénomène d'intériorisation. Dans le cas du stéréotype de l'« Indien authentique », par exemple, Anderson explique que la fossilisation de l'identité dans un passé traditionnel priverait les membres des Premières Nations d'un ancrage culturel identitaire solide en créant un sentiment d'inadéquation²⁹ : ces personnes seraient contraintes à choisir entre l'adoption d'un mode de vie contemporain, ou un sentiment d'appartenance envers leur culture par l'adoption de traditions ancestrales. Simard souligne également le caractère problématique des représentations basées sur le mythe de l'authenticité :

Laisser entendre, en pareilles circonstances, que l'identité d'une communauté réside nécessairement dans un modèle cristallisé de ses traditions et coutumes immémoriales, c'est concéder en esprit le terrain de l'histoire au Blanc, comme s'il le possédait lui aussi d'avance, réciproquement, par héritage culturel³⁰.

Cette vision de l'identité enfermerait les membres des Premières Nations dans un passé figé, leur refusant ainsi le droit à l'histoire et, par le fait même, à une actualisation de leur identité.

²⁷ Muzafer Sherif et Carolyn W. Sherif, *Social Psychology*, New York, Harper & Row, 1969, 616 p.

²⁸ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *op. cit.*, p. 39.

²⁹ Kim Anderson, *op. cit.*, p. 7.

³⁰ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 59.

La littérature comme mode de résistance aux stéréotypes

Selon Amossy et Herschberg Pierrot, les objets culturels de masse peuvent être un vecteur de stéréotypes : « Dans la société contemporaine, les constructions imaginaires dont l'adéquation au réel est douteuse sinon inexistante sont favorisées par les médias, la presse et la littérature de masse³¹ ». Ainsi, la notion de stéréotype, telle que définie en sciences sociales, établit un lien direct entre l'imaginaire et le social. En effet, les productions culturelles peuvent contribuer à fixer les représentations collectives, et ces dernières peuvent mener aux préjugés – qui sont parfois la source d'actes discriminatoires – et à l'intériorisation. L'actualité récente montre que les stéréotypes envers les Premières Nations sont toujours très présents dans l'imaginaire collectif de l'Amérique du Nord³², ainsi que dans sa culture populaire³³. LaRocque avance que de

³¹ Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *op. cit.*, p. 36-37.

³² En 2013, le groupe musical A Tribe Called Red a dû envoyer un message à ses admirateurs allochtones pour leur demander de ne plus se présenter aux spectacles le visage peint en rouge et portant des coiffes de plume (Trevor Risk, « A Tribe Called Red Want White Fans To 'Please Stop' Wearing Redface 'Indian' Costumes To Shows », *HuffPost Canada Music*, 12 juillet 2013, en ligne, <https://www.huffingtonpost.ca/2013/07/12/a-tribe-called-red-redface-indian-costumes_n_3576884.html>, consulté le 30 janvier 2019), et une association étudiante départementale de l'Université de Montréal a organisé des initiations avec une thématique autochtone qui a donné lieu à un rassemblement d'étudiants vêtus de plumes et de peaux animales (Coraline Mathon, « Des initiations qui dérangent », *Quartier Libre*, 5 septembre 2013, en ligne, <<http://quartierlibre.ca/des-initiations-qui-derangent/>>, consulté le 30 janvier 2019). En 2018, le bureau des Affaires autochtones et du Nord du Canada à Yellowknife a affiché une image devant représenter des Autochtones devant leur édifice. En premier plan sur l'affiche, on pouvait voir une femme semblant être la réplique exacte de la Pocahontas de Disney, qui est la version la plus populaire de la « princesse indienne » (Jamie Malbeuf, « Federal gov't removes poster after online backlash over Indigenous stereotypes », *CBC News*, 16 janvier 2018, en ligne, <<https://www.cbc.ca/news/canada/north/inac-indigenous-stereotype-poster-1.4489867>>, consulté le 30 janvier 2019).

³³ Disney a sorti, en 2013, le film *Lone Ranger*, où Johnny Depp personnifie le personnage du Comanche Tonto accoutré d'un costume et d'un maquillage ne suivant aucune réelle tradition comanche et tournant la spiritualité du personnage au ridicule (Indian Country Today, « The Real Problem With a Lone Ranger Movie? It's the Racism, Stupid », *Indian Country Today*, 8 juillet 2013, en ligne, <https://indiancountrytoday.com/archive/the-real-problem-with-a-lone-ranger-movie-it-s-the-racism-stupid-0tRm_xqJ-kGUwGT4Zsz4hA>, consulté le 30 janvier 2019.).

nombreuses œuvres contemporaines reconduisent des images stéréotypées des membres des Premières Nations :

Through pulp fiction and other cultural productions, commercial exploitation of the « Indian image » continues unabated. Hollywood, for example, keeps on producing and reproducing movies that still largely depict « Indians » in the tradition of captivity narratives, James Fenimore Cooper's *Leatherstocking Tales*, and Buffalo Bill's *Wild West Shows*. And although the movie-making industry is slowly showing signs of moving to more contemporary directions (*Smoke Signals* [1998], *Windtalkers* [2002], *DreamKeeper* [2003]), stereotypical treatments in both old and new movies remains [*sic*] a problem³⁴.

Ces stéréotypes abonderaient donc toujours dans la culture populaire. À l'automne 2019 au Musée des Abénakis, l'exposition *L'Indien au-delà d'Hollywood* présentait l'image des Autochtones véhiculée dans la culture populaire, notamment dans le cinéma du XX^e siècle, et les produits de consommation qui s'inspirent de cette image, jusqu'à aujourd'hui³⁵. L'équipe du musée désirait, grâce à cette exposition, contribuer au processus de réconciliation et de rapprochement entre les cultures grâce à une meilleure compréhension et une plus grande connaissance des réalités actuelles des Premières Nations.

Selon Lamy, la littérature permet de s'opposer aux représentations stéréotypées, comme « le Chef indien, l'Indien qui danse, l'Indienne qui cueille des fruits, etc. [...], dont on peut se servir pour vendre des voitures, des voyages ou des pommes, [et qui] évacuent toute forme d'individualité³⁶ ». La littérature pourrait contrer l'anonymat de ces images en communiquant des éléments biographiques, ce qui constitue une bonne

³⁴ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 63.

³⁵ Musée des Abénakis, *L'Indien au-delà d'Hollywood*, Odanak, 29 juin 2018 au 22 décembre 2019.

³⁶ Jonathan Lamy Beaupré, « Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien », *Temps zéro*, no 7, 2013. Récupéré le 30 septembre 2017 de <http://tempszero.contemporain.info/document1096>

stratégie pour humaniser les personnes représentées, selon Emma LaRocque³⁷. Au Québec, les auteurs des Premières Nations dont les œuvres affichent, dans les dernières années, un recentrement sur l'individu, déjouent également les représentations stéréotypées. Par exemple, Picard-Siouï évoque dans *Les grandes absences* une peine d'amour et la création littéraire qui s'ensuit, en insistant sur le recours aux technologies informatiques³⁸ : en explorant le sujet universel de l'amour, et des réalités actuelles, l'auteur évite le sujet de l'histoire coloniale et s'oppose ainsi aux stéréotypes réduisant les hommes des Premières Nations à des chasseurs ou des guerriers. Dans *Kuessipan*, l'auteure innue Naomi Fontaine cherche à parler aux Québécois et à dépasser les stéréotypes grâce à une série de portraits montrant les identités diverses des personnes de sa communauté³⁹. Dans le recueil de nouvelles *Amun*, dix auteurs autochtones montrent qu'il existe de multiples identités et autant d'imaginaires chez les membres des Premières Nations⁴⁰. Plusieurs stratégies peuvent donc être employées pour se déjouer des stéréotypes par la littérature.

Portant en elle le potentiel de montrer des identités plus complexes que les stéréotypes, l'écriture peut devenir une pratique décolonisatrice. L'auteure crie-métisse Marilyn Dumont considère que la structure produisant les images stéréotypées est une autre manifestation du colonialisme, car en rendant invisible la diversité des expériences humaines, elle imposerait le silence à des peuples entiers. Écrire son expérience personnelle serait donc une façon de décoloniser son existence⁴¹. Pour cette écrivaine, l'enjeu principal des artistes autochtones serait de s'inventer un imaginaire

³⁷ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 4.

³⁸ Louis-Karl Picard-Siouï, *Les grandes absences*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 89 p.

³⁹ Naomi Fontaine, *Kuessipan: à toi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 113 p.

⁴⁰ Michel Jean (dir.), *Amun, nouvelles*, Montréal, Stanké, 2016, 163 p.

⁴¹ Marilyn Dumont, « Popular Images of Nativeness », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of Our People*, Penticton, Theytus Books, 1993, p. 49.

bien à eux et, dans ce que Lamy qualifie de « combat qui se joue sur la représentation⁴² », les arts et la littérature seraient des armes de choix. De plus, comme ils sont associés à l'idée de la « civilisation », ils permettraient de déconstruire efficacement les figures associant les identités autochtones à la primitivité. Létourneau estime que le rôle principal de la littérature, pour les auteurs des Premiers Peuples, serait « d'actualiser les sources des cultures traditionnelles⁴³ ». Ainsi, pour les écrivains de la plus jeune génération, l'écriture, au même titre que le territoire, serait un vecteur d'affirmation identitaire : « l'écriture devient aujourd'hui cet “autre nord”, c'est-à-dire un lieu où on peut revendiquer son identité, sa liberté, j'oserais dire son individualité, ce qui n'est pas anodin dans le contexte sociopolitique des Premiers Peuples⁴⁴ ».

La littérature innue et Marie-Andrée Gill

Comme le souligne Daniel Chartier dans un article sur l'émergence des littératures inuite et innue⁴⁵, les femmes dominent le corpus de la littérature innue en français (les hommes innus seraient plus investis dans le domaine de la chanson). Le corpus est majoritairement composé d'œuvres poétiques, et son succès national et international important en fait un phénomène d'exception parmi les littératures des Premières Nations du Québec. Chartier souligne qu'une tradition serait en train de se constituer parmi les œuvres de la littérature innue, qui serait le lieu d'une « filiation poétique d'une grande cohérence⁴⁶ ». Ce corpus, qui débute avec le livre de Kapeshe en 1976, est

⁴² Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

⁴³ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁵ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d'études québécoises*, no 11, 2019, p. 27-48.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 12.

encore jeune, mais il aurait déjà vécu des mutations. Non seulement l'intérêt critique à son égard s'est transformé – la création de la revue *Littoral* en 2006, puis l'intérêt de la maison d'édition Mémoire d'encrier pour la poésie innue à partir de 2008 auraient contribué à mettre de l'avant la valeur littéraire des œuvres du corpus, les libérant d'un intérêt exclusivement ethnologique –, mais Chartier y constate aussi une évolution, qu'il illustre grâce à six auteures, présentées de la plus traditionaliste à la plus contemporaine : An Antane Kapesh, Rita Mestokosho, Joséphine Bacon, Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine et, finalement, Marie-Andrée Gill.

Dans ce corpus, comme dans l'ensemble des littératures des Premières Nations au Québec, les plus récentes publications accordent une plus grande place à l'individualité. Par exemple, dans le cadre d'une analyse de la réception critique du livre *Kuessipan* de Naomi Fontaine⁴⁷, Chartier estime que l'auteure surprend en introduisant « comme nécessaire le réel (intime, personnel, social, innu) dans une œuvre de fiction [...] à partir (enfin) du point de vue de l'intérieur, posant l'A(a)utochtone comme sujet et objet de la fiction tout à la fois⁴⁸ ». Chez une autre auteure, Natasha Kanapé Fontaine, l'intime s'impose par l'importance accordée au motif du corps. Selon Sarah Henzi, qui offre une réflexion sur le corps et le désir chez les écrivaines des Premières Nations au Québec, le corps et son ancrage au territoire, dans la poésie de Kanapé Fontaine, permettraient une conquête politique de l'individualité et de la souveraineté⁴⁹.

⁴⁷ Naomi Fontaine, *op. cit.*

⁴⁸ Daniel Chartier, « La réception critique des littératures autochtones. *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans Gilles Dupuis et Klaus-Dieter Ertler, *À la carte. Le roman québécois (2010-2015)*, Frankfurt am Main (Allemagne), Peter Lang, 2017, p. 176.

⁴⁹ Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignties, and Desire : Aboriginal Women's Writing of Québec », *Québec Studies*, no 59, 2015, p. 93.

L’auteure que Chartier positionne comme la plus contemporaine des écrivaines innues, Marie-Andrée Gill, est au cœur du mouvement vers l’individu mis en lumière par Létourneau. Née en 1986 d’un père ilnu⁵⁰ et d’une mère québécoise, l’auteure a grandi dans la communauté ilnue de Mashteuiatsh, sur les rives du Pekuakami (lac Saint-Jean). Cette communauté est la plus ancienne réserve innue, créée en 1856 par le gouvernement canadien pour inciter le peuple à se sédentariser. On y parle deux langues : l’ilnu et le français. Selon Nathalie Boucher, une anthropologue qui s’est intéressée aux particularités de cette communauté⁵¹, Mashteuiatsh se distinguerait par une hétérogénéité du tissu social – due, entre autres, à l’éloignement de cette communauté par rapport aux autres communautés innues et à la proportion importante d’habitants originaires des nations avoisinantes (Cris, Atikamekw, Abénaquis et Allochtones) –, qui accentuerait les difficultés identitaires. Gill n’habite plus cette communauté depuis 2008, mais elle demeure dans la région.

Gill a publié trois recueils de poésie : *Béante* en 2012⁵², *Framer* en 2015⁵³ et *Chauffer le dehors* en 2019⁵⁴. *Béante* se lit comme un voyage vers l’intérieur – du corps et des pensées. C’est une série de portraits instantanés qui rassemble à la fois des souvenirs et des espoirs, dans une temporalité pas toujours linéaire, faisant ainsi revivre ceux qui ne sont plus et établissant un contact avec les enfants du futur. Le recueil

⁵⁰ La communauté de Mashteuiatsh fait partie de la nation des Innus. Toutefois, cette communauté parle un dialecte de l’innu-aimun, le *nehluéun* (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, « Langue et culture », *Pekuakamiulnuatsh Takuhikan*, 2015, en ligne, <<https://www.mashteuiatsh.ca/membre-de-la-communauté/langue-et-culture.html>>, consulté le 8 mars 2020). Nous utiliserons donc le même terme que Gill, qui se dit Ilnue, pour référer à sa communauté, sa culture et sa langue.

⁵¹ Nathalie Boucher, « Qui est pekuakamiulnu? Définir l’identité des Innus de Mashteuiatsh », *Aspects sociologiques*, vol. 15, no 1, 2008, p. 47-72.

⁵² Marie-Andrée Gill, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015 [2012], 101 p.

⁵³ Marie-Andrée Gill, *Framer*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015, 75 p.

⁵⁴ Marie-Andrée Gill, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La Peuplade, 2019, 85 p.

cherche à recréer un « nous » parfois intime, parfois collectif. Comme *Béante*, le deuxième recueil de Gill, *Framer*, est un parcours. Cependant, alors que *Béante* fait voyager vers l'intériorité, *Framer* met en scène le cycle d'une vie qui débute à Mashteuiatsh, mis en parallèle avec le cycle vital d'un poisson régulièrement consommé dans la communauté, la ouananiche. Dans le recueil, chaque étape du cycle est associée à un lieu, ce qui ancre les textes dans le territoire. À travers *Framer*, la locutrice se libère tranquillement de l'enfermement dans la réserve en revenant toujours au Pekuakami (le lac). Finalement, *Chauffer le dehors* est le récit d'une peine d'amour. Le recueil, cousu de souvenirs doux mais douloureux qui surgissent au contact du quotidien, évoque l'apaisement des tourments intérieurs par le contact avec le territoire. Marie-Andrée Gill dit que c'est la lecture de poésie québécoise qui l'a menée à l'écriture, citant notamment Gaston Miron parmi ses lectures marquantes, et affirme avoir été aussi inspirée par le travail d'Annie Ernaux lors de la rédaction de son troisième recueil. Cependant, elle est également influencée par l'écriture des autres auteures innues qui ont publié des œuvres avant elle, notamment Joséphine Bacon.

La posture éditoriale de Gill la place en marge du corpus de la littérature innue : les textes des autres auteures innues sont pour la plupart publiés par la maison d'édition Mémoire d'encrier, qui se donne pour mission de rendre visibles les voix d'auteurs de diverses origines. Pour sa part, Gill admet qu'elle préfère être publiée pour des raisons qui ne prennent pas en compte son origine ethnique : ses textes sont édités par La Peuplade, une maison d'édition implantée au Saguenay. Elle estime qu'il serait bénéfique que la critique s'éloigne des questions ethnographiques lorsqu'il est question des auteurs des Premières Nations⁵⁵.

⁵⁵ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », communication présentée lors du colloque *Paroles retrouvées, paroles exhumées. Voix autochtones dans*

À cet effet, elle se distingue également par une écriture qui se tient loin de la tradition culturelle innue. Le présent représente pour Gill un outil : elle veut transmettre une expérience de vie concrète et sortir des clichés en montrant une identité qui transcende les genres et les lieux communs. Selon Lamy, elle réussit à déjouer les stéréotypes sur sa culture en revendiquant « une identité autochtone qu'on pourrait qualifier de non exclusive⁵⁶ ». Le fait que Gill se définisse comme poète, femme, amante et mère⁵⁷ et qu'elle affirme avoir passé son « adolescence à brailler sur du Éric Lapointe⁵⁸ » contribue au caractère pluriculturel de son œuvre, que son éditeur Paul Kawczak décrit ainsi :

Cherchant l'immense dans le simple, le simple dans l'immense, Marie-Andrée Gill propose une poésie toute en ouverture, sur l'autre, la vie, la souffrance, le plaisir. Elle offre une parole profondément sienne mais dont chacun peut s'éprendre, autochtone, comme allochtone, à condition de ne plus ignorer que l'Amérique est aussi, et peut-être avant tout, autochtone, peuplée de *Nous, On, Humains, Ilnus*⁵⁹.

Les images éclatées qu'elle crée en mêlant les univers ilnu, québécois, enfantin et fantasmé construisent des ponts entre les cultures; elles font état de la complexité et des paradoxes qui forment l'humanité et donnent ainsi un caractère universel à ses textes. Gill partage son expérience en ne laissant rien de côté : bonheurs et déceptions,

les écrits de la Nouvelle-France, Université du Québec à Chicoutimi. Récupéré le 15 octobre 2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=x5U3ncISpOY>

⁵⁶ Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

⁵⁷ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁸ Marie-Andrée Gill, « Notice biographique », *Inter*, no 124, automne 2016, p. 49.

⁵⁹ Paul Kawczak, « Marie-Andrée Gill : présence vivante », *Nuit blanche, magazine littéraire*, no 150, printemps 2018, p. 35.

désirs et rires jaunes, égarements et certitudes fondent sa parole, qu'elle qualifie d'écriture du réel⁶⁰ et qui agit comme un canal direct vers son intimité.

L'écriture de Gill affiche un intimisme particulier : le corps et ses plaisirs font partie intégrante des poèmes et se mêlent au territoire dans « une dépense de plaisir, un érotisme qui s'étend au monde⁶¹ », la temporalité mouvante à travers les textes donne l'impression d'être au cœur des pensées de l'écrivaine et le quotidien et les souvenirs personnels s'ajoutent aux thématiques intimes des œuvres. Dans le contexte actuel, où la culture populaire et les discours médiatiques véhiculent toujours des stéréotypes au sujet des membres des Premières Nations, cette énonciation de l'intimité peut être vue, comme on l'a vu précédemment, comme un mode de résistance.

La décolonisation

Akiwenzie-Damm, Anderson, LaRocque et Dumont établissent un lien entre la résistance aux stéréotypes et la décolonisation. La notion de « décolonisation » provient de penseurs d'Amérique latine – notamment, le philosophe colombien Santiago Castro-Gomez et le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel⁶² – qui avancent que, malgré la création de républiques, il subsisterait un rapport de pouvoir entre les anciennes colonies de cette région et leurs métropoles. Ces études stipulent que le monde ne serait pas postcolonial : il existerait toujours un réseau de pouvoir global, qui instituerait une domination des pays riches sur les pays pauvres. Ce réseau aurait changé de forme et, plutôt que de correspondre comme autrefois à des forces

⁶⁰ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

⁶¹ Paul Kawczak, *op. cit.*

⁶² Ramón Grosfoguel et Santiago Castro-Gómez, *El giro decolonial : Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre, 2007, 307 p.

politiques, il serait maintenant fait de forces économiques favorisées par le système capitaliste. Les études décoloniales critiquent donc les structures politiques et économiques qui feraient en sorte que certains groupes conservent un statut de colonisés.

Ainsi, ces études n'ont pas le même objet que les études postcoloniales, qui s'intéressent en premier lieu aux objets culturels et qui sont donc plus régulièrement mises à profit en études littéraires. Toutefois, le recours aux études postcoloniales a fait l'objet de critiques dans le cadre d'analyses portant sur des œuvres d'auteurs des Premières Nations. Notamment, Linda Tuhiwai Smith, professeure maorie à l'Université de Waikato en Nouvelle-Zélande, critique le recours au postcolonialisme :

For indigenous peoples, one term that has signalled the striking shift in discourse is « post-colonial ». Naming the world as « post-colonial » is, from indigenous perspectives, to name colonialism as finished business. In Bobbi Sykes's cryptic comment post-colonial can only mean one thing : the colonizers have left. There is rather compelling evidence that in fact this has not occurred. And, even when they have left formally, the institutions and legacy of colonialism have remained. Decolonization, once viewed as the formal process of handing over the instruments of government, is now recognized as a long-term process involving the bureaucratic, cultural, linguistic and psychological divesting of colonial power⁶³.

Tuhiwai Smith suggère de recourir aux théories de la décolonisation, qui pourraient s'appliquer non seulement aux champs politique et économique, mais également au domaine des idées. En effet, elle estime que les rapports coloniaux prennent racine dans les idéologies, ce qui l'incite à parler d'une décolonisation de la pensée. Cette décolonisation pourrait advenir par la valorisation des perspectives autochtones dans le domaine du savoir, ainsi que par l'expression artistique et culturelle. En s'intéressant

⁶³ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 2012 [1999], p. 101.

à l'imaginaire, cette dernière pourrait être un point de départ dans une méthodologie décoloniale, selon Tuhiwai Smith. Waziyatawin, une professeure dakota de l'Université de Victoria, et Michael Yellow Bird, professeur à l'Université du Manitoba, avancent des arguments similaires dans un article collectif⁶⁴. Ils prennent appui sur les travaux d'Albert Memmi, qui affirme que la première étape pour vaincre le colonialisme serait la résistance aux idéologies⁶⁵, afin de transformer la pensée des sujets colonisés, notamment par la résistance aux images stéréotypées, dans un objectif de décolonisation. Chela Sandoval, professeure latino-américaine à l'Université de Californie, propose pour sa part, dans son ouvrage *Methodology of the Oppressed*, une méthodologie totalisante devant la multitude de théories sur l'émancipation des peuples opprimés. Dans sa réflexion, la résistance contre les formes idéologiques dominantes occupe une place centrale, car elle est considérée comme une compétence pouvant mener à une action collective décoloniale. Ainsi, puisque les théories de la décolonisation n'excluent pas l'apport de la littérature, soulignant au contraire l'importance de la résistance aux idéologies dominantes, des œuvres littéraires pourraient être considérées comme participant d'un processus de décolonisation.

La guérison

Pour l'auteure métisse Jo-Ann Episkenew, l'impact de la littérature en contexte autochtone sur la société et les politiques réside dans son potentiel de guérison collective. Selon Episkenew, en critiquant les politiques coloniales passées et actuelles

⁶⁴ Waziyatawin et Michael Yellow Bird, « Beginning Decolonization », dans *For Indigenous Eyes Only*, Santa Fe, School of American Research Press, 2005, p. 1-8.

⁶⁵ Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1972 [1967], 153 p.

et en rétablissant les faits historiques, la littérature servirait de remède pour guérir les maux causés par la colonisation :

It accomplishes this by challenging the « master narrative », that is, a summary of the stories that embody the settlers' « socially shared understanding ». This master narrative is, in fact, the myth of the new Canadian-nation-state, which valorizes the settlers but which sometimes misrepresents and more often excludes Indigenous peoples. Indigenous literature acknowledges and validates Indigenous peoples' experiences by filling in the gaps and correcting the falsehoods in this master narrative. Indeed, Indigenous literature comprises a « counterstory » that resists the « oppressive identity [that the settler myth has assigned Indigenous people] and attempts to replace it with one that commands respect »⁶⁶.

Episkenew, comme LaRocque, fait référence à la forme de résistance qu'exercerait la littérature. Toutefois, dans sa réflexion, cette résistance est liée à une autodétermination : la littérature permettrait de remplacer l'identité imposée par le colonialisme par une identité choisie par les auteurs, énoncée grâce au processus de la mise en récit. La littérature contribuerait ainsi à la guérison des auteurs des œuvres, mais comme l'explique Episkenew, elle pourrait également déclencher un processus de guérison chez le lecteur en l'incitant à débiter sa propre démarche de mise en récit, ainsi qu'en brisant la solitude. Ce cycle ferait de la guérison un processus collectif.

Projet de mémoire

Chartier avance que l'émergence des littératures autochtones montre « un usage différencié du littéraire⁶⁷ », qui relèverait d'un désir de faire connaître les perspectives singulières d'individus qui ont été historiquement gardés sous silence. Cette analyse nous incite à voir dans l'intimisme des œuvres de Gill un phénomène d'importance. En

⁶⁶ Hilde Lindemann Nelson citée dans Jo-Ann Episkenew, *Taking Back our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, p. 2.

⁶⁷ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *op. cit.*, p. 12.

effet, Nicoletta Dolce, dans un article sur l'intimisme des œuvres de l'époque contemporaine⁶⁸, affirme que ce motif représenterait l'affirmation ultime de la présence au monde du sujet. Il serait le résultat d'un désenchantement : ayant perdu le pouvoir de fondation et d'articulation de l'Histoire, le sujet intimiste accorderait une importance particulière aux rituels et aux objets du quotidien, car ils représenteraient un espace d'action et de liberté. Ainsi, l'écriture de l'intime lui permettrait de résister devant son propre anéantissement. N'est-ce pas là le point de départ d'un processus de décolonisation?

Dans ce mémoire, nous proposons d'étudier l'écriture de l'intime dans les recueils *Béante*, *Framer* et *Chauffer le dehors* de Marie-Andrée Gill comme un mode de décolonisation. Nous nous attarderons à la résistance que cette écriture oppose aux représentations populaires stéréotypées, ainsi qu'à son potentiel de guérison collective. Ces deux axes d'étude nous permettront d'évaluer si les stratégies textuelles associées à l'intimité s'inscrivent dans une démarche décoloniale.

Le premier chapitre sera dédié à la définition de l'intimité en littérature, de ses origines à ses manifestations contemporaines, jusqu'aux œuvres autochtones de langue française, ce qui nous permettra de montrer ce qui fonde l'intimisme de l'écriture de Gill – ses thématiques, sa tonalité, son genre. Nous aborderons également les enjeux de l'expression de l'intimité par une auteure ilnue dans le contexte nord-américain.

Nous nous concentrerons ensuite sur les théories de la résistance. Il s'agira de montrer comment l'expression de l'intimité, en opposition aux images stéréotypées de la culture populaire, permet d'humaniser des sujets encore colonisés et, en ce sens,

⁶⁸ Nicoletta Dolce, « Parcours intimes : la conflagration du moi et du monde », dans Lila Ibrahim-Lamrous et Séverine Muller (dir.), *L'intimité*, Clermont-Ferrand (France), Presses universitaires Blaise Pascal, Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 2005, p. 91-100.

représente un discours de résistance selon la théorie de LaRocque. Nous étudierons aussi la façon dont les textes de Gill déjouent les stéréotypes sur les femmes des Premières Nations, notamment les représentations antagoniques de la « *squaw* » et de la princesse.

Enfin, dans le troisième chapitre de ce mémoire, nous ferons appel à la notion de guérison collective pour analyser les recueils de Gill. Les différentes étapes du processus, tel qu'il est théorisé par Episkenew, permettront de voir dans chaque recueil de Gill le récit d'une guérison. Nous étudierons l'impact possible de l'intimité de Gill dans un objectif de guérison collective, et nous montrerons comment cette expression de l'intimité peut également être vue comme le signe qu'une telle guérison est commencée.

CHAPITRE I

L'ÉCRITURE DE L'INTIME

Dans ses trois recueils, Marie-Andrée Gill met de l'avant une écriture poétique à tendance autobiographique, qui donne l'impression d'ouvrir une fenêtre sur la vie personnelle de l'auteure; son écriture est intime. Or, les travaux sur la question de l'intime en littérature indiquent que l'écriture de l'intime ne se laisse pas facilement définir. Certains la décrivent comme un motif parcourant l'écriture, d'autres l'associent à des genres littéraires précis ou à des thématiques.

Dans ce chapitre, nous étudierons l'intime en littérature, dans le but d'analyser les enjeux qu'il soulève dans le contexte particulier des œuvres de l'auteure ilnue Marie-Andrée Gill.

1.1 Qu'est-ce que l'écriture de l'intime?

1.1.1 La question générique

Il convient d'abord de se questionner sur l'existence d'un genre intime en littérature. Si certains genres, comme le journal intime ou l'autobiographie par exemple, sont généralement considérés comme porteurs d'une écriture de l'intime, celle-ci ne s'y trouve pas de façon exclusive. Par exemple, Françoise Van Roey-Roux, dans un ouvrage où elle divise le corpus de la littérature intime publiée au Québec en genres et en thématiques, choisit d'étudier le journal intime, les mémoires,

l'autobiographie, les souvenirs et la correspondance⁶⁹. Dans *L'écriture de soi*, Guy Besançon procède à une catégorisation similaire en parlant d'écrits à caractère autobiographique – journaux intimes, autobiographies et correspondances⁷⁰. Pour sa part, l'ouvrage *Écritures de l'intime dans la littérature francophone du Canada*, dirigé par Jean-Pierre Bertrand, Jeannette des Toonder et Madeleine Frédéric, repousse les frontières du corpus en appelant « écritures de l'intime » toute littérature ayant pour quête l'intériorité du sujet⁷¹; les articles prennent pour objets d'étude des textes de différents genres, dont la poésie, le roman, l'autobiographie et le théâtre. Dans *L'intimisme*, Daniel Madelénat décrit l'intimisme comme une « esthétique qui valorise les liens que l'artiste noue avec son environnement journalier⁷² », et qui se serait infiltrée dans presque tous les courants littéraires depuis son émergence au XVIII^e siècle.

L'écriture de l'intime ne peut donc pas être réduite à un unique genre littéraire. Toutefois, Bertrand avance que le genre poétique serait particulièrement propice à l'expression de l'intimité. Le genre poétique aurait toujours été associé à une charge émotionnelle – sans être strictement lié au sentiment, comme la poésie lyrique – et se prêterait particulièrement bien au partage d'une vision singulière du monde :

[...] la « poésie » et surtout le « poétique » évoque souvent le sentiment que procure une perception inhabituelle et touchante du monde. On parle ainsi de

⁶⁹ Françoise Van Roey-Roux, *La littérature intime du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1983, 254 p.

⁷⁰ Guy Besançon, *L'écriture de soi*, Paris, L'Harmattan, 2002, 196 p.

⁷¹ Jean-Pierre Bertrand, Jeannette des Toonder et Madeleine Frédéric, *Écritures de l'intime dans la littérature francophone du Canada (1980-2005)*, éditions Nota Bene, Québec, 2011, 224 p.

⁷² Daniel Madelénat, *L'Intimisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1989, p. 11.

« vision poétique » ou de « paysage poétique » pour exprimer la charge émotionnelle qu'ils véhiculent⁷³.

Le genre poétique, selon Bertrand, ne serait pas restreint à la versification et se distinguerait plutôt en tant que « registre de l'attention à l'inattendu du monde⁷⁴ », communiquée par un langage accordant une importance particulière au signifiant. On retrouve cette prédisposition de la poésie à offrir un regard intime sur le monde dans le contexte des littératures autochtones de langue française. En effet, Jean-François Létourneau affirme que « la poésie est particulièrement apte à donner une forme au “retour à soi” [...], à la correspondance entre la vie intime et son inscription dans un territoire qui lui donne le véritable sens de la durée⁷⁵ ». Les recueils de Gill portent cette parole poétique intime.

1.1.2 Une tonalité

Jacques Brault, dans un article où il tente de définir l'intimisme littéraire à partir de l'écriture de Gabrielle Roy, théorise ce qu'il nomme « la tonalité intimiste » en évitant la question du genre⁷⁶. Son concept de tonalité semble fertile pour analyser l'écriture de Gill.

Selon Brault, la tonalité intimiste serait le résultat d'une attitude créatrice par laquelle le sujet rechercherait le contact entre son intimité et le monde extérieur. Il précise : « la relation moi-monde n'a en elle-même rien d'intimiste⁷⁷ ». Les

⁷³ Jean-Pierre Bertrand, « Poésie », dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 [2002], p. 580.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 582-583.

⁷⁵ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁶ Jacques Brault, « Tonalités lointaines (sur l'écriture intimiste de Gabrielle Roy) », *Voix et Images*, vol. 14, no 3, printemps 1989, p. 387-398.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 390-391.

thématiques abordées par une œuvre ne suffiraient pas à la rendre intime : « l'intériorité [...] ou la profondeur [...] ne peuvent nullement à elles seules fonder l'intimisme littéraire, car les grandes images instauratrices de celui-ci appartiennent d'abord au domaine public⁷⁸ ». Ainsi, l'intimisme serait fait de ces brefs moments de côtoiement entre l'intimité du sujet et le monde extérieur. Cette description rappelle les mots de Létourneau, qui affirme que les plus récents recueils de poésie d'auteurs autochtones proposent un retour à soi par l'inscription de la vie intime dans le territoire; ces textes pourraient ainsi être considérés comme intimistes. Le troisième recueil de Gill met l'emphase sur ce côtoiement entre l'intime et l'extérieur. Son titre évoque d'ailleurs le contact entre ces deux pôles : on dit qu'on chauffe le dehors lorsque le chauffage d'une maison s'échappe par les portes ou les fenêtres et atteint l'extérieur.

À partir de cette dynamique qui fonde la tonalité intimiste, Brault remarque que certains motifs favoriseraient l'intimisme littéraire. Par exemple, la demeure, en faisant office de « seconde peau qui est aussi l'épiderme du monde⁷⁹ » pour le sujet, renforcerait son sentiment d'exister, lui offrirait une « immanence au monde et à soi-même⁸⁰ » qui briserait la solitude. Dans *Chauffer le dehors*, l'intérieur de la maison est très important. En fait, les poèmes donnent lieu à un va-et-vient entre le dehors et le dedans qui habite presque toutes les pages et rythme la peine d'amour racontée. Cette peine est vécue dans l'intérieur, « l'émeute est par en dedans⁸¹ » : le dedans du corps, mais aussi le dedans des lieux. Brault estime que les objets du monde familier

⁷⁸ *Ibid.*, p. 388.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 390.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Marie-Andrée Gill, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La Peuplade, 2019, p. 49. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *CLD*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

« constituent de grands opérateurs d'images intimistes⁸² » en donnant la mesure du temps quotidien. Or, dans *Chauffer le dehors*, ce sont justement les détails domestiques qui provoquent l'émotion :

Toutes les modifications, même minimales : un bouquet de fleurs sur la table, un nouveau livre qui traîne, un cadre qui a changé de mur. L'état des lieux, du ménage – ta maison. Chaque détail me touche, m'agrippe et dévoile le fait que je ne suis pas là depuis un bout. Ça agrandit la vérité que je sais déjà : je ne fais plus partie du décor. [...]

À présent ma marque s'efface : boucles d'oreilles près du miroir, chandail accroché derrière la porte, élastique à cheveux à terre, un de mes tupperwares dans l'armoire à tupperwares. [...] Tout ça me pince, cette douleur d'être exclue des petites choses, de pas m'inscrire dans l'ordinaire de chaque jour.

Je ne croyais pas que les objets, quand on s'y attarde de façon sensible, pouvaient rendre la matière véritable d'une émotion dont j'essaie de dévoiler les plis (CLD, p. 21-22, en italique dans le texte original).

Ces détails de l'intérieur de la maison rendent la séparation tangible dans la réalité, c'est à leur contact que les sentiments s'emballent. Lorsque l'extérieur investit les poèmes, l'émeute semble se calmer et l'écriture, respirer un instant. Gill écrit : « le dehors est la seule réponse que j'ai trouvée au-dedans » (CLD, p. 66). Cette complémentarité se traduit en un balancement incessant entre l'intérieur et l'extérieur. Selon Brault, la demeure représenterait l'espace qui protège le sujet du reste du monde tout en les mettant en contact, provoquant le sentiment unique de l'existence dans le plus grand. Dans *Chauffer le dehors*, ce contact entre le dedans et le dehors est un motif central et, plus que la demeure en elle-même, il donne à l'écriture de Gill sa tonalité intimiste.

Selon Brault, la tonalité intimiste pourrait également être issue du désir de créer une proximité entre des pôles opposés – non seulement entre l'intérieur et l'extérieur, mais, par exemple, entre l'homogène et l'hétérogène ou le petit et le grand. *Béante* et

⁸² Jacques Brault, *op. cit.*, p. 390.

Framer donnent à lire cet effort de rapprochement entre des pôles opposés par une tension particulière entre l'intime et le collectif. Les enjeux collectifs abordés dans les poèmes semblent toujours être en lien avec un événement individuel ou intime. Par exemple, sur deux pages subséquentes de *Béante*, ces deux registres se succèdent : « Nous sommes ce qui nous précède nous sommes / toujours là nous sommes⁸³ » (*B*, p. 64) est suivi de « les yeux pour te ramener / je te déchire encore / les mains brûlantes d'engelures » (*B*, p. 65). Un poème évoquant la perpétuité d'une nation à travers les générations fait place, sur la page suivante, à un texte qui semble faire référence à la douleur de la perte d'un être cher. Le collectif est ainsi constamment replacé dans un cadre intime, comme s'il n'avait d'importance que lorsqu'il peut être significatif dans un contexte individuel. Si on retrouve également, chez d'autres poètes innues, une alternance entre le collectif et l'intime, ces deux pôles sont généralement abordés en parallèle. Par exemple, Natasha Kanapé Fontaine évoque à la fois l'intime et le collectif dans ces vers : « Un lit d'automne, j'ai lié nos deux corps / nos peuples en désaccord / / entravés / dans le même plaisir⁸⁴ ». L'union des corps peut être un symbole de l'union des peuples, dans ce poème. L'intime et le collectif font ainsi partie du même événement. Par ailleurs, certains poèmes de Joséphine Bacon donnent à lire une dynamique similaire à celle exposée dans les textes de Gill, mais inversée; l'intime y ouvre constamment sur le collectif :

Mon fils,
tu es rejeté,
tu as de la peine
de ne pas savoir
qui tu es.

⁸³ Marie-Andrée Gill, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015 [2012], p. 64. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *B*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

⁸⁴ Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, p. 13.

Quand tu entres chez nous
 le *kamanitushit* raconte
 avoir rêvé de toi
 une âme voit
 un fils se tue
 une fille se perd
 aveugles
 au clair de lune
 qui les habite⁸⁵.

Dans ce poème, « mon fils » devient « un fils » et « une fille » – Bacon montre ainsi que le phénomène n'est pas qu'individuel : il est plutôt répandu dans la communauté. Dans les trois recueils de Gill, l'énonciation passe constamment du « nous » au « je », le regard de la locutrice agissant comme une loupe qui donne aux enjeux collectifs une proximité surprenante. Cette écriture, en mouvement entre des enjeux d'ampleur différente, provoque une impression d'éloignement et de rapprochement soudains pour le lecteur. Brault souligne justement que la tonalité intimiste relève d'une tension entre proximité et distance. Dans *Béante* et *Fruyer*, la distance est également établie par certains passages où la vision de la réalité semble filtrée par l'intoxication : « matins d'enfance au ventre déballé / on se gelait pour mieux voir flou / t'en souviens-tu » (*B*, p. 28). Lorsque la locutrice « voit flou », non seulement une distance s'installe entre sa réalité et ce que le lecteur peut en lire, car son regard est transformé, mais cette distance semble aussi affecter la relation que la locutrice entretient avec son propre corps : « je ne suis rien quand je me réveille avec pu de bobettes [...] / la veille m'échappe » (*F*, p. 42). Ce phénomène fait écho aux paroles de Brault, qui explique que la connivence entre la proximité et l'éloignement, cette tension qui fonde la tonalité intimiste, « investit le complexe corps-esprit, le divise, l'unifie, le redivise et le réunifie en un jeu

⁸⁵ Joséphine Bacon, *Bâtons à messages. Tshissinuatshtakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, p. 58.

incessant de possession et de dépossession de soi⁸⁶ ». Ce motif dans l'écriture de Gill contribue ainsi à rendre sa tonalité intimiste.

1.1.3 Une esthétique

La tonalité intimiste décrite par Brault partage certaines caractéristiques de l'esthétique intimiste, théorisée en détail par Madelénat. En effet, Madelénat souligne que l'intimisme est fondé sur des valeurs paradoxales, dont témoignent par exemple ses mouvements contradictoires vers l'intérieur et l'extérieur à la fois.

Tout en affirmant que l'intimisme, en tant qu'esthétique, peut prendre pour thèmes des objets appartenant à des univers différents, Madelénat suggère qu'il existe des thématiques plus intimistes. Alors que Brault concentre son propos sur l'intérieur de la demeure et les objets du quotidien, Madelénat suggère un spectre thématique. Ce spectre respecterait une logique sphérique autour du sujet-écrivain et de sa perception. Dans un ordre de proximité, plusieurs thèmes seraient particulièrement propices à l'esthétique intimiste : le moi, le quotidien ordinaire (objets, lieux, rythme des jours qui passent), la communauté familiale ou amicale, le paysage intérieur (l'intériorité rassurante où le passé est nostalgique et le futur est fait d'espoir) et la communion avec le cosmos. Cette dernière sphère montre que l'intimisme peut quitter les lieux de proximité, mais qu'il infuse alors la psyché dans ces objets plus lointains.

Les thématiques privilégiées dans les trois recueils de poésie de Gill font partie du spectre évoqué par Madelénat. L'importance du quotidien, du corps et de la mémoire intime y sont particulièrement notables. Premièrement, le quotidien est la matière première des trois recueils. Dans *Béante*, chaque section du recueil est introduite par

⁸⁶ Jacques Brault, *op. cit.*, p. 389.

une citation d'un des enfants de l'auteure : « Le temps s'est écroulé » (*B*, p. 19), « Les originaux mangent la viande des arbres » (*B*, p. 43), « C'est quand on va être morts que les extra-terrestres vont arriver » (*B*, p. 61), « Mon sandwich goûte le livre » (*B*, p. 77) et « J'ai rêvé qu'un loup passait vers la gauche / et j'ai grimpé dans le cinquième arbre. / Je voulais aider mon chien à grimper / et il m'a donné la main avec sa bouche » (*B*, p. 89). Ces phrases remplacent les épigraphes traditionnelles composées d'une citation d'une personne célèbre, rappelant que ce qui est tiré du quotidien, de la petite histoire intime, a autant d'importance que ce qui s'inscrit dans la grande histoire collective. Dans *Framer*, Gill traite le quotidien différemment. Le recueil met l'accent sur l'ordinaire, l'imparfait, même parfois le laid, qui forment le parcours d'une femme qui grandit à Mashteuiatsh :

Une chance le soir il y a l'arène et se manger / les amygdales derrière le poste de police / il y a faire danser les aurores boréales au nintendo / les barils de poulet de l'allocation du 20 / les joyeux festins de la fête à personne / il y a les fins de semaine dans le bois / et les perdrix à tordre. // Et le lac, une chance, le lac⁸⁷.

Les poèmes de *Framer* n'évoquent pas l'exceptionnel; le drame qu'on y lit émerge plutôt des détails de la vie quotidienne. *Chauffer le dehors*, en accordant tant d'importance à l'intérieur de la maison et aux objets familiers, accorde aussi une grande place à cette thématique du quotidien.

Le deuxième motif récurrent dans les trois recueils est le corps et son intériorité. Le titre de *Béante* est éloquent par rapport au traitement qu'il réserve au corps : « [...] debout les pieds entre les os / je traverse l'intérieur des chairs // c'est fou en-dedans / on est tous de la même couleur » (*B*, p. 69). *Béante* est un voyage à l'intérieur du corps,

⁸⁷ Marie-Andrée Gill, *Framer*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015, p. 25. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *F*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

qui devient le véhicule d'un discours sur l'identité. Dans *Fruyer*, le corps est également central, sujet à un désir adolescent dont il subit les conséquences :

une poffe à dix à essayer de se désamorcer la mort avec / un boiler en forme de pénis / parce que nous n'existons que pour rire de nous-mêmes / et nous chercher la nuit // allez viens je t'emmène dans ma chambre faire l'amour / pour la première fois / que je me rappellerai pu (*F*, p. 46).

Pour sa part, *Chauffer le dehors* associe le corps et ses sensations aux souvenirs : « En tout cas, on a su quoi faire de nos organes entre chaque trouée d'orage » (*CLD*, p. 41).

La mémoire intime est la troisième thématique qui habite chaque recueil. *Chauffer le dehors* relate une peine d'amour, en revenant sur les doux moments d'une relation terminée. *Béante* est parsemé de souvenirs d'un être cher disparu, à qui la locutrice s'adresse : « j'aurais voulu au moins / deux trois minutes de plus / à écouter ta boîte noire / la bouche pleine de ressuscités » (*B*, p. 31). Pour sa part, *Fruyer* est composé des souvenirs d'adolescence de l'écrivaine. Ainsi, dans chacun des trois recueils, des thématiques fondamentalement intimes habitent l'écriture de Gill.

Madelénat affirme que les écrivains intimistes n'imposent pas à leurs œuvres une stylisation exclusive, notamment parce qu'ils évoquent un large spectre thématique et qu'ils privilégient tour à tour la subjectivité et l'objectivité⁸⁸. Cependant, l'œuvre intimiste ne fonctionnerait que si le lecteur est en mesure de ressentir une proximité avec le texte. La forme ne devrait donc pas dresser un obstacle entre le texte et le lecteur. Ainsi, Madelénat insiste sur la simplicité du langage à partir duquel émerge généralement les œuvres intimistes : « La communication exige une simplicité prosaïque, un langage presque quotidien où les marques propres du "littéraire" et les

⁸⁸ Daniel Madelénat, *op. cit.*, p. 103.

artifices du “poétique” s’effacent ou se restreignent⁸⁹ ». Le langage employé par Gill transmet lui-même une quotidienneté, notamment grâce à un vocabulaire généralement familier, voire populaire. Par exemple, ses recueils contiennent de nombreux québécoisismes – « *arrête ça tu sais que j’aime pas les bibittes* » (*B*, p.70, en italique dans le texte original), « c’est quoi cette boucane // merde // j’ai brûlé ma bannique » (*B*, p.83), « avec une froc sur le dos » (*CLD*, p.31) –, quelques expressions vulgaires – « regarder / le soleil fourrer avec le lac » (*F*, p.29), « tu as pris mon cul » (*F*, p. 43) –, des anglicismes – « les sapins dansent en slow motion » (*F*, p.36), « ça va aller *love u 4-ever* » (*F*, p.43, en italique dans le texte original), « en sniffant des étoiles » (*F*, p.32), « une poffe à dix » (*F*, p.46), « un cannage qui a pas poppé » (*CLD*, p.52), « dans le ciel qu’on a dézippé à grandeur » (*CLD*, p.79) –, une antonomase – « le cutex à moitié enlevé » (*F*, p.24) –, des onomatopées – « vivants, là, pou-poum » (*B*, p.46) –, des contractions – « t’es toujours là quelque part » (*B*, p.95), « quand t’as pu d’air » (*F*, p.31) –, ainsi qu’une multitude d’expressions familières. Le vocabulaire que Gill emploie construit ainsi une proximité avec le lecteur. Par ailleurs, cette particularité de l’écriture de Gill la distingue dans le corpus des littératures autochtones de langue française, où de nombreux auteurs choisissent un registre plus soutenu.

L’humour contribuerait également à tisser un lien de proximité avec le lecteur dans les œuvres intimistes, selon Madelénat. L’humour permettrait de créer un « pacte de sympathie⁹⁰ » nécessaire à l’effet intimiste. Or, la poésie de Gill verse régulièrement dans l’autodérision, et affiche quelques calembours – « ce soir la lune est pleine / de monde à palper » (*B*, p.30) – qui participent de l’esthétique intimiste de ses textes.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 115.

1.1.4 Une expérience de lecture

Madelénat qualifie l'esthétique intimiste de « composition intentionnelle organisée en vue d'un effet sur le lecteur⁹¹ ». Brault insiste également sur l'expérience de lecture particulière que créerait la tonalité intimiste. L'intimisme serait fait d'une tension entre proximité et distance, et donc il ne surgirait que rarement, selon Brault, et dans des moments très brefs, car « pour s'approcher, il faut être loin, et pour s'éloigner, il faut être proche⁹² ». L'expérience de lecture créée par la tonalité intimiste serait basée sur cette tension, et provoquerait une immersion dans le texte :

L'intime demande qu'on l'habite longuement et même qu'on risque de s'y enfermer. Il ne se révèle qu'avec lenteur et par chuchotement, dans une espèce de pénombre laiteuse, on ne sait plus si c'est nuit claire ou bien jour de lourds nuages, on mesure mal où commence le moi, où s'achève l'autre. Et quelle voix inconnue murmure à même quelles intonations de silence ? On ne sait plus, on ne sait pas qu'on a déjà su. On rêve, on s'**étrange**, et soudain, à la faveur d'une fatigue, d'un faux mouvement de la main, on sent sous les doigts une fragile peau de papier, on retrouve le fil de sa lecture dont on ignorait qu'on l'avait entreprise⁹³.

L'écriture intimiste entrainerait ainsi une expérience sensorielle. Brault précise que la tonalité ne se distingue pas seulement par un vocabulaire suggérant le secret – les mots « murmurer » ou « confidence » par exemple –, des passages du personnel à l'impersonnel, des interruptions dans la coulée du temps verbal, une ponctuation et une versification particulières ou des artifices typographiques, bien que ces éléments puissent contribuer à rendre un texte intime. Brault s'attarde plutôt au rythme, ou à l'attente causée par la longueur des phrases. Ces stratégies stylistiques et narratives permettraient aux auteurs intimistes de communiquer une émotion intense, brièvement

⁹¹ *Ibid.*, p. 21.

⁹² Jacques Brault, *op. cit.*, p. 396.

⁹³ *Ibid.*, p. 387. En gras dans le texte original.

et sans la nommer, déployant une série d'« images impressives comme autant de moirages du sens⁹⁴ ». Brault emprunte les mots d'André Belleau lorsqu'il offre cette synthèse de l'expérience de la tonalité intimiste : « un certain non-dit du texte apparaît *sur fond d'un signifiant en sourdine, figure verbale d'un énoncé lié à une situation*⁹⁵ ». Autrement dit, la tonalité intimiste donnerait lieu à plus de suggestion que d'affirmation, les émotions y étant tacites, communiquées par des images.

Par le vocabulaire et l'humour qui les habitent, les recueils de Gill construisent un lien avec le lecteur, et l'auteure accentue cet effet de proximité en communiquant des émotions intenses grâce à des images, sans avoir à les nommer. Par exemple, dans le poème qui suit, l'adresse à la deuxième personne du singulier et l'éclatement de l'imaginaire partagent un désir de liberté qui passe par la nostalgie : « Souviens-toi les chamans anciens futurologues / le papillon sous la glace et le biscuit chinois // la mémoire du sang / les moins quarante le cœur chaud » (*B*, p. 63). D'emblée, l'adresse à « toi » convoque directement le lecteur dans ce souvenir, qui fait appel à un imaginaire enfantin et stimule ainsi la nostalgie. Ensuite, les images déployées donnent l'impression que les possibilités sont infinies car elles encouragent les paradoxes : l'importance de la mémoire (« les chamans anciens » et « la mémoire du sang ») est jumelée à une vision du futur (les chamans sont « futurologues » et « le biscuit chinois » est une pâtisserie qui contient un message prémonitoire); le « papillon sous la glace » est une inversion de la réalité (le papillon devrait être dans le ciel et non sous la surface de l'eau); finalement, « les moins quarante le cœur chaud » forme une antithèse en opposant le froid et la chaleur. L'adresse au lecteur fait en sorte que ces images, qui pourraient autrement être étourdissantes, paraissent tirées d'une mémoire partagée avec l'auteure. Le poème a donc pour résultat de communiquer au lecteur la

⁹⁴ *Ibid.*, p. 394.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 395. En italique dans le texte original.

nostalgie d'un temps où tout était possible, sans nommer clairement cette émotion. Dans *Béante*, il est particulièrement évident que Gill laisse planer le silence sur les éléments centraux qui animent ses poèmes. Alors qu'il semble être question de la perte d'un être cher, la mort n'est jamais mentionnée. La douleur est plutôt partagée grâce à des images éloquentes : « repasser l'extrait jusqu'à m'entrouvrir / quelque part là-dedans il doit rester du plâtre / il le faut il le faut absolument » (*B*, p. 34). L'urgence que communique le poème montre que l'auteure, par crainte des sentiments que stimule « l'extrait », les évite dans son écriture. Dans *Fruyer*, l'expérience de lecture que crée la tonalité intimiste de Gill est similaire à l'ivresse. Le sentiment d'enfermement qui baigne les poèmes de ce recueil est accompagné d'un désir de fuite, qui mène le sujet adolescent vers la consommation d'alcool ou de drogue : « aspirer un one-night en faisant le vide / les rivières tatouées du dedans mal ravalées / autant qu'en sniffant des étoiles / sur le comptoir du lavabo // il faut que le lac prenne /// (sortir de ces quinze kilomètres carrés) » (*F*, p. 32). En écrivant la réalité comme la verrait une adolescente intoxiquée, Gill partage cet état avec son lecteur. Finalement, *Chauffer le dehors* révèle la douleur d'une séparation grâce aux objets du quotidien. Gill y partage des émotions intenses : par ses mots, des choses pourtant inoffensives ont le pouvoir de faire ressentir au lecteur la solitude.

1.2 Enjeux soulevés par l'écriture de l'intime

1.2.1 Le regard de l'autre

L'expression de l'intimité soulève toujours l'enjeu de sa réception. La possibilité du regard de l'autre modère en partie les discours intimes et ce, depuis leurs toutes premières formes.

Michel Foucault situe les origines de l'écriture de soi dès l'Antiquité⁹⁶. Dans son article « L'écriture de soi », l'auteur s'intéresse aux origines gréco-romaines de l'écriture. Dans la Grèce antique, l'écriture aurait une fonction éthopoiétique, c'est-à-dire qu'on lui accorderait des vertus transformatrices : écrire permettrait de devenir. Foucault étudie deux formes d'écriture de soi : les *hupomnêmata* (cahiers de notes rassemblant les connaissances acquises en un ensemble cohérent, ayant pour but la constitution de soi) et la correspondance. Dans les deux cas, le fait d'écrire jouerait le rôle d'un compagnon, exposerait à un regard possible et susciterait ainsi la fierté ou la honte par rapport aux pensées : « la contrainte que la présence d'autrui exerce dans l'ordre de la conduite, l'écriture exercera dans l'ordre des mouvements intérieurs de l'âme⁹⁷ », affirme Foucault.

Pour sa part, Béatrice Didier, dans un ouvrage dédié au journal intime⁹⁸, affirme constater l'apparition des premières formes de journaux (chroniques et carnets) seulement au début du XV^e siècle en France, tout en rappelant qu'il est impossible d'affirmer avec certitude la date de leur naissance, les journaux étant souvent détruits par leurs auteurs. Didier situe tout de même l'origine du discours sur soi dans la pratique religieuse et l'exercice de l'examen de conscience. Françoise Simonet-Tenant, dans un article sur les prémices de la culture de l'intime en France⁹⁹, avance également que la pratique religieuse de la confession aurait contribué à l'essor du discours sur soi. L'apparition du confessionnal, en particulier, donne à la confession un caractère

⁹⁶ Michel Foucault, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994, p. 415-430.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 416.

⁹⁸ Béatrice Didier, *Le journal intime*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 [1976], 193 p.

⁹⁹ Françoise Simonet-Tenant, « À la recherche des prémices d'une culture de l'intime », dans Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant, *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 39-63.

confidentiel nouveau, ce qui aurait pour effet de stimuler la curiosité et même un certain voyeurisme.

L'enquête lexicographique de Véronique Montémont¹⁰⁰ montre que le terme « intime » n'apparaît qu'au XVII^e siècle dans les dictionnaires et les œuvres de la littérature française. Au XVII^e siècle, l'unique usage du terme résiderait dans la locution « ami intime »; le terme désigne alors une réalité extérieure à soi-même. Au XVIII^e siècle, la définition du lexème s'augmenterait d'une dimension psychologique, le mot étant souvent associé à l'âme ou aux pensées.

Le XVIII^e siècle est également le moment de l'émergence de l'intimisme comme esthétique, selon Madelénat. La littérature de l'époque témoigne d'un nouveau besoin de confession, alors que l'incitation à l'aveu se laïcise : les romans de la littérature libertine, *Les confessions* de Jean-Jacques Rousseau¹⁰¹, et les premiers journaux intimes – ceux du marquis de Sade et de Rétif de la Bretonne, par exemple – font état de ces nouvelles préoccupations. La correspondance de cette époque montre également une transition, car elle donne lieu aux premières représentations singulières et personnelles de soi, selon Simonet-Tenant : le destinataire y serait réduit au rôle de faire-valoir, la lettre devenant le « vecteur d'une construction de soi-même¹⁰² ». Le regard de l'autre prendrait alors la place centrale qu'il occupe encore aujourd'hui dans la notion d'intimité : la conscience d'une intériorité du sujet apparaîtrait dans un contexte d'extériorisation, soit la correspondance. De plus, l'intimité se dote alors d'un certain droit au secret, lorsqu'en 1790, le roi Louis XVI annonce que la correspondance

¹⁰⁰ Véronique Montémont, « Dans la jungle de l'intime : enquête lexicographique et lexicométrique (1606-2008) », dans Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant, *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 15-38.

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2012 [1782-1789], 2 vol.

¹⁰² Françoise Simonet-Tenant, *op. cit.*, p. 59.

est inviolable¹⁰³. Le XVIII^e siècle fixe ainsi les paramètres du paradoxe qui entoure l'intime : au moment où l'intimité devient liée à l'intériorité et où sont mis en place des moyens pour la protéger, les objets littéraires procéderaient à son exhibition.

Ce paradoxe persiste dans les siècles suivants, particulièrement en littérature. En effet, le XIX^e siècle est l'époque d'une utilisation massive du journal intime, qui se mettrait alors, selon Simonet-Tenant, à emprunter les caractéristiques de la correspondance : alors qu'il était neutre et factuel au siècle dernier, il prendrait au début du XIX^e siècle une dimension autoréflexive et donnerait lieu à des destinataires fantasmés, comme si l'intime nécessitait la présence de l'autre.

Au XX^e siècle, selon Montémont, l'intime devient l'espace d'une extériorisation limitée et sélective de l'intériorité; il désigne le petit périmètre autour de soi considéré comme relevant de soi-même. À ce moment, la notion accède à l'apogée de son paradoxe, car l'écriture intime commencerait à se doter d'une valeur : la mise à nu de l'écriture, synonyme de spontanéité et de sincérité de l'émotion, devient un trait recherché. On se mettrait donc *à faire de l'intime* en écriture. Il ne s'agirait pas toujours d'un dépouillement des artifices pour l'atteinte d'un noyau; l'authenticité serait parfois fabriquée :

Pour le Davau-Cohen (1972), la vie intime est « personnelle et familiale, dans le PRIVÉ ». L'introduction de ce terme est à proprement parler redondante, et même doublement si l'on se réfère à l'étymologie d'intime ; mais le fait qu'il devienne nécessaire de qualifier l'adjectif en ce sens prouve que la frontière de l'intime est en train de se déplacer. L'espace de ce dernier s'élargit, et le rempart qui la protège – que le XX^e siècle rendra bien poreux... – ne réside plus tant dans l'intériorité

¹⁰³ *Ibid.*, p. 48.

que dans la capacité à soustraire celle-ci à certains regards, tout en l'exposant volontiers à d'autres¹⁰⁴.

Ce contexte donne lieu à la grande popularité du journal intime, qui devient alors un genre littéraire. Le terme « intime » peut également être accolé au titre d'une œuvre pour annoncer l'aspect sentimental d'un récit, sans que l'ouvrage soit nécessairement un écrit autobiographique cadencé. La définition de l'adjectif « intime » s'augmenterait aussi au XX^e siècle d'un axe organique (activité sexuelle, organes génitaux, hygiène), l'intimité étant souvent conjuguée avec le motif du corps. Ainsi, le XX^e siècle repousse les frontières de l'intime et accentue la nécessité de son exhibition.

Dans un ouvrage dédié à l'étude de l'intimité et dirigé par Lila Ibrahim-Lamrous et Séveryne Muller¹⁰⁵, Nicoletta Dolce avance que le caractère antinomique des différents axes de la notion d'intimité engendrerait une confusion sémantique. Alors que l'interprétation la plus fréquente des œuvres dites intimistes demeurerait ancrée dans l'idée du repli sur soi et sur l'individualité, la présence de l'autre serait pourtant intrinsèque à cette esthétique. Afin de comprendre ce qu'est l'intimité, Dolce en décortique le lexème et en souligne la dualité :

[...] deux sèmes coexistent dans son noyau; leur présence semble traverser l'ample spectre de la production intimiste contemporaine. Le premier sème renvoie à l'approfondissement, à la retraite vers les sources de l'individualité, à la verticalité de la quête intérieure. Le second se réfère à l'horizontalité, à l'ouverture sur l'autre, qui se distingue de l'autre endogène, de l'autre-dans-le-même, instance multiple imprégnée de l'altérité qui habite tout sujet¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Véronique Montémont, *op.cit.*, p. 20-21.

¹⁰⁵ Lila Ibrahim-Lamrous et Séveryne Muller (dir.), *L'Intimité*, Clermont-Ferrand (France), Presses universitaires Blaise Pascal, Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 2005, 379 p.

¹⁰⁶ Nicoletta Dolce, *op. cit.*, p. 94.

Ainsi, jusqu'à aujourd'hui, l'intimité serait ce qui se trouve exactement à la frontière entre l'introspection et l'ouverture à l'autre. Bien que l'intériorité du sujet soit indispensable à la notion, l'intimité semble exister conditionnellement à la possibilité de sa propre exhibition, et ce, depuis ses débuts. Qu'on pense à la correspondance, aux espaces de confiance, à l'expression de sentiments ou à la sexualité, il s'agit dans chaque cas du partage d'une part de l'intériorité du sujet.

Si la notion d'intimité n'existe qu'en fonction de la possibilité du regard d'autrui, l'écriture de l'intime implique donc directement le lecteur. Dans le contexte des littératures autochtones, cet aspect a une importance particulière. En effet, si le lecteur n'est pas autochtone, le rapport entre celui-ci et l'auteur peut se doter d'une teinte politique. Or, la poésie de Gill représente exactement ce cas de figure : elle est ilnue, écrit des textes en français, et affirme que la majorité de ses lecteurs et lectrices ne sont pas innus, selon les retours qu'elle reçoit de leur part (il s'agirait de Québécois allochtones¹⁰⁷).

1.2.2 Une réponse à la postmodernité

Montémont croit que le paradoxe de l'intimité est accentué aujourd'hui par sa popularité comme thématique : ayant trait à ce qui est intérieur et même secret, l'intimité est aujourd'hui survalorisée dans la sphère publique. Selon l'auteure, depuis le début du XXI^e siècle, le caractère intime assure une publicité en promettant le dévoilement d'une dimension cachée. Il s'agirait d'un symptôme de l'obsession contemporaine pour la conquête de l'intériorité, en marche depuis la fin du XVIII^e siècle¹⁰⁸. Ibrahim-Lamrous et Muller conçoivent également l'intimité comme une

¹⁰⁷ Daniel Chartier, « Entrevue avec Marie-Andrée Gill », librairie Le Port de tête, Montréal, 4 février 2019.

¹⁰⁸ Véronique Montémont, *op. cit.*, p. 37.

rencontre éprouvante entre soi et l'autre, faite notamment du partage des pensées, d'une proximité émotionnelle, de la révélation de soi et de l'ouverture à l'autre, « comme si l'intimité participait à un processus d'ascension à l'autre et à soi¹⁰⁹ ». Ainsi, bien qu'elle favorise le repli sur soi, l'intimité ne serait pas vécue dans la solitude, surtout dans le contexte contemporain où son expression est populaire, médiatisée et valorisée. Le concept d'extimité est même apparu pour définir le désir de montrer des aspects intimes de soi-même, et permet de nommer cette volonté de dévoilement de soi¹¹⁰. L'existence de l'extimité depuis environ un siècle témoigne de l'importance du regard de l'autre dans les arts de l'intime contemporains.

Dolce avance que le mouvement de l'intimisme aurait repris en popularité dans les arts et la littérature vers la fin des années 1970. Plusieurs exemples témoignent de cette tendance : Sophie Calle – lors de l'exposition *Rachel, Monique*¹¹¹, elle chuchote publiquement l'intégralité des journaux intimes légués par sa mère –, Mona Hatoum – son installation *Mobile Home*¹¹² montre des objets domestiques du quotidien qui rappellent les souvenirs de famille –, ou, en littérature, Annie Ernaux – elle raconte dans *Mémoire de fille*¹¹³ sa première expérience sexuelle. Dans le domaine québécois, nous pouvons mentionner le travail d'Anne Hébert – dans le recueil *Poèmes pour la main gauche*¹¹⁴, qui s'adonne à des réflexions sur la vulnérabilité et la mort –, de Carole David – qui offre un portrait de la vie quotidienne au foyer dans le recueil *La Maison*

¹⁰⁹ Lila Ibrahim-Lamrous et Séverine Muller, *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁰ Ce terme a été proposé par Jacques Lacan dans son séminaire XVI (2006 [1969]), puis repris par Serge Tisseron dans *L'intimité surexposée* (éditions Ramsay, 2001).

¹¹¹ Sophie Calle, *Rachel, Monique* [installation], Festival d'Avignon, 8 au 28 juillet 2012.

¹¹² Mona Hatoum, *Mobile Home* [installation], Alexander and Bonin, New York, 2005.

¹¹³ Annie Ernaux, *Mémoire de fille*, Paris, Folio, 2018, 165 p.

¹¹⁴ Anne Hébert, *Poèmes pour la main gauche*, Montréal, Boréal, 1997, 61 p.

*d'Ophélie*¹¹⁵ – ou encore de Dany Laferrière – parmi ses nombreux romans autobiographiques, *Pays sans chapeau*¹¹⁶ explore le lien entre l'individu et le lieu, sous la forme d'un journal personnel. Marie-Andrée Gill affirme être inspirée, entre autres, par le travail d'Annie Ernaux¹¹⁷, et ses recueils en partagent l'intimisme.

Cette omniprésence de l'intimité dans les arts pourrait être expliquée par la perte de légitimité des métarécits qui caractérise la postmodernité. Dans *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, le philosophe Jean-François Lyotard théorise ce qu'il appelle la décomposition des grands récits : les progrès des sciences auraient brisé la légitimité des métarécits de la modernité (les explications universelles de l'histoire humaine, son expérience et ses connaissances)¹¹⁸. Lyotard avance que depuis la Seconde Guerre mondiale, les sociétés postindustrielles assisteraient à la disparition d'un sujet universel associé à ces métarécits, ce qui provoquerait le besoin de s'identifier à des récits à plus petite échelle : « les “identifications” à des grands noms, à des héros de l'histoire présente, se font plus difficiles. [...] Chacun est renvoyé à soi. Et chacun sait que ce soi est peu¹¹⁹». Le postmodernisme ne permettrait pas l'universalité, car les identités y seraient diverses et leur nombre, multiplié. Cet état du savoir aurait donné lieu à des œuvres qui accordent beaucoup de place à l'individualité. Les artistes se tourneraient vers des récits personnels, intimes, plus susceptibles d'être représentatifs que les grands récits, qui entraîneraient une trop grande simplification.

¹¹⁵ Carole David, *La maison d'Ophélie*, Montréal, Les Herbes rouges, 1998, 49 p.

¹¹⁶ Dany Laferrière, *Pays sans chapeau*, Outremont, Lanctôt, 1996, 221 p.

¹¹⁷ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

¹¹⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1994 [1979], 109 p.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

Ainsi, ils seraient plus à même de saisir les particularités de l'expérience humaine sans prétendre à l'homogénéité.

Dans les formes poétiques pratiquées par Gill, l'attention est portée sur des réalités modestes et immédiatement accessibles : le quotidien, le corps et la mémoire intime. La condition postmoderne peut expliquer en partie ce repli sur soi observé dans l'écriture de Gill, ainsi que dans les textes d'autres auteurs des Premières Nations, comme le montre Létourneau. Toutefois, le contexte social dans lequel évoluent ces auteurs est différent de celui qu'évoque Lyotard dans *La condition postmoderne* : non seulement il s'agit d'une époque différente, mais ces auteurs proviennent également de nations colonisées, et possèdent donc un héritage culturel et identitaire transformé par l'histoire coloniale. Nous supposons que cet héritage pourrait, chez certains auteurs, motiver un recentrement sur l'individualité, qu'il soit causé par une incertitude de l'identité collective ou simplement par un désir de se définir autrement qu'avec l'histoire coloniale.

1.2.3 Aspect politique du récit personnel contemporain

L'importance de l'intime dans les arts représente généralement une réponse à un contexte social, culturel ou politique. Dolce avance même que, puisque les objets communs du quotidien sont connus et contrôlables, ils représenteraient l'unique espace de pouvoir du sujet. Ainsi, les mettre de l'avant soulignerait une impuissance à d'autres niveaux. L'auteure estime que le double parcours des œuvres intimes, qui amènerait le sujet « d'un côté à s'ouvrir vers une dimension et des préoccupations mondiales, et de l'autre, à plonger dans une micro histoire alimentée par la mémoire et la quotidienneté¹²⁰ », permettrait le côtoiement de la petite et de la grande Histoire par la

¹²⁰ Nicoletta Dolce, *op. cit.*, p. 93.

rencontre du sujet avec l'autre exogène. Selon Dolce, cette rencontre est nécessaire à l'intimisme d'une œuvre, car l'intime aurait besoin du plus grand – de l'extérieur – non seulement pour exister mais pour atteindre sa pleine valeur. La rencontre avec l'autre confronterait le sujet à son impuissance, sa petitesse s'opposant alors à la grandeur du monde. L'intime serait la révolte du sujet, qui affirmerait sa présence au monde grâce au quotidien, à la banalité, au présent¹²¹.

Selon Madelénat, le rapport entre microcosme et macrocosme dans l'esthétique intimiste est métonymique : le microcosme intimiste serait le symbole du macrocosme. L'être intimiste, en ayant conscience de faire partie d'un tout, baignerait d'une signification personnelle les influx reçus de l'extérieur. Dans un ouvrage rassemblant des études sur la poésie québécoise contemporaine, Denise Brassard remarque également cette relation entre le sujet et le monde¹²². Depuis les années 1980, les poètes québécois s'exprimeraient d'avantage au « je », délaissant le « nous » pour une écriture plus intime. Brassard attribue cette transformation de la littérature nationale aux enjeux sociaux qui caractérisent cette époque au Québec. Les années 1980 auraient donné lieu à une fragmentation des anciennes communautés d'intérêts qui fait écho à la condition postmoderne décrite par Lyotard. Dans les années 1950 et 1960, il s'agissait de contribuer à l'affranchissement des contraintes idéologiques, politiques et religieuses, ainsi qu'à l'affirmation nationale. Dans les années 1970, l'intérêt était porté sur les avant-gardes : certaines d'entre elles prolongeaient le sujet collectif des décennies précédentes, alors que le formalisme tentait d'évacuer tout sujet. La décennie 1980, pour sa part, serait celle du développement d'une société d'individus de plus en plus isolés. Ce recentrement sur un sujet singulier dans la poésie ne serait pourtant pas dénué

¹²¹ *Ibid.*, p. 97.

¹²² Denise Brassard, « Présentation », dans Denise Brassard et Evelyne Gagnon (dir.), *Aux frontières de l'intime : le sujet lyrique dans la poésie québécoise actuelle*, Montréal, Figura, Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, coll. « Figura », vol. 17, 2007, p. 7-12.

d'une certaine portée politique. Grâce à son ton intimiste, le poète prendrait l'autre à partie, le faisant pénétrer dans son univers personnel. Le sujet de cette poésie, sujet lyrique, « ni n'incarne une intériorité uniquement préoccupée d'elle-même ni ne se pose en observateur distant. Il est au contraire partie prenante du monde qu'il constitue en le donnant à lire¹²³ », explique Brassard. L'hypothèse de Brassard rappelle les paroles de Brault, qui affirme que la tonalité intimiste serait fondée sur les brefs moments de côtoiement entre l'intérieur et l'extérieur, et qu'elle provoquerait une expérience de lecture particulièrement immersive en impliquant le lecteur.

Cette vision de la poésie intimiste incite à croire que cette esthétique serait à même de transmettre en langage un élément central de la culture innue. Létourneau souligne que pour les Innus, la notion de territoire ne désigne pas une réalité extérieure à l'individu, mais plutôt la conscience de faire partie intégrante d'un écosystème¹²⁴. L'écriture intimiste appuierait ainsi l'affirmation culturelle de Gill, lui permettant d'actualiser et de partager une vision du monde ancrée dans la culture innue, en plus de la magnifier en lui donnant une valeur littéraire.

Selon Perin Emel Yavuz, dans un article de l'ouvrage *L'intime et le politique dans la littérature et les arts contemporains*, la portée politique des récits personnels résiderait dans leur capacité à créer des liens sociaux, nécessaires dans les moments de désorientation historique au cœur desquels ils surgissent¹²⁵. L'auteure s'intéresse aux mythologies individuelles, des œuvres qui suivent le mouvement moderniste de la fin de la décennie 1960, qui viseraient « une réappropriation collective du réel au moyen

¹²³ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁴ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 153.

¹²⁵ Perin Emel Yavuz, « La mythologie individuelle, une fabrique du monde », dans Florence Baillet et Arnaud Regnauld (dir.), *L'intime et le politique dans la littérature et les arts contemporains*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2011, p. 90-100.

d'une narrativisation du quotidien¹²⁶ ». Yavuz estime qu'une pensée politique émergerait des mythologies individuelles, bien qu'elles mettent de l'avant l'intime et le quotidien :

La valeur politique des mythologies individuelles se fonde sur le fait qu'elles parlent, qu'elles s'adressent aux spectateurs sur la base d'un matériau commun puisé dans la vie intime, relativisant le caractère sacré et immanent de l'œuvre d'art au profit d'un réinvestissement de sa fonction sociale¹²⁷.

Les récits personnels, puisqu'ils puisent dans le quotidien de l'artiste, seraient faits d'éléments communs à la majorité des lecteurs. Ainsi, ils permettraient de tisser des liens entre l'artiste et son auditoire, mais également entre chaque auditeur. L'expérience personnelle deviendrait collective à travers les récits, et l'art s'en trouverait désacralisé, replacé dans la société.

La réapparition des récits personnels dans les arts survient, selon Yavuz, dans un moment de désorientation historique – que nous pourrions lier à la postmodernité – qui rendrait nécessaire la redéfinition de la fonction de l'art. Or, ce processus, selon Yavuz, redonnerait au récit sa fonction sociale première de transmission de l'expérience. L'auteure emprunte cette idée au rôle attribué au conteur par Walter Benjamin¹²⁸, dont elle résume ainsi la pensée :

Le conteur est donc celui qui s'adresse à un public (on raconte toujours quelque chose à quelqu'un), celui qui instaure un lien entre les gens, celui qui transmet une mémoire et maintient ainsi une continuité historique au sein d'un groupe. [...]

¹²⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 94.

¹²⁸ Walter Benjamin, « Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », traduit par Pierre Rusch, *Oeuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 [1936], p. 114-151.

Le conteur est donc un acteur de cohésion sociale qui joue un rôle politique au sein du groupe¹²⁹.

Dans le contexte des cultures autochtones, cette fonction primaire du récit se retrouve dans la tradition orale, où le conte remplit un rôle de transmission de la mémoire collective et ainsi, de connexion entre les individus. Or, Joséphine Bacon estime que sa poésie représente un prolongement de la tradition orale : « Aujourd’hui, je continue la tradition orale¹³⁰ ». En effet, l’auteure affirme qu’elle tente, dans ses recueils, de transmettre ce que les aînés lui ont donné. Dans une entrevue avec Blanca Schorcht¹³¹, Richard Wagamese considère également la littérature comme un prolongement de la tradition orale, car elle remplirait un même objectif, soit le partage d’expériences par le récit. Wagamese estime qu’en racontant une histoire, il transporte son auditoire vers de nouvelles réalités : « stories are not just entertainment. They’re something more. [...] It’s a teaching device. It’s a spiritual mechanism to allow people to see beyond their restrictive borders [...]»¹³². En contexte autochtone, l’auteur, qui offre à son lecteur les expériences passées et présentes d’autres individus, devient donc un acteur de cohésion sociale, au même titre que le conteur de Benjamin.

1.3 Conclusions

L’écriture de l’intime est un objet littéraire difficile à cerner, aux contours vaporeux. Elle se distingue à la fois par des thématiques – quotidien, intérieur, corps –

¹²⁹ Perin Emel Yavuz, *op. cit.*, p. 97.

¹³⁰ Joséphine Bacon citée dans Dominic Tardif, « La lumière de Joséphine Bacon », *Le Devoir*, 8 septembre 2018. Récupéré le 18 décembre 2019 de <https://www.ledevoir.com/lire/536184/grand-angle-la-lumiere-de-josephine-bacon>

¹³¹ Blanca Schorcht, « Story Words. An Interview with Richard Wagamese », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 20, no 3, automne 2008, p. 74-91.

¹³² Richard Wagamese cité dans Blanca Schorcht, *op. cit.*, p. 78.

et une tonalité qui créent une expérience de lecture particulière. Cette parole provenant de l'introspection favorise un partage avec autrui. Dans la littérature du XXI^e siècle, l'intime abonde, particulièrement en poésie, et les trois recueils de Marie-Andrée Gill reflètent cette tendance. Ce recentrement sur l'individu peut être lié à la décomposition des grands récits qui caractérise la postmodernité, selon Jean-François Lyotard, et qui provoque un intérêt pour les petites réalités. Ce phénomène d'individualisation des récits a un effet paradoxal, c'est-à-dire qu'il crée des liens sociaux.

Nous avons tenté de survoler quelques enjeux politiques soulevés par l'intimisme littéraire. Toutefois, il convient de se questionner sur l'impact possible de l'écriture de l'intime dans le contexte des littératures autochtones de langue française. Selon Florence Baillet, qui a dirigé un ouvrage sur les liens entre l'intime et le politique, le potentiel politique de l'écriture de l'intime reposerait sur l'exposition d'une intimité qui peut entrer en tension avec la société : « elle pourrait alors être considérée comme un lieu de (re)conquête de l'intime et de sa potentialité politique, sous le signe du dissensus¹³³ ». L'intimité acquerrait donc un pouvoir politique lorsqu'elle montre une identité qui s'articule en marge des idées dominantes. Montémont estime également que la notion acquiert un potentiel de résistance lorsqu'elle représente une opposition au discours populaire :

Dans un paysage saturé par les impératifs catégoriques de discours constamment injonctifs (comment manger, aimer, consommer, croire...), l'intime continue à former un espace de résistance, de conviction ou de trouble, de rêve ou d'abandon, de ferveur et de solitude : un endroit, finalement, où être soi¹³⁴.

¹³³ Florence Baillet, « Introduction » dans Florence Baillet et Arnaud Regnauld (dir.), *L'intime et le politique dans la littérature et les arts contemporains*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2011, p. 10.

¹³⁴ Véronique Montémont, *op. cit.*, p. 38.

Dans le prochain chapitre, nous analyserons ce potentiel politique de l'écriture de l'intime dans le contexte des littératures autochtones, où elle peut contribuer à la lutte aux représentations dominantes.

CHAPITRE II

LA RÉSISTANCE PAR L'INTIMISME

Le potentiel de résistance de la littérature a été exploré par de nombreux auteurs. Dans *Qu'est-ce que la littérature?*, où Jean-Paul Sartre définit la notion d'engagement en littérature¹³⁵, l'auteur affirme que toute œuvre littéraire est engagée – que l'écrivain en soit conscient ou non. Ainsi, Sartre partage une vision manichéenne de l'engagement : les œuvres résisteraient ou collaboreraient. Pour sa part, Theodor W. Adorno, dans sa *Théorie esthétique*, accorde une place importante au rôle de la forme des œuvres d'art dans leur capacité à critiquer l'ordre social établi et les idéologies¹³⁶. Le philosophe défend un art « radical », qui ne devrait pas être soumis aux lois, aux valeurs collectives ou aux lois du marché, et qui devrait plutôt faire preuve de résistance devant ces puissances aliénantes. Walter Benjamin, héritier comme Adorno de la théorie critique de l'École de Francfort, s'est également interrogé sur la fonction critique de la littérature, étudiant notamment la poésie de Baudelaire¹³⁷. Pour sa part, George Bataille a pensé le potentiel de résistance de la littérature dans son essai *La part maudite*, où il montre comment la littérature, par sa dépense de temps et d'énergie, s'opposerait à la logique du monde, qui favoriserait l'utile et le productif¹³⁸.

¹³⁵ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, 374 p.

¹³⁶ Theodor Wiesengrund Adorno, *Théorie esthétique [Ästhetische Theorie]*, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 2004 [1970], 514 p.

¹³⁷ Walter Benjamin, *Baudelaire*, édition établie par Giorgio Agamben, Barbara Chitussi et Clemens-Carl Härle, Paris, La fabrique, 2013, 1029 p.

¹³⁸ George Bataille, *La Part maudite, précédé de La Notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967, 232 p.

Ces auteurs ont pensé le potentiel de résistance de la littérature dans le contexte européen entourant la Seconde Guerre mondiale. Toutefois, la notion de résistance en littérature a aussi été étudiée dans d'autres contextes. Par exemple, les théoriciens des études postcoloniales analysent les phénomènes de résistance à l'œuvre dans les littératures provenant d'anciennes colonies anglaises – notamment, Gayatri Chakravorty Spivak¹³⁹ et Homi Bhabha¹⁴⁰, qui ont développé leurs théories postcoloniales en prenant pour principal objet la littérature indienne.

Plusieurs théoriciens des littératures autochtones ont également recours à la notion de résistance dans leurs réflexions. Dans son article « Retourner chez soi grâce aux histoires », Neal McLeod avance l'idée que la littérature pourrait permettre une forme de résistance face à l'exil géographique et idéologique que les Cris ont été forcés de vivre¹⁴¹. La littérature est pour lui l'outil de résistance par excellence, car elle permettrait de trouver un ancrage dans le monde et ainsi, un lieu pour soi. Il emprunte le vocable « mots-flèches » à Gerald Vizenor pour expliquer que les récits peuvent être une forme de résistance face à l'anéantissement de la mémoire collective des Premières Nations. Pour Vizenor, ce concept décrit la capacité de la littérature à attaquer les récits du pouvoir colonial¹⁴². Dans ce chapitre, nous analyserons le potentiel de résistance de l'écriture de l'intime dans les recueils de Marie-Andrée Gill.

¹³⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler? [Can the Subaltern Speak?]*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988], 109 p.

¹⁴⁰ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, 285 p.

¹⁴¹ Neal McLeod, « Retourner chez soi grâce aux histoires [Coming Home Through Stories] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2001], p. 100.

¹⁴² Gerald Vizenor, *Wordarrows : Indians and White in the New Fur Trade*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, 164 p.

2.1 Théories sur la résistance

2.1.1 La résistance selon Emma LaRocque

Afin de définir le concept de résistance, nous ferons principalement appel au travail d'Emma LaRocque, car son ouvrage *When the Other Is Me* constitue une étude complète sur les textes d'auteurs des Premières Nations au Canada de 1850 à 1990. Afin de montrer en quoi consiste la résistance dans le contexte des Premières Nations, LaRocque conçoit les relations entre les Autochtones d'Amérique du Nord et les Blancs selon le schème colonisé-colonisateur (tel que conceptualisé par Albert Memmi¹⁴³), tout en insistant sur l'importance de ne pas réduire les identités à ces rôles.

Selon LaRocque, les objets culturels partagent toujours une perspective singulière sur les faits historiques. Ainsi, en influençant le discours social sur l'histoire, ils créeraient une vérité communément admise, ce qui contribuerait à placer le pouvoir entre les mains de certains groupes sociaux¹⁴⁴. Autrement dit, les mots auraient un effet réel sur les sociétés, notamment en influençant les politiques : « it has been pointed out by sociologists who study the nature of prejudice that, often, programs [...] of ethnic destruction begin with verbal and written campaigns of hate¹⁴⁵ ». Selon l'auteure, la haine transmise par les textes d'auteurs euro-canadiens depuis 1850 représenterait plus que le résultat de l'ignorance historique. Le vocabulaire précis qui y est utilisé servirait un objectif clair, soit le succès de la colonisation : « standard archival and historical sources indulged in a lexical orgy, defaming Natives at every turn. To say the least, deprecating terms indicate political intentions, not to mention bias, slander, and just

¹⁴³ Albert Memmi, *op. cit.*

¹⁴⁴ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 11-12.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

plain hatred¹⁴⁶ ». Dans des textes historiques, LaRocque retrace le vocabulaire qui alimente cette « orgie lexicale » et remarque qu'une opposition binaire serait à la base de tout un ensemble d'images dénigrantes pour les Premières Nations : les écrivains blancs nord-américains auraient fait valoir leur mérite et leur supériorité en mettant en évidence ce qu'ils percevaient comme des démérites chez les membres des Premières Nations. Cette opposition binaire prendrait racine dans la figure du sauvage, à laquelle se confronte l'« homme civilisé » :

In any context, civilization means being more « human », and savagery less than « human ». Dickason, in *The Myth of the Savage*, notes that the French used the verb *humaniser* when referring to evangelizing Indians. « There was never any doubt », she asserts, « as to the meaning of *humaniser*: it signified the transformation of savages into Europeans »¹⁴⁷.

Dans ce couple conceptuel, l'évangélisation, la civilisation et l'humanité représentent le Blanc colonisateur, alors que l'« Indien » est défini par la sauvagerie, qui le rapproche davantage de la bête que de l'humain :

the « Indian » as an invention serving colonial purposes is perhaps one of the most distorted and dehumanized figures in White North American history, literature, and popular culture. [...] Writers have countered this portrayal with a number of techniques, including humanizing the « Indian » by exhibiting Native faces and feelings, re-establishing the viability of Native cultures, and even reversing charges of savagery¹⁴⁸.

Ainsi, selon LaRocque, en déshumanisant les membres des Premières Nations, cette image aurait contribué aux tentatives d'anéantissement des Premiers Peuples par des politiques coloniales.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹⁴⁷ Olive Dickason citée dans Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 4.

En effet, François-Marc Gagnon montre que les remarques de Champlain et de ses contemporains soulignent les caractéristiques qui opposent les Autochtones et les Européens, et que ces différences auraient mené les Français à considérer les Premières Nations comme des peuples sans culture, sans civilisation et sans religion – ce qui aurait prouvé, pour les explorateurs, que ces peuples étaient moins humains¹⁴⁹. Par exemple, puisque les Autochtones n'ont généralement pas de barbe, ou peu, ils seraient des gens de peu d'esprit – une barbe soignée étant vue comme un signe de virilité et de sagesse pour les Européens de cette époque, qui tirent cette conception de l'Antiquité. De plus, puisqu'ils peignent leur visage et leur corps, et affichent fréquemment leur nudité, les Autochtones n'auraient pas de religion – à cette époque, l'usage des cosmétiques est condamné, car il est considéré comme s'opposant à l'image donnée par Dieu aux hommes, et la pudeur est vue comme un respect du commandement divin. Gagnon explique que la notion de culture, comme elle est envisagée aujourd'hui dans les sciences sociales (l'ensemble des manières d'être, de penser, d'agir et de communiquer dans un groupe donné), est alors inexistante pour les explorateurs : la seule culture, pour ces derniers, est la culture chrétienne européenne. Ainsi, les façons de faire, l'art et les croyances des Autochtones auraient été automatiquement invalidés, car ils ne correspondaient pas à la tradition chrétienne. Selon Gagnon, le regard que Champlain pose sur les Premiers Peuples aurait été biaisé par des valeurs reconnues tacitement et rarement affirmées comme telles. Ces valeurs, basées sur une confusion fondamentale entre la condition humaine et son expression culturelle chrétienne et européenne, auraient fait en sorte que de simples différences culturelles deviendront une justification pour « humaniser » les Autochtones, grâce à l'assimilation et l'évangélisation.

¹⁴⁹ François-Marc Gagnon, *op. cit.*, p. 73.

Puisque le stéréotype du sauvage et les valeurs négatives qui lui sont associées auraient joué un rôle principal dans l'oppression coloniale, LaRocque estime que la déconstruction de cette image est au cœur de la résistance littéraire : « dealing with the fallout from Native-negative material is one of the defining characteristics, if not the core, of Native resistance response¹⁵⁰ ». L'auteure ne limite pas les littératures des Premières Nations à des discours de résistance, pas plus qu'elle n'insinue que la résistance ne se trouve qu'en littérature : les membres des Premières Nations auraient résisté au racisme ainsi qu'aux politiques coloniales bien avant de maîtriser l'alphabet européen. Cependant, la littérature aurait un rôle particulier dans cette résistance, car elle correspondrait à l'arme du colonisateur. Puisque l'oppression aurait débuté par la construction d'une identité négative dans la littérature pour justifier la colonisation et l'asservissement des peuples autochtones, les personnes qui en ont été victimes y résisteraient par le même moyen :

The ways in which Native peoples have been overrun have led to the ways in which they have responded. [...] Since Native peoples in Canada have been attacked through text and policy (and the two go hand in hand), they have used the written word to address their dislocation as well as their marginalization¹⁵¹.

La littérature serait également un outil de choix dans un objectif de résistance, grâce à son pouvoir de stimulation des émotions : « For all its potential abuses, literature may still offer the best avenue through which we can convey Native humanity¹⁵² ». Pour l'auteure, qui a enseigné la résistance à des personnes autochtones et allochtones, il est clair que les textes littéraires ont un pouvoir de résistance face au colonialisme.

¹⁵⁰ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵² *Ibid.*, p. 147.

Ils exercent cette résistance en déconstruisant une logique coloniale basée sur la déshumanisation : « a simple assertion of one's (Native) humanity is a form of resistance, given the magnitude of dehumanization over a span of 500 years¹⁵³ ». En somme, les auteurs s'opposent à la déshumanisation en mettant de l'avant l'humanité des sujets, notamment en soulignant l'unicité de leur identité : « I turned to facts of biography and cultural information, and used humour, among other things, to highlight our (Native) humanity and challenge the Canadian historical record and its gamut of culturally produced stereotypes¹⁵⁴ ». Les rêves personnels, les surnoms et les traits de caractère, entre autres, permettraient de s'opposer au stéréotype en réhumanisant l'image des membres des Premières Nations.

De plus, puisque le mythe de l'authenticité persiste à maintenir les identités autochtones dans un imaginaire associé au passé, présenter des éléments identitaires ancrés dans le présent consisterait en un discours de résistance à l'époque contemporaine, selon LaRocque. L'enjeu serait de reconstruire les identités : « I do not mean refabrication or myth-making; I mean, among other things, throwing off the weight of antiquity, and, by doing so, offering new possibilities for reconstruction¹⁵⁵ ». Cette reconstruction serait l'occasion de montrer que l'identité des membres des Premières Nations ne dépend pas exclusivement de l'histoire coloniale. Ainsi, bien que la résistance ait un ton défensif lors de ses débuts, selon LaRocque¹⁵⁶, plusieurs textes contemporains résistent sans en avoir l'air, dans des tonalités qui leur appartiennent,

¹⁵³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 76.

dès lors qu'ils ne reconduisent pas les représentations réductrices qui dominent la culture populaire.

2.1.2 La résistance chez les femmes des Premières Nations

Dans *I Am Woman*, Lee Maracle analyse les impacts de la colonisation sur les femmes des Premières Nations et étudie les liens entre son héritage culturel Stó:lō et le féminisme¹⁵⁷. Elle estime que les effets des stéréotypes sur les femmes des Premières Nations, qui sont issus de la colonisation, auraient nié la féminité de ces femmes : le stéréotype de la « *squaw* », en réduisant ces femmes à une fonction sexuelle, et celui de la « princesse indienne », en représentant uniquement leur beauté et leur relation avec la nature, auraient eu un effet dévastateur sur leur capacité à vivre des relations amoureuses complexes. Le stéréotype de la « *squaw* », selon Maracle, serait une des causes de la sexualité malsaine qui afflige plusieurs de ces femmes :

In our society it is loving women that is prohibited. Sexuality is promoted as the end-all and be-all of womanhood, yet perversely it is often a form of voluntary rape: self-deprecation and the transformation of women into vessels of biological release for men. Our bodies become vessels for male gratification, not the means by which we experience our own sexual wonderment¹⁵⁸.

Le stéréotype de la princesse, pour sa part, est également réducteur, bien qu'il se traduise par des images qui semblent de prime abord plus positives. Comme l'affirme Hilary Weaver :

As long as Indigenous women are seen as one-dimensional stereotypes rather than living, breathing, human beings with varied qualities, the objectification that

¹⁵⁷ Lee Maracle, *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Richmond, Press Gang, 1996 [1988], 142 p.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

perpetuates violence and sexual assault will continue. Challenging and eradicating stereotypes is a prerequisite to ending violence against Native women¹⁵⁹.

Autrement dit, il ne suffirait pas de s'attaquer aux images les plus offensantes, car toutes les représentations qui réduisent la diversité des identités féminines autochtones à un stéréotype pourraient contribuer à la violence envers ces femmes.

À l'inverse de la « *squaw* », le stéréotype de la princesse déssexualise complètement l'identité des femmes des Premières Nations. Or, selon Kateri Akiwenzie-Damm, qui a publié en 2003 le recueil *Without Reservation : Indigenous Erotica*¹⁶⁰ :

Eroticism is uniquely human. To deny it in any culture or individual denies a basic aspect of the individual or group's humanity. [...] The silencing of our erotic expression says [the expression of our sexuality] is unacceptable, that we must remain unseen and ignored, that we must accept the dehumanizing impacts of being oppressed and colonized¹⁶¹.

Nier l'érotisme – comme le fait le stéréotype de la princesse – serait donc une arme puissante servant le colonialisme. De plus, la déssexualisation des identités peut être considérée comme une invalidation des cultures traditionnelles, selon Akiwenzie-Damm. L'auteure souligne en effet la grande ouverture dont la majorité des cultures traditionnelles des Premières Nations font preuve face à la sexualité, qui serait abordée avec humour. Pourtant, il ne se trouve pratiquement pas de récits érotiques écrits par

¹⁵⁹ Hilary Weaver citée dans Kim Anderson, *op. cit.*, p. 78.

¹⁶⁰ Kateri Akiwenzie-Damm (dir.), *Without Reservation : Indigenous Erotica*, Cape Croker Reserve (Ontario, Canada), Kegedonce Press, 2003, 213 p.

¹⁶¹ Kateri Akiwenzie-Damm, « Erotica, Indigenous Style », dans Armand Garnet Ruffo, *(Ad)ressing Our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton (BC), Theytus Books Ltd, 2001, p. 147.

des auteurs des Premières Nations¹⁶² : « [how] strange [...] that this aspect of our creative cultural and personal expression should be so absent¹⁶³ ». Pour sa part, Maracle estime qu'investir le corps est une réappropriation de la féminité : « mobility, muscular movement, physical prowess are equal to the sensuous pleasure of being alive¹⁶⁴ ». L'attention portée aux plaisirs sensoriels chez les femmes des Premières Nations dans la littérature serait donc une forme de résistance contre le stéréotype désincarné de la princesse.

Pour Maracle, il est clair que la colonisation, en construisant une identité négative pour les femmes des Premières Nations, a changé le regard que les hommes portent sur elles. L'auteure affirme que la colonisation aurait détruit toute possibilité d'amour pour ces femmes :

It is common practice for white and non-white boys to acquire their first taste of sex at our expense. It is not required that anyone love us – we are by definition incapable of womanly love. It is aggressive sex that we get – passionate body language but no spiritual affection¹⁶⁵.

D'une part, les sentiments et le respect qu'une relation amoureuse implique leur seraient refusés; d'autre part, il serait admis qu'elles consentent à toute relation sexuelle. Maracle montre que le problème ne concerne pas seulement les relations entre hommes allochtones et femmes des Premières Nations, mais qu'il affecterait même les relations entre les membres des Premières Nations :

¹⁶² Dans le corpus des littératures autochtones au Québec, le roman *L'amant du lac*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau, est la seule œuvre étant catégorisée comme un roman érotique.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶⁴ Lee Maracle, *I Am Woman*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 61.

Colonization for Native women signifies the absence of beauty, the negation of our sexuality. We are the females of the species: « Native », undesirable, non-sensuous beings that never go away. Our wombs bear fruit but are not sweet. For us intercourse is not marked by white, middle-class, patriarchal dominant-submissive tenderness. It is more a physical release from the pressure and pain of colonialism – mutual rape. Sex becomes one more of the horrors of enslavement, driving us to celibacy. The greater the intellectual paralysis, the more sex is required and the more celibacy is desired¹⁶⁶.

Le texte de Maracle rend explicite l'impact social que peuvent avoir les représentations culturelles : les stéréotypes créés par la colonisation influenceraient les compétences relationnelles des femmes des Premières Nations. Ces images auraient un effet négatif sur leur identité en transformant la vision que ces femmes ont d'elles-mêmes; comme Jonathan Lamy Beaupré le souligne, le problème réside dans le « caractère insidieux des stéréotypes, qu'il est possible de reconnaître, de dénoncer, mais dont il est plus difficile de se détacher complètement¹⁶⁷ ». Résister aux stéréotypes ne serait donc pas une tâche aisée, car, comme le dit Maracle, ces représentations auraient façonné en partie l'identité des femmes des Premières Nations, allant jusqu'à transformer leurs relations intimes, avec d'autres personnes comme avec leur propre corps.

Puisque les stéréotypes sur les femmes des Premières Nations sont en partie liés à la dimension sexuelle de leur identité, les représentations de la sexualité pourraient être des lieux propices à la déconstruction de ces images. Selon Sarah Henzi, l'absence de représentation positive de la sexualité entre des membres des Premières Nations contribue à la pérennité de ces stéréotypes :

For it is the lack of erotica and of stories that portray positive, affirming relationships between Indigenous peoples in both the arts or mass media that has

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁶⁷ Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

sustained a certain stereotype and, therefore, created an absence of true role models in the eyes of the younger generation¹⁶⁸.

Le recueil d'Akiwenzie-Damm pallie en partie ce manque : il est composé de récits érotiques originaux écrits par des auteurs des Premières Nations. L'objectif de ce projet était d'abord de briser les stéréotypes en lien avec la sexualité – des hommes représentés uniquement comme violents et abuseurs, ou nobles et sauvages, et des femmes représentées comme des prostituées ou des êtres sans sexualité. En montrant des personnages qui tirent plaisir de leur corps en vivant des relations complexes et diversifiées, les récits du recueil s'opposent à ces images réductrices. Cet ouvrage semble ainsi être une preuve que les représentations de l'érotisme et de l'intime peuvent constituer une stratégie de résistance.

2.1.3 L'intimisme de Marie-Andrée Gill contre les stéréotypes sur les femmes

Dans la poésie de Gill, le corps est central, particulièrement dans sa forme féminine. Ce motif fait de l'enjeu de l'identité féminine une question latente. Grâce à l'expression de l'intimité, plus particulièrement celle du désir et du plaisir, les recueils de Gill déconstruisent les stéréotypes sur les femmes des Premières Nations.

En faisant des femmes des objets sexuels, le stéréotype de la « *squaw* » ne représente pas leur propre plaisir, ni la nécessité de leur consentement. Dans ses recueils, Gill se place plutôt comme le sujet du désir; ses poèmes qui traitent de plaisir physique sont généralement formulés comme une demande – « avoir lu tes omoplates à l'envers / la télé allumée la bouche cousue / je me suis perdue dans tes paramètres / montre-moi / encore une fois encore / comment on fait un feu » (*B*, p. 92). Dans ce poème, l'image des omoplates vues à l'envers – impliquant que l'autre est penché vers

¹⁶⁸ Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 89.

son ventre – portent à interpréter le feu comme une métaphore de l'activité sexuelle, qui est demandée par la locutrice. Dans *Framer*, bien que le thème de la sexualité ne soit pas toujours abordé positivement, c'est généralement la locutrice qui est l'initiatrice des relations :

une poffe à dix à essayer de se désamorcer la mort avec / un boiler en forme de pénis / parce que nous n'existons que pour rire de nous-mêmes / et nous chercher la nuit // allez viens je t'emmène dans ma chambre faire l'amour / pour la première fois / que je me rappellerai pu (*F*, p. 46).

Elle communique son désir et le prend en charge. Gill aborde aussi la question de la masturbation, qui s'oppose aux représentations faisant du corps féminin un objet sexuel à la disposition des hommes : « *Je me touche, je lis, un écureuil essaie de me grimper dessus* ». (*CLD*, p. 65, en italique dans le texte). Dans ce passage, la locutrice commence à guérir de la rupture en renouant avec son propre corps. En plus de normaliser la sexualité, l'écriture d'un acte sexuel visant le plaisir pour soi-même constitue la réponse ultime au stéréotype de la « *squaw* », puisqu'elle abolit la nécessité de la présence d'un homme.

Dans *Chauffer le dehors*, de nombreux passages communiquent un désir incontrôlable. Si « L'émeute est par en dedans » (*CLD*, p. 49), c'est que ce désir ne trouve pas satisfaction, il reste fantasmé : « *Je veux désapprendre l'odeur de tes cheveux et, avec la même force, je dis encore encore je veux être sur le matelas en arrière du char à réveillonner dans tes mains* » (*CLD*, p. 45, en italique dans le texte). La locutrice est torturée par l'absence de l'autre. Cette caractéristique de son désir est importante : il n'est pas désincarné ou strictement charnel, il est dirigé vers une autre personne. Rétablir un lien entre la sexualité et les relations humaines s'oppose au stéréotype de la « *squaw* », qui ne se définit que par la sexualité en évacuant la question des sentiments humains.

L'énonciation du désir entraîne également une sexualisation du corps qui s'oppose au stéréotype de la princesse : « et mon clitoris comme une ronde / toute seule dans sa mesure » (*CLD*, p. 63). Plus encore, dans la poésie de Gill, l'érotisme s'étend au-delà du corps; même le territoire est sexualisé. Lorsqu'elle écrit « Les sapins dansent en slow motion et la terre / d'orgasme vibre / de mes doigts ramenant la braise » (*F*, p. 36) ou encore « ce soir la lune est pleine / de monde à palper » (*B*, p. 30), Gill donne à lire le plaisir sensoriel que procure la cohésion avec le territoire :

des fois le ciel met ses leggings en étoiles
et crache sa chaleur de sperme
dans la grande bouche du lac

c'est toujours là que le coloriage
du gaz mixé palpite en deux temps
sur les organes intérieurs
de nos soutes d'hiver (*F*, p. 51)

Cet érotisme qui relie le corps de la locutrice à l'environnement semble être une façon de concilier deux parts fondamentales de son identité : la proximité avec le territoire – « Nous autres en un mot : / territoire » (*F*, p. 7) – et la capacité de jouir de son propre corps. Autrement dit, le lien avec le territoire – une caractéristique culturelle des Premières Nations qui est parfois tournée au ridicule par des représentations stéréotypées – est aussi important pour une femme ilnue que le droit d'éprouver du plaisir sexuel. En affirmant qu'elle se lève « de bonne heure pour regarder / le soleil fourrer avec le lac » (*F*, p. 29), Gill montre l'importance égale des différentes parts qui fondent son identité.

2.1.4 Le potentiel de résistance de la poésie

Le genre poétique, qui est particulièrement propice à l'expression de l'individualité, comporte également un pouvoir critique. Jean-Pierre Bertrand explique le pouvoir de subversion particulier de la poésie :

De fait, d'Aristote et Horace à Breton et Ponge, même s'il lui est arrivé de mettre sa structure formelle au service de la *doxa*, la poésie offre au langage littéraire une forme de résistance dans ses rapports au social et à l'histoire. Alors que le roman ou le théâtre imposent une transparence variable dans leurs relations à la *mimèsis*, elle oppose une opacité tantôt langagière tantôt imaginaire dans nos visions du monde dont elle déjoue les codes en transgressant l'institution fondamentale des rapports sociaux, à savoir le langage. Lieu d'invention plutôt que d'expression du monde, elle affirme ainsi sa puissance critique et ses pouvoirs de subversion historique, lors même qu'elle ne se dit pas explicitement telle dans ses contenus¹⁶⁹.

Ainsi, puisqu'elle transgresse le langage, la poésie permettrait d'exprimer des perspectives s'opposant radicalement aux opinions populaires. D'ailleurs, grâce à cette fonction, la poésie offre une grande liberté créatrice. Selon Warren Cariou, auteur métis et professeur de littératures autochtones à l'Université du Manitoba, la poésie est un mode d'expression qui a la capacité de transcender les frontières, parce qu'elle permet de rassembler des mondes opposés dans la réalité. Cette particularité en ferait un outil pour les Premiers Peuples. Selon Cariou, un poète autochtone devrait être libre d'adopter ce genre littéraire sans que sa pratique soit considérée comme le résultat d'une assimilation culturelle, car la poésie permettrait justement de renverser le paradigme :

Alors que pour la plupart la poésie est sans aucun doute un genre littéraire marginalisé dans le monde occidental d'aujourd'hui, je crois qu'elle conserve cette vertu qui peut secouer la mentalité clivante qui règne sur notre société de classes, toujours et encore colonisée. Elle peut fragiliser ces frontières qui maintiennent les peuples autochtones dans les marges de la culture contemporaine

¹⁶⁹ Jean-Pierre Bertrand, « Poésie », *op. cit.*, p. 582.

de l'Amérique du Nord; et elle peut le faire en mettant côte à côte des réalités différentes : par la juxtaposition de la perception courante reçue de la réalité coloniale à celle qui est enracinée dans l'expérience autochtone¹⁷⁰.

Autrement dit, la poésie aurait le pouvoir de révéler des réalités autrement invisibles, entre autres en stimulant les sens. Pour Cariou, la poésie révélera la présence et la force des peuples autochtones ignorés par l'idéologie coloniale : ce genre littéraire aurait donc un potentiel de résistance particulier.

2.2 Marie-Andrée Gill et la résistance

2.2.1 La biographie et l'humour

Gill conçoit sa pratique comme une résistance : elle explique qu'elle cherche à comprendre « comment l'entreprise littéraire autobiographique est considérée comme un acte de résistance, dans la narration d'une expérience particulière qui peut tendre à l'expérience collective¹⁷¹ ». Qui plus est, elle dit vouloir surprendre, défaire les codes, aller où on ne l'attend pas¹⁷². Cette attitude explique ce que Létourneau appelle son « petit côté baveux [qui donnerait] beaucoup de force à ses textes, comme si la jeune femme ne devait rien à personne, n'avait aucune image à préserver, aucune susceptibilité à ménager¹⁷³ ». Pour LaRocque, toute œuvre qui humanise l'identité des

¹⁷⁰ Warren Cariou, « À l'extrême marge : la poétique autochtone en tant que résurgence du lieu [Edgework : Indigenous Poetics as Re-Placement] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2014], p. 232.

¹⁷¹ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 167.

membres des Premières Nations fait preuve de résistance. À cette fin, elle suggère que les auteurs mettent de l'avant des éléments biographiques.

Dans *Béante*, Gill partage de nombreux souvenirs intimes, des anecdotes d'adolescence à la perte d'un être cher : « matins d'enfance au ventre déballé / on se gelait pour mieux voir flou / t'en souviens-tu » (*B*, p. 28) et « j'aurais voulu au moins / deux trois minutes de plus / à écouter ta boîte noire / la bouche pleine de ressuscités » (*B*, p. 31). De plus, chaque section du recueil est introduite par des citations des paroles des enfants de l'auteure, ce qui ancre l'ouvrage dans la réalité quotidienne. Les recueils *Framer* et *Chauffer le dehors* sont également autobiographiques. Dans son deuxième recueil, l'auteure évoque notamment son adolescence, d'un « premier french sur le rempart » (*F*, p. 14) à cette anecdote, moins humoristique :

moi aussi j'ai hâte que tu sortes de ta famille d'accueil même si l'autre fois je disais non et tu as pris mon cul je t'aime pareil faut juste plus en parler pis ça va aller *love u 4-ever* c'est écrit dans mon agenda c'est écrit sur les bancs le ciment les arbres (*F*, p. 43).

Dans *Chauffer le dehors*, Gill a intégré des passages en prose en italique : « *je passe devant sa rue ou je le vois parké à la quincaillerie et imagine toutes les façons de me glisser dans son cou, en sachant très bien que ça va nulle part* » (*CLD*, p. 39, en italique dans le texte). Ces passages en prose sont disposés dans le recueil de façon à créer un rythme qui rappelle le journal intime. Cet aspect diaristique contribue au caractère autobiographique du recueil.

Le recours aux éléments biographiques n'est pas la seule stratégie pour humaniser l'image des membres des Premières Nations. LaRocque et Kim Anderson affirment que la démonstration de traits de personnalité uniques serait utile dans la lutte contre la déshumanisation. Par exemple, selon Anderson, l'humour serait un acte de résistance en soi, car il permettrait de vivre plus longtemps et de vaincre les sentiments négatifs.

De plus, rire à profusion serait un trait de caractère valorisé par de nombreuses cultures des Premières Nations :

One of Corbiere's tool of resistance and recovery is humour. She learned this lesson from her mother, too, who said, « That's what brings you out of depression, is laughter, nothing else. No pills will do it... The more you laugh, the longer your life will be. If you cry all the time, you shorten up your life, thereby depriving your children of yourself ». [...] there is always laughter in Indian groups and organizations. « Native women are always laughing, it seems to me », she concludes (and I think many of us would concur)¹⁷⁴.

Ainsi, Anderson voit l'humour comme une façon de renouer avec sa culture tout en résistant. Selon Létourneau, « le rire et l'autodérision se font rares¹⁷⁵ » dans le contexte actuel des littératures des Premières Nations francophones, et Gill serait une des rares auteures qui écrit avec humour.

Dans ses œuvres, Gill fait preuve d'humour grâce à une ironie qui allège les thématiques difficiles. Par exemple, dans ce poème de *Béante* sous forme de formulaire, Gill désamorce le caractère sérieux de l'expression « le chant des tambours » en l'opposant à l'onomatopée simpliste représentant un cœur qui bat (« pou-poum ») :

A. ce qu'il nous reste sous perfusion
dans la mémoire des hommes :

1. le chant des tambours
2. les temps superposés
3. les rivières électriques

B. ce que nous sommes
dans la concrétude des jours :

¹⁷⁴ Lila Tabobondung citée dans Kim Anderson, *op. cit.*, p. 130.

¹⁷⁵ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 166.

1. l'esprit sublimé
2. les livres d'histoire
3. vivants, là, pou-poum. (B, p. 46)

L'auteure rappelle, grâce à ce terme anti-académique (« pou-poum »), qu'aucune théorie ne peut résumer sa vie : elle est vivante, non pas en tant qu'objet à étudier, mais en tant qu'humaine. Dans le vers « vivants, là, pou-poum », Gill exprime également son opposition aux lectures ethnologiques des œuvres autochtones, qui, en s'intéressant d'abord à l'origine culturelle des auteurs, éludent les aspects individuels et contemporains de leur écriture.

L'onomatopée « pou-poum » renvoie également à l'imaginaire de l'enfance, qui occupe une place importante dans ce premier recueil de l'auteure. Cet imaginaire favorise un retour constant à des considérations pragmatiques et à des réalités actuelles. Par exemple, dans ce poème, l'émotion stimulée par les enjeux sérieux est rapidement désamorcée :

il fait bon rester
métaux lourds
et descendances
dans la peau

ça sent la tempête
ou bien c'est tous ces hyperactifs

le ventre comme la terre
en sculptant la vie avec du propane
je crée les guerriers les prophètes

(ou simplement / d'autres hommes araignées) (B, p. 82)

Avec les « métaux lourds dans la peau » – ce passage semble faire référence à l’empoisonnement au mercure dans plusieurs communautés autochtones¹⁷⁶ –, les « descendances » – ce terme renvoie à l’idée de lignée familiale, il peut donc être question à la fois des générations passées et de celles à venir – et le « ventre comme la terre » – la comparaison établit un lien entre le corps et le territoire, et, dans ce contexte, fait référence à la maternité –, Gill aborde des enjeux généralement considérés comme sérieux : les violences coloniales, la mémoire collective et la communauté, la maternité et le territoire. Toutefois, dans le même poème, elle compare une tempête à l’hyperactivité de ses enfants, et oppose l’image noble des guerriers et des prophètes à l’homme araignée (ou *Spider-Man*), un personnage tiré de la culture populaire. Ainsi, l’auteure donne la même importance aux sujets « sérieux » qu’à des considérations aussi pragmatiques que l’hyperactivité des enfants et les jeux de rôles auxquels ils s’adonnent à l’époque contemporaine, en fonction des objets culturels qu’ils connaissent (ce qui lui permet, au passage, de faire un pied-de-nez au stéréotype du guerrier sauvage en le rapprochant d’un personnage de la culture populaire). Gill, en plus de puiser dans son répertoire biographique, établit des liens entre des questions d’actualité sérieuses et des éléments tirés de son quotidien vécu avec des enfants, ce qui crée un ton léger et humoristique.

Dans *Chauffer le dehors*, l’auteure recourt au même procédé. La déprime causée par la peine d’amour est ponctuée de références à la vie quotidienne, qui continue

¹⁷⁶ Selon l’Institut national de santé publique du Québec : « [...] il est bien documenté que certains aliments traditionnels [pour les Premières Nations et les Inuits] contiennent des quantités non négligeables de contaminants tels le cadmium, le plomb, le mercure, les BPC et les pesticides. Ces contaminants sont souvent le résultat de modifications apportées aux écosystèmes dont les aliments sont extraits par l’activité humaine (par exemple : barrages hydroélectriques, déforestation, changements climatiques ou contamination des sols industriels ou agricoles) » (Institut national de santé publique du Québec, *L’alimentation des Premières Nations et des Inuits au Québec*, Gouvernement du Québec, 2015, 65 p. Récupéré de https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2054_alimentation_premieres_nations_inuits.pdf).

malgré tout : « *Je pleure dans ma vaisselle, je pleure à la réunion de parents, je pleure dans mes biscuits de Ricardo à marde* » (CLD, p. 55, en italique dans le texte), écrit l’auteure. En ne se prenant pas trop au sérieux, Gill évite un discours portant uniquement sur le colonialisme, qui réduirait son identité à sa dimension politique. En plus des pointes d’humour basées sur des références au quotidien – « parce que nous n’existons que pour rire de nous-mêmes » (F, p. 46), rappelle l’auteure –, Frayer compte plusieurs passages qui associent le rire à une force de résistance : « Cette impression d’avoir trop ri : / notre pouvoir » (F, p. 34). Le rire y représente également une réponse aux politiques coloniales : « “Nous avons un plan pour vous”, disent-ils. / Et nous rions. En plaçant les fantômes restés collés / sur la tempête de nos corps / nous rions » (F, p. 19). Cette grande présence de l’humour et du rire dans les recueils de Gill contribue à la « dépense de plaisir » que Paul Kawczak constate dans son œuvre¹⁷⁷. Ce plaisir constitue une résistance au colonialisme, car il est la preuve de la présence vivante des membres des Premières Nations et de leur culture.

En reprenant les principes développés par Lucy A. Ganje¹⁷⁸, Lamy explique que lorsque des membres des Premières Nations sont représentés dans les médias, en costume traditionnel par exemple, ils ne sont généralement pas identifiés. Ils ne seraient pas des personnes, mais plutôt des « Indiens » qui représentent un rôle social¹⁷⁹. Les stéréotypes convoqués par ces images formeraient une identité tellement générique qu’on en oublierait de nommer les personnes représentées. Cet anonymat des images dans les médias est un exemple de la déshumanisation qui affecte les Autochtones. L’écriture de l’intime de Gill, grâce aux éléments biographiques et à l’humour qu’elle

¹⁷⁷ Paul Kawczak, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷⁸ Lucy A. Ganje, « Native American Stereotypes », dans Paul Martin Lester et Susan Dente Ross (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Westport (Connecticut), Praeger, 1996, p. 41-46.

¹⁷⁹ Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

partage, s'oppose vivement à cet anonymat : la personnalité de l'auteure transparait dans ses textes. Ainsi, ses recueils sont une forme de résistance face aux images déshumanisantes.

2.2.2 L'intimité moderne contre le mythe de l'authenticité

Selon LaRocque, la résistance devrait prendre pour objet prioritaire la déshumanisation, notamment grâce à la déconstruction des images stéréotypées. Or, une grande part des stéréotypes sur les membres des Premières Nations converge vers le mythe de l'authenticité. Anderson souligne l'impact dévastateur de ce mythe sur la construction identitaire :

We have internalized the belief that we are « less » Native because we can't measure up to some kind of quintessential « Native experience » whereby we grow up on a land, speak our language, and are well versed from an early age in Native ways. In our neediness, we, too, are susceptible to what Emma LaRocque has called « the craze for authentic Indian ». [...] « Tradition » and « ceremony » can thus be damaging if we use it in a static or fundamentalist way to interrogate how « Native » we are. [...] For many of us, part of being Native is feeling like we aren't¹⁸⁰!

Selon Lamy, le phénomène est particulièrement visible dans les dernières années, car la modernité, avec les télécommunications mobiles, les écrans tactiles et les réseaux sociaux virtuels, s'insère dans le quotidien des membres des Premières Nations et creuse l'écart « entre ce qui fonderait l'authenticité culturelle des Autochtones et ce qui peuple leur quotidien, leurs façons de communiquer, de travailler et de vivre en société¹⁸¹ ». L'identité que suggère le mythe de l'authenticité ne permet pas d'être à la fois originaire des Premiers Peuples et moderne.

¹⁸⁰ Kim Anderson, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸¹ Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

En réponse à ce problème, Daniel Chartier exprime le besoin de poser la question de la modernité en termes de culture, de société, de savoir, de pouvoir et de patrimoine pour les peuples autochtones. L'auteur affirme le droit, pour les membres de ces peuples, de définir leur modernité en fonction de paramètres qui leur conviennent. La modernité telle qu'elle est envisagée actuellement dans la culture dominante, principalement basée sur l'urbanité, confine les identités autochtones dans le regret du passé. Il s'agirait donc, pour les Premiers Peuples, de :

[...] concevoir une modernité hybride inclusive de la renaissance des modes de vie traditionnels, en fusion avec les éléments du tout récent passé colonial et correspondant à un besoin contemporain d'identification, d'adaptabilité et de développement culturel et social¹⁸².

Bien que la poésie ne puisse pas, à elle seule, créer de nouveaux modes de fonctionnement contemporains, elle a le pouvoir de rassembler des perspectives opposées dans la réalité, comme l'explique Cariou, et d'ainsi résister aux idéologies dominantes tirées de la réalité coloniale. Les textes de Gill procèdent à cette juxtaposition de perspectives en partageant un état hybride de la modernité. De nombreux vers donnent à des éléments de la tradition un caractère moderne : c'est le cas des « tipis de béton » (*B*, p. 51) par exemple, ou encore des « femmes [qui] brodent [le] futur sur des mocassins qu'elles vendent aux touristes » (*F*, p. 28). L'auteure affirme « je suis tous mes ancêtres en aléatoire » (*B*, p. 93), ce qui montre l'importance du passé et de la tradition; toutefois, adolescente bien de son temps, elle affirme aussi dessiner « la migration du gibier / et les courbes de la Bourse à la craie » (*F*, p. 18). Dans sa poésie, elle montre que la technologie fait partie de son quotidien. Dans ce passage de *Frayer*, l'image tirée de l'univers des jeux vidéo exprime un état d'urgence :

¹⁸² Daniel Chartier, « Définir des modernités hybrides. Entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtones », *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, no 1, 2005, p. 16.

« [...] Je suis dans le niveau sous l'eau d'un jeu vidéo au moment où la petite musique de quand t'as pu d'air commence » (*F*, p. 31). Dans *Chauffer le dehors*, une référence à Youtube surgit dans une situation qui rappelle la chasse, et dresse ainsi un portrait réaliste de l'ennui et de l'attente chez une femme moderne en peine d'amour :

Au fond de ma cache, à guetter si un nouveau message apparaît, je me perds dans l'infini de la machine : un gars se pète le coccyx en sautant dans une piscine gelée, un chat tombe dans une toilette, une petite fille frappe un homme entre les jambes au lieu de frapper sa piñata (CLD, p. 55, en italique dans le texte original).

Ces images placent l'identité de l'auteure au cœur de la modernité, sans en évacuer des éléments de la tradition culturelle ilnue. De plus, les influences que Gill revendique sont mixtes, allant de Gaston Miron à Annie Ernaux. Or, le droit à la modernité inclut celui de choisir ses influences, dans et hors sa culture première de référence.

Au-delà des images, l'écriture intimiste de Gill représente à elle seule une inscription dans la modernité. En effet, la postmodernité a donné lieu à un écroulement des grands récits universels au profit des récits individuels. Depuis, l'intérêt pour l'intimité dans les œuvres n'a fait qu'augmenter : Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant soulignent qu'en 15 ans, en France, de 1994 à 2009, trois collectifs universitaires étudiant la notion de l'intimité se sont succédé¹⁸³. L'intimité est un enjeu moderne. De plus, le quotidien, une thématique privilégiée dans les œuvres intimistes, est particulièrement à même de témoigner d'un mode de vie contemporain. Dans sa poésie, Gill affirme d'ailleurs que le présent est pour elle un outil¹⁸⁴, ce qui se détecte aisément à la lecture de ses textes : « j'ai dans le ventre un ski-doo la nuit sur l'asphalte

¹⁸³ Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant, « Préambule », dans *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸⁴ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

/ avec toutes les étincelles que ça peut faire » (*F*, p. 53). Le *ski-doo* et l'asphalte, des objets très contemporains, ont autant leur place dans la poésie de l'auteure que « le chant des tambours » (*B*, p. 46). Elle estime que la création de nouveaux objets culturels qui puisent dans l'époque actuelle permettra de se débarrasser des limites du regard anthropologique sur les œuvres d'auteurs autochtones¹⁸⁵. L'affirmation de la modernité peut ainsi opposer une résistance au mythe de l'authenticité.

2.2.3 L'hybridité culturelle contre le mythe de l'authenticité

Le mythe de l'authenticité s'est construit, entre autres, à partir de l'idée de la différence culturelle, qui aurait mené à une vision simpliste des identités autochtones en défendant l'existence de caractéristiques essentialistes plutôt que d'encourager une réelle réflexion sur les traits culturels, selon LaRocque¹⁸⁶. Or, cet argument de la différence est utilisé dans un contexte colonial, qui a longtemps donné lieu à des politiques d'assimilation pour les membres des Premières Nations et à des tentatives d'anéantissement de leur culture. Autrement dit, cet argument, tout en ayant justifié les politiques d'assimilation et d'acculturation à travers l'histoire coloniale, est encore aujourd'hui utilisé pour justifier le regard anthropologique posé sur les œuvres autochtones, comme si les communautés autochtones et leurs membres n'avaient pas été transformés par cinq cents ans de coexistence et d'évolution historique. Akiwenzie-Damm démontre bien ce paradoxe en expliquant ce que signifie, pour elle, être une femme des Premières Nations à l'époque contemporaine :

Part of what it means now is that we remember the past and carry it with us. It means that because of our ancestry and our connections to the land we are distinct peoples within our societies, but that 500 years of contact have not left us unaffected. We are affected by the world around us, albeit some more than others,

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 87-88.

and we are less and less likely to conform to the definitions of a non-Native imagination. What it means is that the reality is that we have not faded into the earth like snow before the summer sun of « progress » nor have we stagnated in some sort of retrograde time capsule. We have survived and will continue to survive because of, and in spite of, the changes¹⁸⁷.

Dans ce passage, elle souligne une réalité niée par le mythe de l'authenticité, mais pourtant évidente : les Premières Nations ont été affectées par l'histoire de la colonisation. Il y a donc fort à parier que leurs cultures partagent aujourd'hui quelques similitudes avec la culture dominante, et non seulement des différences. De plus, en exigeant que l'identité soit exclusivement basée sur des traditions culturelles qui proviennent d'avant la colonisation, le mythe de l'authenticité invalide les identités métissées qui, par définition, sont construites à partir d'une diversité de codes culturels. L'expression culturelle de l'hybridité est donc, elle aussi, un mode de résistance.

Les œuvres de Gill offrent une résistance au mythe de l'authenticité, car elles partagent un pluriculturalisme évident. Dans *Béante*, l'auteure d'héritage métissé se présente comme une « une plasticine manquée / qu'on écrase d'une main sans démêler les couleurs » (*B*, p. 85). Cette image représente la façon dont l'identité est abordée dans les trois recueils. Les références culturelles s'y mêlent, jusque dans les anecdotes du quotidien : « c'est quoi cette boucane // merde // j'ai brulé ma bannique » (*B*, p. 83), écrit Gill, rassemblant en ces quelques mots des éléments de la culture québécoise et de la culture ilnue – la locution « boucane » et le juron « merde » sont typiquement québécois, alors que la « bannique » est un pain traditionnel pour plusieurs Premières Nations. Cette hybridité est également présente dans *Framer*, dans lequel Gill évoque son adolescence par les matins où elle se « réveille avec pu de bobettes » (*F*, p. 42), le « cutex à moitié enlevé des mémoires [et le] pelage du béton sur nos peaux de

¹⁸⁷ Kateri Akiwenzie-Damm, « Says Who : Colonialism, Identity, and Defining Indigenous Literature », *op. cit.*, p. 16.

farouche » (*F*, p. 24), en associant des objets qui font partie de l'adolescence de n'importe quelle jeune fille (les bobettes, le cutex, le béton) à des thématiques récurrentes dans les littératures autochtones (la mémoire, les fourrures, la faroucherie). Dans *Chauffer le dehors*, Gill traverse une peine d'amour, et elle trouve un certain réconfort dans sa relation avec le territoire – « en tout cas / la forêt me dévorera encore / avec son coloriage qui a tes yeux / / C'est au moins ça » (*CLD*, p. 29) –, mais également dans des objets de la culture populaire – « Toutes les tounes de Céline / que je chante dans mon char / apaisent mes rages de sucre / de toi » (*CLD*, p. 62). Les influences littéraires de l'auteure ne sont probablement pas étrangères à ce mélange de références culturelles : elle affirme être inspirée par le travail d'auteurs autochtones, notamment Joséphine Bacon, et allochtones, comme Annie Ernaux et Gaston Miron¹⁸⁸. L'exergue de *Fruyer* est d'ailleurs une citation de l'écrivain québécois Paul-Marie Lapointe : « Nos morts ne s'envolent pas sinon en nous-mêmes comme les enfants que nous avons et qui fraient leur chemin dans l'intérieur » (*F*, p. 5).

Le mélange de références culturelles dans les œuvres de Gill en fait des lieux d'hybridité culturelle. Le concept de l'hybridité culturelle a été théorisé par Homi Bhabha : dans le monde postcolonial, l'hybridité serait un tiers-espace où les rapports de pouvoir coloniaux peuvent être transformés, déjoués. Bhabha utilise une analogie pour représenter le tiers-espace : si les identités culturelles étaient chaque étage d'un bâtiment, l'escalier – un lieu qui relie deux polarités hiérarchisées – serait le tiers-espace. Pour Bhabha, le tiers-espace permet donc l'expression d'une identité culturelle hybride, déhiérarchisée¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

¹⁸⁹ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 4.

Selon Sherry Simon, qui s'intéresse à la notion d'hybridité culturelle de Bhabha dans le contexte du quartier du Mile-End à Montréal¹⁹⁰, « l'hybridité se situe, dans le roman, le cinéma, le théâtre, dans la rencontre inhabituelle des signes culturels, dans la juxtaposition de répertoires habituellement tenus séparés¹⁹¹ ». Comme nous l'avons vu, les trois recueils de Gill offrent une multitude de rencontres de ce type. L'hybride est issu d'un moment de contestation, d'une crise d'autorité que Gill exprime dans ses recueils : « Caresser la cassure, la parole // ce moment où personne ne me dit / à quoi je devrais ressembler » (*F*, p. 27). Pour Simon, l'hybride est le résultat d'une « situation de tension et d'inconfort face aux catégories existantes¹⁹² ». L'hybride représenterait donc une solution, un compromis : il ne recrée pas de catégorie homogène. Il s'opposerait également aux concepts d'acculturation et d'assimilation, qui, selon Simon, ne suffisent pas pour étudier la complexité des processus de contact culturel. L'acculturation est vue comme menant à la déperdition des traits authentiques d'un groupe social. Or, cette authenticité sous-entend que la culture peut avoir une telle pureté, ce qui serait problématique. Selon Simon, « la culture n'est pas une enveloppe protectrice, mais un ensemble de pratiques toujours en mouvement¹⁹³ ». Ainsi, le principe de mouvement ou de transition est intrinsèque à la notion d'hybridité. Ce principe est également à la base de la distinction entre l'hybridité et le métissage : le métissage suggère qu'à partir de mélanges, de nouvelles identités stables naissent. En opposition, « l'hybride n'est pas une nouvelle synthèse, n'est pas un achèvement. [Il

¹⁹⁰ Sherry Simon, *Hybridité culturelle*, Montréal, L'Île de la Tortue, 1999, 63 p.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹² *Ibid.*, p. 32.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 30.

est plutôt] un état transitoire, un moment, qui donnera lieu à de nouvelles formes d'expression que l'on ne connaît pas¹⁹⁴ ».

La poésie de Gill est hybride non seulement car la culture québécoise y côtoie la culture ilnue sans hiérarchisation, mais également grâce à l'interpénétration des langues (les titres des sections de *Béante* sont en ilnu, et quelques mots de cette langue sont parsemés dans les trois recueils), ainsi qu'au mélange des genres littéraires (particulièrement dans *Chauffer le dehors*, la poésie et la prose se voient, sans mentionner les locutions familières qui rappellent l'oralité). De plus, certains poèmes de *Béante* contiennent une critique explicite des images stéréotypées de l'identité autochtone « authentique » : « cueillir des plumes / direct dans les veines // tant qu'à y être // greffer des pattes de lapin / aux chats noirs » (*B*, p. 68) et « nos origines en boîte avec le jouet dedans » (*B*, p. 71) expriment un malaise provoqué par des symboles culturels jugés authentiques dans la culture populaire, comme les plumes.

Simon avance que l'hybridité donnerait un potentiel de contestation politique et idéologique au langage littéraire, qui deviendrait ainsi un espace de liberté culturelle, où les auteurs pourraient s'approprier les codes culturels et leur donner une autre signification. Ainsi, ce contexte d'énonciation nouveau leur permettrait de questionner le modèle hiérarchique dans lequel se déploient les relations culturelles. L'hybridité culturelle aurait donc un pouvoir de transformation :

L'hybridité culturelle rend compte de faits qui marquent le moment présent : elle décrit des réalités socio-démographiques, des identités, des pratiques artistiques. En cela elle remplit une fonction descriptive. Mais il s'agit aussi d'une valeur positive. Pourquoi ? Parce qu'en posant un défi aux catégories pleines et pures, l'hybride déstabilise les certitudes et crée des effets de nouveauté et de dissonance.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

L'hybridité produit un choc, nous étonne et oblige à replacer nos repères. Elle a le pouvoir de nous troubler et, ainsi, de nous transformer¹⁹⁵.

L'hybridité culturelle, en plus d'être un outil descriptif, aurait un pouvoir transformateur, car elle s'oppose aux « catégories pleines et pures » – le mythe de l'authenticité, en évacuant toute possibilité de mélange entre les cultures, fait partie de ces catégories basées sur l'idée de pureté. Or, dans ses recueils, Gill présente une identité hybride : cette hybridité culturelle de ses textes aurait donc le pouvoir de transformer les certitudes du lecteur en résistant au mythe de l'authenticité.

2.2.4 L'affirmation des paradoxes contre le mythe de l'authenticité

Selon Maurizio Gatti, le mythe de l'authenticité mène à des représentations réductrices pour les Premières Nations : « Réduire les Amérindiens à des chasseurs uniquement a simplifié abusivement leur diversité et leur complexité¹⁹⁶ ». Selon le stéréotype de l'« Indien authentique », qui prend racine dans ce mythe, l'identité des membres des Premières Nations est principalement définie par leur communauté et un héritage culturel datant de l'époque du contact; les autres aspects de leur identité sont souvent ignorés. En abordant les enjeux identitaires de l'intérieur, d'un point de vue individuel et non collectif, l'écriture de l'intime libère de cette stigmatisation. Toutefois, comme le souligne Lamy, les poètes autochtones qui revendiquent le registre de l'intime au Québec ne sont toujours pas nombreux :

Bien que cela puisse paraître de la plus plate évidence, il n'est pas complètement inutile de rappeler – et de mettre en pratique comme le fait Louis-Karl Picard-Siouï – qu'un poète autochtone a aussi le « droit » et la « capacité » de s'inscrire dans le registre de l'intime [...]. Revendiquer l'intimité rompt avec le registre habituel de la poésie amérindienne publiée au Québec, fortement investie de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹⁶ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 68.

référents culturels autochtones, que l'on pense aux œuvres de Rita Mestokosho (1995) ou de Joséphine Bacon (2009)¹⁹⁷.

S'éloigner des « référents culturels autochtones » et aborder plutôt l'intimité serait donc une façon de diversifier le corpus de la littérature autochtone publiée au Québec.

Selon Naomi Fontaine, l'écriture de l'intime serait particulièrement propice à une représentation sincère des individus. Dans une conférence à l'Université du Québec à Montréal, l'auteure a abordé le potentiel de résistance de l'écriture de l'intime : elle croit que ce type d'affirmation sincère serait plus décolonisateur que certaines formes de militantisme, qui tendraient à idéaliser un peuple¹⁹⁸. Pour elle, l'idéalisation est aussi une forme de stéréotype. L'écriture de l'intime s'opposerait à l'idéalisation, car elle permettrait d'offrir un portrait juste de l'identité, sans en cacher les failles : la laideur et la souffrance y trouvent leur place, sans empêcher l'expression de la beauté et de la force. Daniel Madelénat, dans son étude sur l'esthétique intimiste, remarque que les œuvres intimistes priorisent l'expression des contradictions de l'instant plutôt que les explications rationnelles¹⁹⁹. Ainsi, l'expression de l'intime permet de montrer les paradoxes et les contradictions, qui contribuent à la complexité des identités.

Gill exprime avec sincérité les contradictions qui l'habitent, affirmant qu'elle tient « le répertoire des meilleurs paradoxes » (*B*, p. 30). Son écriture intimiste crée une proximité entre des pôles opposés, ce qui encourage la représentation de plusieurs paradoxes : dans *Béante* et *Framer*, Gill rapproche les pôles de l'intime et du collectif, et dans *Chauffer le dehors*, elle établit des liens entre l'intimité du sujet et le monde

¹⁹⁷ Jonathan Lamy Beaupré, *op. cit.*

¹⁹⁸ Naomi Fontaine, conférence dans le cadre du cours de baccalauréat *Les littératures amérindiennes et inuites*, Université du Québec à Montréal, 14 novembre 2018.

¹⁹⁹ Daniel Madelénat, *op. cit.*, p. 77.

extérieur. De plus, les images déployées par l’auteure sont souvent des figures d’opposition, et les manifestations d’hybridité culturelle mentionnées précédemment représentent à elles seules une forme de paradoxes culturels. Grâce à une formule métonymique, l’auteure affirme clairement que ses origines ethniques ne peuvent suffire à définir son identité : « ma peau trop petite pour m’y cacher » (*B*, p. 54). Elle se considère « incalculable » (*B*, p. 55) et admet que sa vie comporte une part de désobéissance, qu’on peut lire comme un refus d’accepter les stéréotypes : « s’inventer une vie toute docile / mais quand même / ça nous sort par les os » (*B*, p. 81). En accordant autant d’importance à des anecdotes individuelles qu’à des enjeux collectifs, Gill donne également une portée paradoxale à ses ouvrages. Par exemple, dans *Fruiter*, un moment clé de l’histoire coloniale de Mashteuiatsh – « Je suis un village qui n’a pas eu le choix » (*F*, p. 23) – côtoie une histoire d’amour adolescente – « Jouer avec une punaise dans le cours de maths. / Téter le sang du prénom / écrit sur mon bras » (*F*, p. 45). Gill donne ainsi beaucoup de valeur aux petites histoires qui forment le quotidien, mais l’histoire collective fait également partie de ses textes.

Comme l’écrit Lamy dans la préface de *Béante*, « la sincérité *déstéréotypise* ce que l’on nomme²⁰⁰ » : en faisant place aux paradoxes et à la complexité de l’identité, l’écriture de l’intime de Gill résiste aux stéréotypes basés sur l’authenticité. Ce faisant, elle prend une distance avec les enjeux collectifs auxquels la parole des auteurs des Premières Nations est généralement associée, ce qui diversifie le corpus des littératures autochtones au Québec.

²⁰⁰ Jonathan Lamy Beaupré, « Préface », dans Marie-Andrée Gill, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2012, p. 10. En italique dans le texte original.

2.3 Conclusions

Selon LaRocque, les rapports de pouvoir coloniaux sont transmis de génération en génération par des objets culturels, notamment littéraires, qui ont établi un système de valeurs binaire opposant les Blancs et les Autochtones. Cette opposition, basée sur le principe de la « supériorité » blanche, aurait mené à des stéréotypes persistant dans la culture populaire d'aujourd'hui sous la forme de l'« Indien authentique » et, pour les femmes, de la « *squaw* » et de la princesse. LaRocque, Anderson, Maracle et Akiwenzie-Damm affirment toutes que les auteurs des Premières Nations ont le pouvoir de résister à ces images dans leurs œuvres. La résistance, qui pourrait s'exercer de différentes façons, aurait pour objectif principal de montrer l'humanité des membres des Premières Nations et la diversité des identités. Cariou affirme le potentiel de résistance particulier de la poésie en contexte autochtone : ce genre littéraire pourrait transcender les frontières entre les peuples en juxtaposant les visions coloniales et autochtones de la réalité.

En entrevue, Gill a déjà affirmé : « Je suis Innué, je suis Québécoise, je suis une femme, une mère et je suis plein d'autres choses²⁰¹ ». Cette affirmation synthétise la résistance que la poésie de l'auteure oppose aux représentations réductrices des identités autochtones. Dans ses recueils, l'auteure affiche une identité ancrée dans le présent et dans un quotidien contemporain, elle a souvent recours à des éléments biographiques, sa personnalité teinte son écriture d'humour, elle affirme ouvertement ses paradoxes et l'hybridité qui caractérise son identité culturelle et finalement, elle

²⁰¹ Marie-Andrée Gill citée dans Jonathan Lamy Beaupré, « Préface », dans Marie-Andrée Gill, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015 [2012], p. 8.

poétise le corps féminin, faisant place à ses désirs et plaisirs. Ainsi, sa poésie intimiste est un mode de résistance aux images stéréotypées.

Le registre de l'intime est relativement nouveau dans le paysage littéraire autochtone au Québec, selon Lamy. Il convient de se questionner sur l'impact de cette nouveauté littéraire sur le lectorat : en plus de s'opposer aux stéréotypes, l'écriture de l'intime pourrait-elle avoir un impact particulier sur ses lecteurs? Quel rôle peut-elle jouer, au-delà de la résistance, dans un objectif de décolonisation? Dans le prochain chapitre, nous analyserons en quoi les recueils de Gill peuvent contribuer à une démarche de guérison collective.

CHAPITRE III

LA LITTÉRATURE EN CONTEXTE AUTOCHTONE ET LA GUÉRISON

L'Anichinabé Richard Kistabish est engagé depuis les années 1970 dans les enjeux sociaux touchant les communautés autochtones au Québec, notamment en tant que vice-président de la Fondation autochtone de guérison, Chef de la Première Nation Abitibiwinni et Grand Chef du Conseil algonquin du Québec. Il a été le témoin de problématiques qui sont, selon lui, une conséquence des politiques coloniales, qu'il considère comme une vaste entreprise de dépossession :

Vous savez que le pensionnat c'était l'aboutissement d'un processus. Le point final d'une politique de dépossession : d'abord la dépossession territoriale, puis la dépossession des noms, la dépossession de notre spiritualité, de notre culture et de notre langue²⁰².

Pour Kistabish, qui s'est interrogé sur la guérison des individus et des communautés autochtones durant la majeure partie de sa carrière, le processus de guérison correspond à une reprise de possession; il s'agit pour les Premières Nations de reprendre possession du territoire et des différents éléments qui forment leur identité.

Neal McLeod emploie le terme « diaspora » plutôt que d'utiliser le lexique de la possession pour caractériser les impacts de la colonisation. La diaspora issue de la présence coloniale se déclinerait selon lui en deux facettes : la diaspora spatiale désigne le déplacement des peuples et, par le fait même, leur dépossession territoriale, alors que

²⁰² Richard Kistabish cité dans Lilyane Rachédi et Réjean Mathieu, « Le processus de guérison des Premières Nations : entrevue avec Richard Kistabish, Vice-président de la Fondation autochtone de guérison », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, no 1, automne 2010, p. 12.

la diaspora idéologique correspond à la dépossession culturelle, par laquelle un peuple se voit coupé de ses traditions. Pour McLeod, les deux facettes de la diaspora sont inséparables et contribueraient à une stratégie d'anéantissement identitaire – l'anéantissement de *Nehiyâwiwin* (le fait d'être Cri), dans le cas de son peuple²⁰³. Ainsi, la vision de la guérison de McLeod diffère de celle de Kistabish en cela qu'il parle d'un retour vers chez soi plutôt que d'une reprise de possession. Ce retour vers chez soi serait à la fois spatial et idéologique, car les deux diasporas, selon lui, sont liées : retrouver son territoire aiderait à retrouver son identité et, parallèlement, les histoires permettraient de « revenir chez soi » en stimulant la conscience collective.

Bien que Kistabish et McLeod ne conçoivent pas la guérison dans les mêmes termes, chacun accorde une importance particulière à la prise de parole dans ce processus. Pour McLeod, la littérature est l'outil par excellence pour renverser les diasporas, car elle permet de trouver un ancrage dans le monde, un lieu pour soi :

J'emprunte ici à Gerald Vizenor le vocable « mots-flèches » : les mots sont des flèches qu'on peut tirer pour viser les récits du pouvoir colonial. Les mots-flèches ont un pouvoir de transformation et peuvent aider les Autochtones à « retourner chez soi »; ils sont à même de les aider à créer un nouvel espace discursif. Chaque fois qu'une histoire est racontée, chaque fois qu'un mot d'une langue autochtone est prononcé, nous résistons à l'anéantissement de notre mémoire collective²⁰⁴.

Par ailleurs, Kistabish considère que ses dons de conteur sont un atout pour parvenir à guérir les communautés : raconter l'histoire des pensionnats permettrait de conserver la mémoire collective et ainsi, d'éviter que l'histoire ne se répète.

²⁰³ Neal McLeod, *op. cit.*, p. 98.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

Jeannette Armstrong accorde elle aussi une grande place à la parole dans le processus de guérison, qui pourrait selon elle « advenir par l’affirmation de sa culture²⁰⁵ ». Les propos de l’auteure font écho à l’idée de reprise de possession de Kistabish lorsqu’elle affirme que sa parole est une reconquête de soi. Elle avance que les écrivains autochtones ont la responsabilité de contribuer à cette reconquête de soi en affirmant la beauté de leur culture, ainsi qu’en racontant l’histoire coloniale d’un point de vue autochtone.

Les propos de Kistabish, McLeod et Armstrong montrent que l’art de raconter des histoires fait partie intégrante d’un processus de guérison, dans le contexte des cultures des Premières Nations. Nous constatons que les auteurs s’intéressent principalement à un type de récits : les récits qui font appel à la conscience collective d’une nation, que ce soit en rappelant des connaissances culturelles (langue, histoires, façons de faire) ou en dénonçant les injustices historiques ou actuelles.

Dans *Taking Back Our Spirits*, Jo-Ann Episknew interroge les interactions entre les littératures autochtones et la guérison. L’auteure se concentre également sur un type particulier de récits : celui de la mise en récit du trauma. En faisant appel aux connaissances sur le traitement des troubles de stress post-traumatique en psychologie, Episknew explique que la mise en récit des événements traumatiques peut mener à

²⁰⁵ Jeannette Armstrong, *op. cit.*, p. 24.

une guérison²⁰⁶. Grâce à l'exemple de Phil Fontaine²⁰⁷, l'auteure montre qu'un récit pourrait favoriser un processus de guérison non seulement chez son auteur, mais également auprès des lecteurs qui auraient vécu une expérience similaire; ainsi, la guérison deviendrait collective.

Dans ses recueils, la poétesse ilnue Marie-Andrée Gill ne fait pas le récit d'événements traumatiques, ne revisite pas l'histoire coloniale et ne dénonce rien explicitement. L'auteure prend soin d'éviter les clichés en se tenant loin des lieux communs sur la culture ilnue traditionnelle²⁰⁸. L'écriture de Gill entretient, par son humour et les enjeux intimes qu'elle soulève, une distance thématique avec les textes communément considérés comme « guérisseurs ». Dans le présent chapitre, nous avançons l'hypothèse que ses recueils *Béante*, *Frayeur* et *Chauffer le dehors* contribuent tout de même à une forme de guérison collective. Il s'agira donc d'abord d'explorer les différentes formes que peut prendre la guérison dans le contexte des Premières Nations, puis d'étudier comment cette notion peut éclairer la lecture des recueils de Gill.

²⁰⁶ Episkenew se base sur l'ouvrage *Native American Postcolonial Psychology* (Eduardo Duran et Bonnie Duran, Albany, SUNY Press, 1995), qui explique notamment que l'acculturation des Autochtones et les politiques qui y contribuent sont la source de plusieurs problèmes de santé qui affectent les communautés, car elles provoquent un trouble de l'ordre du stress post-traumatique lié à une situation postcoloniale : le *postcolonial traumatic stress response* (PTSR). Or, le traitement de ce type de trouble reposerait sur la mise en récit des événements traumatiques et leur partage avec autrui (Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 15).

²⁰⁷ En 1992, Phil Fontaine, alors Grand Chef de l'Assemblée des Premières Nations, a révélé avoir été victime d'agression sexuelle dans un pensionnat et son récit a motivé de nombreuses autres victimes à prendre la parole, changeant à tout jamais l'histoire par et sur les peuples autochtones (*ibid.*, p. 10).

²⁰⁸ Marie-Andrée Gill, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », *op. cit.*

3.1 La guérison d'une blessure coloniale

3.1.1 Un mal collectif

Afin de comprendre en quoi consiste le processus de guérison pour les membres des Premières Nations, il convient d'abord d'expliquer brièvement quels sont les maux qui les affectent. Un bref regard sur les textes d'auteurs des Premières Nations qui s'intéressent à la guérison suffit pour comprendre que, pour parler de guérison, il faut en premier lieu reconnaître l'impact des politiques coloniales, notamment le régime des pensionnats, sur l'état actuel des communautés autochtones au Canada.

Le Rapport de la Commission de vérité et réconciliation, publié en 2015, arrive à la conclusion que les communautés autochtones ont été victimes d'un trauma intergénérationnel, auquel a notamment contribué le régime des pensionnats, qui se traduit par des problèmes de violence dans les communautés, un manque d'habiletés parentales, des enjeux de consommation abusive d'alcool et de drogue, ainsi qu'un haut taux de suicide et de détresse psychologique²⁰⁹. Il est d'ailleurs commun, dans les sciences sociales, d'admettre que le désordre social qui affecte plusieurs communautés autochtones au Canada est, entre autres, dû aux politiques d'assimilation passées et à la structure politique toujours coloniale du pays²¹⁰.

²⁰⁹ Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, 2015. Récupéré le 7 octobre 2018 de http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf.

²¹⁰ Les travaux de Wayne Warry (*Unfinished Dreams : Community Healing and the Reality of Aboriginal Self-Government*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, 323 p.), de Michael Bopp, Judie Bopp et Phil Lane (*La violence familiale chez les Autochtones au Canada*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2003, 144 p. Récupéré le 6 mai 2019 de <http://www.fadg.ca/downloads/domestic-violence.pdf>), de Hilary N. Weaver (« The Colonial Context of Violence : Reflections on Violence in the Lives of Native American Women », *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 24, no 9, 2009 [2008], p. 1552-1564.), ainsi que de John H. Hylton (*La délinquance sexuelle chez les Autochtones au Canada*,

Mashteuiatsh, la communauté dont Marie-Andrée Gill est originaire et le lieu où sont ancrés plusieurs passages des recueils *Béante* et *Framer*, affiche comme d'autres communautés autochtones une forte prévalence de problèmes sociaux, dont font état les nombreux témoignages rassemblés par Annie Bergeron dans son mémoire sur la violence familiale dans cette communauté. En effet, les entrevues que la chercheuse a dirigées avec des femmes de Mashteuiatsh révèlent qu'il y a de nombreux cas de violence familiale dans la communauté, comme en témoigne le *Rapport de la Commission consultative sur la réalité sociale*²¹¹ de 2008 : en comparaison avec la situation au Saguenay-Lac-Sainte-Jean et au Québec, le taux de suicide est de quatre à cinq fois plus élevé à Mashteuiatsh, la communauté compte trois fois plus de buveurs d'alcool à risque élevé, la prévalence des usagers de drogues illicites y est plus grande et la quantité de jeunes placés sous la tutelle de la Protection de la jeunesse, la plupart pour des raisons de négligence parentale, d'abus physique, d'abus sexuel et de troubles comportementaux, est également anormalement élevée²¹². Ainsi, le trauma intergénérationnel engendré par les politiques coloniales canadiennes se traduit encore aujourd'hui par des problèmes sociaux qui affectent plusieurs communautés autochtones.

Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2002, 261 p.) associent le désordre social dans les communautés aux politiques du Canada : des politiques d'assimilation, comme le régime des pensionnats, aux politiques actuelles qui provoquent la subordination gouvernementale, comme le statut juridique ou le régime des terres, par exemple.

²¹¹ Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean, *Rapport final. Commission consultative sur la réalité sociale à Mashteuiatsh*, Mashteuiatsh, 2008. Récupéré le 6 mai 2019 de https://www.mashteuiatsh.ca/images/stories/pdf/Rapport_final_CCRS_fra.pdf

²¹² Annie Bergeron, « Voix de femmes ilnu sur la violence familiale à Mashteuiatsh », mémoire de maîtrise, École de travail social, Université du Québec à Montréal, 2017, f. 22-23.

3.1.2 L'acculturation et l'identité

Episkenew estime que le régime des pensionnats²¹³ a été la politique d'assimilation la plus destructrice, car il aurait provoqué un trouble de stress post-traumatique collectif dans les communautés, qui serait lui-même à l'origine des problèmes sociaux. L'auteure s'intéresse notamment à l'impact de l'acculturation. En effet, celle-ci aurait été telle que, dès le début du XX^e siècle, ses effets auraient été ressentis par les communautés :

The negative consequences of the education that students received at the residential schools became apparent as early on as 1913, when Indian agents began to notify the colonial officials that when the children returned to their reserve they did not display any of the positive effects of education that the officials had projected. Instead, they were « stranded between cultures, deviants from the norms of both »²¹⁴.

Ces enfants auraient perdu leur appartenance à une culture sans en gagner une autre. Or, la certitude de l'identité culturelle est l'une des composantes de la santé. Selon Wayne Warry, un anthropologue de l'Université McMaster qui s'intéresse à la santé

²¹³ Des établissements résidentiels ont été établis dès l'époque de la Nouvelle-France. Toutefois, le régime des pensionnats réfère aux écoles établies entre 1880 et 1996, par les églises chrétiennes et le gouvernement canadien. Ces écoles visaient à éduquer les jeunes autochtones et à les convertir aux religions chrétiennes. Le nombre d'enfants des Premières Nations, des Inuits et des Métis qui auraient fréquenté les quelque 130 pensionnats qui ont existé au pays est estimé à 150 000. Jusqu'aux années 1960, les élèves vivaient dans les pensionnats, sans retourner voir leur famille, pendant plusieurs années. Les pensionnats étaient gérés à moindres coûts notamment grâce au travail des élèves, qui effectuaient des tâches d'entretien et de fonctionnement général. Le rapport final de la Commission de vérité et réconciliation, publié en 2015, tire la conclusion que l'éducation et la formation professionnelle offertes par les pensionnats indiens étaient inappropriées, et que le cadre institutionnel et le manque de financement favorisaient des mauvais traitements, comme des violences physiques et des abus sexuels, tout en nuisant à la santé de ces enfants en fournissant une nourriture frugale, en menant à un surpeuplement qui causait des risques plus élevés d'épidémies, et en offrant des traitements médicaux insuffisants (Jim R. Miller, « Pensionnats indiens au Canada », *Encyclopédie canadienne*, 10 octobre 2012, en ligne, <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/pensionnats>>, consulté le 9 janvier 2020).

²¹⁴ John S. Milloy cité dans Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 52.

des populations autochtones situées dans le nord-est de l'Ontario, les troubles identitaires pourraient même être la source de nombreux problèmes au sein des communautés :

From an Aboriginal perspective, individual and community problems do not stem simply from poor socioeconomic conditions, but are also directly attributable to low cultural esteem, or to a lack of cultural identity, which is critical to feelings of self-worth²¹⁵.

Une démarche de guérison visant l'amélioration de la santé devrait donc aussi prendre en compte l'identité culturelle. Inversement, les représentations culturelles pourraient, comme nous l'avons évoqué ci-haut, avoir un effet social, notamment par le processus de « guérison ». Lorsqu'il parle de l'effet des pensionnats, Kistabish avance que l'incertitude culturelle résulterait en une désorganisation de la vie entière : « [...] quand on n'a plus d'attache, qu'on n'a plus de points de repère pour ce que nous sommes, il vient un moment où on se lance de tous côtés, on se lance un peu partout pour savoir comment arriver à survivre²¹⁶ ». Ces témoignages rappellent les propos de Charles Taylor, qui élabore dans son essai *Les sources du moi* les fondements de l'identité moderne²¹⁷, soulignant notamment qu'à l'époque moderne, le bien-être des individus dépendrait de leur capacité à concilier deux identités : l'identité individuelle, qui garantit le sentiment de singularité du sujet, et l'identité collective, qui lui apporte la confiance de l'appartenance à un groupe, ainsi qu'à un système de représentations collectives nécessaire à la compréhension du monde. Ces deux consciences identitaires

²¹⁵ Wayne Warry, *op. cit.*, p. 84.

²¹⁶ Richard Kistabish cité dans Lilyane Rachédi et Réjean Mathieu, *op. cit.*, p. 12.

²¹⁷ Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne* [*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*], Montréal, 1998 [1989], Boréal, 710 p.

seraient, selon Taylor, indispensables : lorsque l'une d'entre elles fait défaut, l'équilibre d'un sujet serait à risque.

3.1.3 *Béante* : le casse-tête de l'identité

Afin d'analyser le recueil *Béante* sous l'éclairage du concept de guérison, nous nous concentrerons particulièrement sur l'axe identitaire – à la fois personnel et collectif – de la guérison. Ce premier recueil de Gill peut être lu comme la reconstitution d'une identité, et fait ainsi écho à l'importance, pour les sujets modernes, d'être assurés de leur identité, à la fois individuelle et collective. Sous la forme d'un voyage intérieur, Gill y offre non seulement une « traversée de l'intérieur des chairs » (*B*, p. 69), mais aussi une traversée de l'identité. Nous analyserons ici *Béante* comme un message que l'écrivaine s'adresserait à elle-même dans le but de réunir en un tout cohérent les fragments d'identité qui l'ont habitée à différentes époques de sa vie, un projet qui n'est pas sans rappeler celui du poète québécois Gaston Miron dans *L'homme rapaillé*²¹⁸.

La dynamique particulière qui anime la relation entre la locutrice et le destinataire du texte dans la première partie contribue à notre interprétation du recueil. En effet, la première partie regroupe une abondance de souvenirs, comme son sous-titre l'annonce – « Shashish » signifie « avant » en ilnu –, et ces anecdotes du passé sont énoncées à la deuxième personne du singulier. Cette adresse place un destinataire, qui semble être

²¹⁸ Le titre de ce recueil prend son sens dans la diversité des questionnements identitaires qui forment les poèmes : Miron y écrit l'amour, le désespoir, la recherche d'une voix personnelle – « je fais peur avec ma voix les moignons de ma voix » (Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, Montréal, TYPO, 1998 [1970], p. 77) – et d'une identité collective – « nous les raqués de l'histoire batèche » (*ibid.*, p. 78). « [D]époétisé dans [sa] langue et [son] appartenance » (*ibid.*, p. 93), il écrit pour lutter contre son « irréalité dans ce monde » (*ibid.*, p. 96).

une personne n'ayant existé que brièvement : « le fil du temps tissait des cordes solides / pour ton échappée / minuit goutte à goutte te trouait la vie » (*B*, p. 21). Plusieurs poèmes suggèrent ainsi la disparition du destinataire – « [...] j'ai trouvé à t'écrire une fois pour toutes / même si rien n'est plus et que tout est là » (*B*, p. 22) –, mais laissent planer une ambiguïté par rapport à son identité. Alors que le texte se déploie, la dynamique se précise, car les poèmes donnent à lire une fusion entre le « tu » et le « nous », comme si la locutrice adressait les poèmes à elle-même. Par exemple, les objets introduits par le déterminant possessif à la première personne du pluriel (« nos ») sont personnels et il est inhabituel de les considérer comme appartenant à deux personnes à la fois : « ouvrir la terre et y planter nos ombres » (*B*, p. 21) – l'ombre étant attachée au corps, il est impossible d'avoir le même regard sur l'ombre de quelqu'un d'autre que sur la sienne; « il n'y a plus rien dans nos miroirs » (*B*, p. 27) – le même principe s'applique dans ce passage, car il est impossible de voir la réflexion d'une autre personne telle qu'elle-même peut l'observer. Le même phénomène se produit avec les verbes accordés à la première personne du pluriel et à la troisième du singulier (« nous » et « on ») : « on se gelait pour mieux voir flou » (*B*, p. 28) – il n'est pas possible de voir à la place de quelqu'un d'autre; « on fermait les yeux / sur la symphonie des neurones / explosifs » (*B*, p. 37) – il n'est pas non plus possible d'entendre les neurones de quelqu'un d'autre. Ces passages traduisent en poésie une confusion identitaire – le « tu » tend à devenir un « nous », mais le « je » ne semble s'identifier à aucune de ces entités – que Warry, Episkenew, Kistabish et Taylor associent à des troubles de santé.

Cette dynamique repose également sur l'attitude d'impuissance qui baigne les observations de la locutrice : « la vie avale lentement / les miracles dans les lignes / de ta main » (*B*, p. 23), « [...] je t'ai vu chercher un trou noir / et y enfouir tous tes soleils / au beau milieu de la place » (*B*, p. 24), « [...] j'assiste les stratégies dérives / sans rien

faire » (*B*, p. 25). Les événements, qui ressemblent ici à une autodestruction, sont évoqués avec une insistance sur le regard et l'inaction de celle qui écrit, comme si elle n'était pas réellement présente avec le destinataire, comme si elle ne pouvait qu'observer à distance. L'autodestruction du destinataire se complète au milieu de la première partie, alors que les poèmes suivants suggèrent une résurrection à même le corps de la locutrice : « j'aurais voulu au moins / deux trois minutes de plus / à écouter ta boîte noire / la bouche pleine de ressuscités » (*B*, p. 31); « [...] à tout supporter sur mes cils / trente-trois flocons et / un cadavre / / / trop propre » (*B*, p. 32); « [...] c'est ton nom dans mes tripes [...] » (*B*, p. 33); « [...] arracher ton image jusqu'à l'amnésie » (*B*, p. 35). Une référence à la résurrection christique ajoute à cette interprétation – « t'avais les paumes trouées [...] » (*B*, p. 36) –, puis les deux êtres fusionnent finalement : « [...] (et ils tombèrent dans l'un dans l'autre / jusqu'au fond d'eux-mêmes) » (*B*, p. 38). Cette relation complexe entre la locutrice et son destinataire donne l'impression que, depuis le début, le destinataire n'était qu'une part de la locutrice, une identité incomplète ayant vécu dans le passé. La première partie se termine avec un poème d'espoir et d'amour – « un espoir étrange sur les cils / peut-être un déjà-vu [...] / regarde en haut regarde bien / comme je t'aime à ciel ouvert » (*B*, p. 39) –, qui suggère une réconciliation entre les deux entités. La première partie du recueil donne ainsi lieu à une reconstruction identitaire, au cours de laquelle la locutrice joint à son identité une part d'elle-même qui ne semblait vouée qu'à l'autodestruction, qui consommait des drogues et qui semblait sans espoir. En accueillant ce fragment en elle, un nouvel espoir naît, ce qui fait écho à la théorie de Taylor selon laquelle le bien-être des individus dépend de leur certitude identitaire.

Des questionnements identitaires se déploient également dans les parties suivantes, chaque fois sous une forme nouvelle. La deuxième partie, « Ilnu » (« être humain »), est habitée par des enjeux identitaires collectifs, ce qui rappelle que l'identité comporte

deux facettes, l'une individuelle et l'autre collective. Dans cette partie, c'est « le jour des affrontements [...] » (*B*, p. 45); Gill y élabore une série d'oppositions entre la réalité et les représentations populaires des Premières Nations, y ajoutant parfois une pointe d'humour qui dénote une volonté de détachement qui caractérise l'écrivaine :

A. ce qu'il nous reste sous perfusion
dans la mémoire des hommes :

1. le chant des tambours
2. les temps superposés
3. les rivières électriques

B. ce que nous sommes
dans la concrétude des jours :

1. l'esprit sublimé
2. les livres d'histoire
3. vivants, là, pou-poum. (*B*, p. 46)

La section contient plusieurs images qui rappellent des stéréotypes tout en les détournant : « les territoires / se décomposent [...] » (*B*, p. 48), « les tipis de béton » (*B*, p. 51), « ma peau trop petite pour m'y cacher » (*B*, p. 54), « l'agonie des certitudes » (*B*, p. 56). Ces formules poétiques soulignent ainsi l'insuffisance des images populaires et le fait qu'elles sont des obstacles à la constitution d'une identité singulière, complète et cohérente. En contrepoint, les pointes humoristiques de l'auteure agissent comme preuve de sa singularité en montrant sa personnalité à travers le texte, et lui permettent de conserver une distance avec les clichés.

La troisième partie accorde une grande place au corps, que Gill démonte, déconstruit, à la recherche de ce qui la fonde. L'auteure « traverse l'intérieur des chairs » (*B*, p. 69) : « tu sens les plantes grimpanes / à même nos ventres » (*B*, p. 66); « déchiquette-moi tous ces martyrs » (*B*, p. 67); « organes détachés trop longtemps » (*B*, p. 72). Il est question d'organes, de veines, d'os : l'écrivaine se fait éclater, tel

« [...] un missile envers / [elle]-même [...] » (*B*, p. 71) pour, semble-t-il, « [...] retrouver / nos origines en boîte avec le jouet dedans » (*B*, p. 71). Cette insistance sur le corps permet un constat : « c'est fou en-dedans / on est tous de la même couleur » (*B*, p. 69). En s'éloignant des enjeux identitaires culturels, l'auteure semble s'adresser soudain à tous, et faire ainsi appel aux Québécois allochtones : l'image suggère que peu importe leur origine, les humains sont tous de la même espèce. Ces vers montrent que, comme l'affirme Episkenew, la mise en récit peut contribuer à la guérison des Autochtones comme à celle des allochtones en favorisant la compréhension mutuelle. En effet, selon Episkenew, la guérison et la réconciliation entre les peuples seraient liées, et cette dernière ne serait possible que grâce à une écoute, de la part de la société colonisatrice, des histoires qui racontent la réalité des individus et des peuples colonisés²¹⁹.

L'exercice de démontage auquel s'adonne Gill dans la troisième partie de *Béante* mène la locutrice à la découverte de son identité au plus profond d'elle-même, comme l'annonce le sous-titre de la quatrième section du recueil : « C'est mon nom dans le ventre » (*B*, p. 75). Une identité plurielle est alors affirmée. La locutrice accepte ce qui lui « sort par les os » (*B*, p. 81), des « métaux lourds / et descendances / dans [sa] peau » (*B*, p. 82) à la bannique qu'elle brule (*B*, p. 83). Elle nomme sans honte les contradictions qui l'habitent, affirmant que son sang est « quelque part en variable / cherchant ses symboles » (*B*, p. 79), qu'elle a déjà été princesse, « croisement probable du bleu et du mal » (*B*, p. 84) et qu'elle est une « plasticine manquée / qu'on écrase d'une main sans démêler les couleurs » (*B*, p. 85). La locutrice promet finalement : « je renaîtrai trois-quatre fois / enfin sans petits suicides sur la rétine » (*B*, p. 85), ce qui fait écho à la destruction évoquée dans la première partie. Elle semble ainsi annoncer que,

²¹⁹ Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 7.

dorénavant, il s'agira de combiner et d'assumer toutes les parts de son identité, sans avoir à en anéantir certaines pour que d'autres existent.

Béante rappelle la théorie d'Episkenew sur la constitution d'un récit cohérent menant à la guérison. Episkenew avance que la mise en récit des événements traumatiques permettrait aux Autochtones de réparer leurs « mythes personnels » : « “Personal myths” are the narratives “that each of us naturally constructs to bring together the different parts of ourselves and our lives into a purposeful and convincing whole”²²⁰ ». *Béante* procède de façon similaire, car sans y raconter explicitement un trauma, l'écriture qui y est à l'œuvre rassemble différentes parts intimes de l'auteure. Gill y fait la paix avec des fragments d'elle-même provenant du passé, elle y combine ses contradictions, et le recueil représente ainsi le tout cohérent qui résulte de cette reconstitution identitaire.

La guérison collective par la mise en récit, théorisée par Episkenew, diffère des théories sur le traitement des troubles de stress post-traumatique, car elle ne concernerait pas seulement les auteurs, mais également les lecteurs : la lecture d'une expérience similaire à la leur briserait l'isolement chez les lecteurs, une des causes premières du désespoir collectif chez les Premières Nations. Ainsi, nous avançons que *Béante* peut favoriser un processus de guérison collective en présentant à ses lecteurs une mise en récit menant à la constitution d'une identité solide.

La cinquième et dernière partie de *Béante*, « Mushitukuan » (ma tête), montre le résultat de cet exercice de (re)constitution identitaire. Gill s'y concentre sur les petites choses qui la fondent :

²²⁰ Dan P. McAdams cité dans Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 15.

sous les cosmétiques et tout ce qui coule
il y a toujours ce goût de terre
qui reste sur la langue où tu n'es jamais allé

la cohérence du monde
c'est
quand tu parles dans ton sommeil

c'est
tous les tatouages réunis dessinant l'histoire
ou faire l'amour fin novembre sur la neige qui pousse [...] (*B*, p. 91)

La mention d'une cohérence enfin trouvée n'est pas anodine. Les affirmations identitaires se font plus certaines : « je suis tous mes ancêtres en aléatoire » (*B*, p. 93); « on peut voir ou déchiffrer / tout ça c'est simple ça coule oblique » (*B*, p. 94). La quête de la locutrice est alors dévoilée : « ma tête de radar brisé je te cherchais par en-dedans » (*B*, p. 95). Ayant maintenant trouvé son noyau, semble-t-il, la locutrice peut avancer – « je vais / béante » (*B*, p. 97) –, comme si le chemin parcouru avait été nécessaire pour voir les possibilités qu'offre l'avenir : « au bout des déconstructions / se tient planant / l'espace de tout ce que tu veux d'autre » (*B*, p. 98).

Un poème du recueil résume en peu de mots le processus qui s'y déroule : « repasser l'extrait jusqu'à m'entrouvrir / quelque part là-dedans il doit rester du plâtre / il le faut il le faut absolument » (*B*, p.34). « Repasser l'extrait », peut-être par sa mise en récit, était nécessaire pour que, là où la blessure n'avait jamais vraiment guéri, le vide soit comblé par du « plâtre », l'élément qui manquait et qui crée un lien. Une fois la béance remplie, les deux rives de la blessure, identités autrefois incompatibles, sont réunies en un ensemble cohérent. Le titre du recueil y trouve ainsi son sens, dans un projet poétique qui procède à la guérison d'une blessure : celle de l'identité.

3.2 La guérison : une affaire de famille

3.2.1 L'impact des politiques coloniales sur les relations interpersonnelles

Marcia B. Krawll, qui cherche à définir la notion de guérison à travers des entrevues avec des membres de différentes communautés autochtones au Canada²²¹, et James B. Waldram, qui a travaillé avec la Fondation autochtone de guérison en tant que thérapeute²²², arrivent tous deux à cette conclusion dans leurs travaux : si la guérison passe, entre autres, par un processus personnel de reconstitution identitaire, ses résultats sont aussi visibles par un rétablissement de l'harmonie sociale dans les communautés, et non seulement en termes biomédicaux. Le niveau d'implication communautaire des individus, la diminution ou l'éradication de leurs problèmes de dépendance, ou encore un nouveau sentiment de fierté et de confiance remarqué par leur famille, seraient des indicateurs de guérison dans les communautés. Pour observer comment se déploie cette thématique de la guérison dans le deuxième recueil de Gill, *Framer*, qui met en scène de nombreuses relations, nous nous pencherons sur l'état des relations familiales dans les communautés, plus précisément sur les compétences parentales et amoureuses.

Pour Kistabish, qui a œuvré pour l'amélioration des conditions sociales et du niveau de santé dans les communautés autochtones du Québec pendant de nombreuses années, les pensionnats auraient entraîné la perte des habiletés parentales, ce qui aurait contribué à ce qu'il considère comme le problème qui affecte le plus gravement les

²²¹ Marcia B. Krawll, *Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones*, Ottawa, Ministère du Solliciteur général Canada, 1994, 88 p. Récupéré le 6 mai 2019 de http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/sp-ps/JS5-1-10-1994-fra.pdf

²²² James B. Waldram (dir.), *La guérison autochtone au Canada : Études sur la conception thérapeutique et la pratique*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008, 321 p. Récupéré le 6 mai 2019 de <http://www.fadg.ca/downloads/la-guerison-autochtone.pdf>

Premières Nations : la négligence des enfants. L'Assemblée des Premières Nations en arrivait également à cette conclusion dans son mémorandum de 1992 :

The residential schools led to a disruption in the transference of parenting skills from one generation to the next. Without these skills, many survivors have had difficulties in raising their own children. In residential schools they learned that adults often exert power and control through abuse. The lessons learned in childhood are often repeated in adulthood in the result that many survivors of the residential school system often inflict abuse on their own children²²³.

L'Assemblée des Premières Nations estime donc que le régime des pensionnats aurait engendré des comportements abusifs chez plusieurs parents dans les communautés.

Pour ce qui est des compétences amoureuses, Kim Anderson avance l'idée que les pensionnats seraient aussi à l'origine de troubles relationnels, particulièrement pour les femmes des Premières Nations : selon l'auteure, les pensionnats auraient notamment inculqué à leurs résidents une confusion entre la sexualité, l'intimité et l'amour à cause de l'enseignement répressif de ces sujets :

People who are working in the Native healing movement have expressed that we need to find ways to separate sex, intimacy, and love. [...] Rita Joe's experiences of love, sex, and intimacy after leaving residential school also demonstrate that students were ill prepared to manage their needs in these areas²²⁴.

Cette mauvaise préparation aurait eu pour conséquence d'affecter les relations intimes entre les membres des communautés. L'auteure note par exemple que les femmes

²²³ Assemblée des Premières Nations du Canada citée dans Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 54.

²²⁴ Kim Anderson, *op. cit.*, p. 176.

autochtones sont davantage victimes de violence que les femmes allochtones au Canada, ce qui est démontré par plusieurs études statistiques récentes²²⁵.

3.2.2 La réserve, un lieu inadéquat pour la fraie

Le recueil *Framer* peut être lu comme l’histoire d’une guérison, qui se manifeste à travers l’évolution des relations qui y sont présentées. Cette évolution est parallèle à un déplacement territorial : dans le recueil, ancré dans les lieux de l’enfance et de l’adolescence de l’auteure (Mashteuatsh et ses environs), Gill sort tranquillement de la réserve. La réserve est associée à des relations malsaines, alors que le territoire environnant, le lac en particulier, permettrait au contraire de créer des liens entre les individus.

Ce déplacement suit le cycle vital de la ouananiche, un poisson autour duquel Gill construit une analogie, annoncée par le titre du recueil, et ce dès les premières pages : « Au lac, le poisson qu’on cherche c’est la ouananiche. En ilnu ça signifie : “Celui qui se trouve partout” ou “Le petit égaré” » (*F*, p. 11). Gill présente rapidement les similitudes qu’elle partage avec la ouananiche en se disant égarée elle aussi : « [...] et j’ai envie que tout ça finisse au plus vite / comme ce premier french sur le rempart /// (nous sommes partout égarés) » (*F*, p. 14). Ce poème illustre un contact physique

²²⁵ Selon une statistique datant de 2009, le taux de violence conjugale autodéclarée chez les femmes autochtones serait deux fois et demie plus élevé que chez les femmes allochtones (Statistique Canada, *Mesure de la violence faite aux femmes : tendances statistiques*, Ottawa, 2013. Récupéré le 8 octobre 2018 de <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2013001/article/11766-fra.pdf>). L’étude de Jacinthe Dion, Delphine Collin-Vézina, Francine Lavoie, Mireille Cyr et Mélanie Corneau fait également état de cet écart (*État des connaissances en recherche sur la violence sexuelle et les femmes autochtones au Québec. Mémoire déposé au Secrétaire de la Commission des relations avec les citoyens dans le cadre du mandat d’initiative – Les conditions de vie des femmes autochtones en lien avec les agressions sexuelles et la violence conjugale*, Montréal, Centre de recherche interdisciplinaire sur les problèmes conjugaux et les agressions sexuelles (CRIPCAS), 2016, 16 p. Récupéré de <https://www.cripcas.ca/images/Publications/Mmoire-sur-les-femmes-autochtones-au-Qubec-du-CRIPCAS.pdf>).

désagréable, qui ne semble pas se dérouler de façon entièrement consentante. La première partie, très courte, place ainsi dans la réserve un sentiment d'égarement et montre le désordre du lieu – « [...] l'air de rien j'ai assez d'ongles pour / m'accrocher au désordre » (*F*, p. 13) –, par exemple par cette cohabitation, dans un vers, de l'ivresse et des nouveau-nés : « des poussettes, des gars chauds » (*F*, p. 16). La seule note positive est réservée au moment où le regard de la locutrice porte au-delà de la réserve grâce à l'horizon offert par le rempart, qui donne sur le lac : « [...] et devant le lac, / une chance, / le lac » (*F*, p. 16). Le territoire est ainsi présenté comme une bouée de sauvetage, une issue au chaos qui caractérise la vie dans la réserve.

Par une phrase lourde de sens – « Je suis un village qui n'a pas eu le choix » (*F*, p. 23) –, Gill ouvre la deuxième section, dédiée à la réserve, en annonçant le caractère artificiel et forcé de la vie dans ce lieu restreint, imposé par le colonialisme. Dans cette partie, le sentiment d'égarement est latent et il se transforme en sentiment d'enfermement ainsi qu'en désir de fuite. L'ennui mène à des relations insatisfaisantes : « aspirer un one-night en faisant le vide / les rivières tatouées du dedans mal ravalées / autant qu'en sniffant des étoiles / sur le comptoir du lavabo // il faut que le lac prenne /// (sortir de ces quinze kilomètres carrés) » (*F*, p. 32). Gill dépeint la réserve comme un lieu de désœuvrement : « chercher sans relâche / quoi faire de sa peau // par les petites rues les chemins de bois / les raccourcis de cimetière et de chemin de fer / chercher // chercher » (*F*, p. 33). Dans cette partie, la réserve est présentée comme un lieu qui entrave les possibilités d'épanouissement et de connexion entre les personnes.

Dans la troisième partie, les poèmes illustrent l'adolescence dans la réserve, ponctuée de passages suggérant une consommation d'alcool ou de drogue, et des relations nocives. L'écriture de l'auteure communique la peur de rester coincée dans cette réalité : « voir le cadeau au fond de la vingt-quatre / à ne plus savoir compter

jusqu'à mauve / la peur du possible et de *toutes ces choses / que je ne ferai jamais / si je ne retrouve pas / l'autre nord* » (*F*, p. 41, en italique dans le texte original). La référence à « l'autre nord » est polysémique : évidemment, « perdre le nord » signifie être troublée ou désorientée, donc « retrouver le nord » peut être une façon de prendre en charge son destin. Cependant, une interprétation géographique est également possible : la réserve de Mashteuiatsh se trouve plutôt au Nord au Québec, mais Gill aimerait sortir de cette réserve, de ce nord, et atteindre le reste du territoire, le nord qui n'enferme pas, l'autre nord. Dans son essai, Létourneau élabore une autre interprétation pour cette expression, qu'il remarque dans deux textes :

Au-delà du caractère ancestral associé à cette expression, le jeu d'intertextualité entre les œuvres de Bacon et de Gill illustre à quel point l'écriture devient aujourd'hui cet « autre nord », c'est-à-dire un lieu où on peut revendiquer son identité, sa liberté, j'oserais dire son individualité, ce qui n'est pas anodin dans le contexte sociopolitique des Premiers Peuples²²⁶.

Pour Létourneau, l'autre nord est aujourd'hui l'écriture; nous pourrions ajouter, en empruntant les mots de McLeod, que si l'écriture permet de retourner chez soi, cet autre nord est donc l'endroit où l'on est chez soi. Pour Létourneau comme pour McLeod, l'autre nord représente un espace où il est possible de retrouver une liberté perdue. La section « L'adolescence » met d'ailleurs en scène plusieurs relations dans lesquelles la locutrice ne semble pas entièrement libre. Par exemple, des relations sexuelles se déroulent alors qu'elle se trouve dans un état de conscience altérée : « je ne suis rien quand je me réveille avec pu de bobettes / et ma mue m'exauce comme un couteau / / la veille m'échappe [...] » (*F*, p. 42); « [...] allez viens je t'emmène dans ma chambre faire l'amour / pour la première fois / que je me rappellerai pu » (*F*, p. 46). D'autres relations se déroulent sans consentement de sa part : « moi aussi j'ai hâte que tu sortes de ta famille d'accueil même si l'autre fois je disais non et tu as pris mon cul

²²⁶ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 144.

[...]» (*F*, p. 43). Gill utilise également quelques métaphores qui accentuent le sentiment d'enfermement, comme cette image d'oiseaux incapables de voler : « [...] dans nos yeux de rouges-gorges / pas capables de voler comme du monde » (*F*, p. 49).

Ainsi, tout le début de *Fruiter* est ponctué de relations amères qui se déroulent dans la réserve, baigné de sentiments d'égarement et d'enfermement, et communique l'urgence de retrouver l'autre nord. Or, les dernières pages de la troisième partie de *Fruiter* témoignent d'un changement de ton qui montre que la locutrice commence à trouver ce qu'elle cherche. Un espoir naît dans les poèmes : « une chance / ta joie de vivre / d'orangeade au fusil à l'eau / assouplit les fêlures que le temps / a déjà grattées sur mon dos » (*F*, p. 52). Soudain, il est question de rêves, de possibles, mais également d'un désir : « nos rêves sentent la boucane et dessinent / un voilier d'oies blanches / sur le plafond des possibles / / j'ai dans le ventre un ski-doo la nuit sur l'asphalte / avec toutes les étincelles que ça peut faire » (*F*, p. 53). Les étincelles évoquent l'excitation, le désir, alors que les oies et la motoneige rappellent le voyage ou la fuite. D'ailleurs, il ne sera plus question de la réserve dans la suite du recueil; la locutrice semble réellement s'être déplacée. La section se termine avec un poème qui annonce la fin d'une étape : « Et quand la nuit ferme les fêtes les lièvres se déshabillent tout seuls, le sexe barbouillé de longues tempêtes. C'est là peut-être on ne sait plus que le corps, oui le corps, retrouve sa plus belle misère du blanc des yeux » (*F*, p. 56). Finalement, la dernière partie confirme que cet autre nord est retrouvé : en effet, « Piekuakami : le lac » donne à lire une relation charnelle avec le territoire qui semble beaucoup plus saine que les relations décrites dans les premières parties. Gill y parle de la beauté érotique du lac : « je prends la glace par les hanches / le lac s'emmêle dans sa propre lumière / et fait craquer ses doigts dans les crevasses » (*F*, p. 61). La communion physique se poursuit ensuite et s'ouvre pour inclure plus d'éléments du territoire : « passer le doigt au béton frais du rempart [...] » (*F*, p. 63); « boire la mouille de la glaise / toute la vodka du fjord » (*F*, p. 67); « les ouananiches remontent l'aquarelle /

de nos organes en fleur [...] » (*F*, p. 69). Lorsqu'elle quitte la réserve et connecte son corps au territoire, la locutrice atteint un épanouissement qui mène à la possibilité de relations charnelles saines.

On note que la poésie de Gill se fait plus érotique dans ces passages. Kateri Akiwenzie-Damm, Anderson et Lee Maracle accordent une grande importance aux représentations de l'érotisme et de la sexualité, dans un objectif de guérison pour les femmes des Premières Nations. Pour Akiwenzie-Damm, l'expression de la sexualité serait une façon de renverser en partie l'effet de l'assimilation culturelle :

Neither the colonizing governments with their missions of genocide and assimilation nor the missionaries with their sexually repressive dogma of « good » and « evil » cared to accept our attitudes to sexuality and certainly not any open expressions of it, cultural, artistic, creative or not! Certainly they didn't want us procreating²²⁷.

L'expression de la sexualité pourrait donc mener à la guérison, selon elle, grâce à sa capacité de libérer les individus des codes moraux imposés par la colonisation. Pour sa part, Anderson croit que ces codes moraux contribuent aux hauts taux de violence contre les femmes dans les communautés. Selon l'auteure, certaines pratiques disciplinaires vécues par les résidentes des pensionnats, notamment les punitions corporelles, auraient inculqué une honte du corps et des fonctions sexuelles chez les jeunes femmes, qui l'auraient ensuite inculquée aux générations subséquentes. Ainsi, encore aujourd'hui, cet héritage diminuerait la valeur accordée au corps des femmes dans les communautés. La guérison des femmes des Premières Nations pourrait donc prendre racine dans une valorisation de leur intimité, de la relation qu'elles entretiennent avec leur propre corps, puisque rehausser cette valeur agirait comme un outil de prévention contre les violences. Maracle affirme également l'importance d'une

²²⁷ Kateri Akiwenzie-Damm, « Erotica, Indigenous Style », *op. cit.*, p. 145.

saine relation des femmes avec leur corps : « Native women are going to raise the roof and decry the dirty house which patriarchy and racism have built on our backs. But first we must see ourselves as women: powerful, sensuous beings in need of compassion and tenderness²²⁸ ». Ainsi, l'érotisme de la poésie de Gill dans la dernière partie de *Framer* contribue à la guérison collective en magnifiant la sexualité du corps féminin.

Chez Gill, les représentations de la sexualité saine sont associées à des éléments du territoire. Dès le début du recueil, le lac est présenté comme une issue, comme une promesse de liberté : « et le lac / une chance / le lac » (*F*, p. 16 et 25); « une seule chose tempère : l'eau douce » (*F*, p. 26); « [...] il faut que le lac prenne / / / (sortir de ces quinze kilomètres carrés) » (*F*, p. 32). Comme la ouananiche, la locutrice trouve dans le lac le milieu de vie parfait pour son cycle vital. Dans la dernière partie, le lac semble libérer le corps de la locutrice et permettre l'expression de sa sexualité, comme s'il la guérissait.

Ce lien entre le territoire et la guérison, dans la poésie de Gill, rappelle que pour une majorité d'auteurs des Premières Nations, le territoire a un rôle fondateur dans l'identité. Dans son essai, Létourneau souligne que le territoire est profondément lié à l'expression poétique chez les auteurs des Premières Nations du Québec. Puis, il démontre qu'en fonction de la génération d'écrivains à laquelle ils appartiennent, ces auteurs n'investissent pas le territoire de la même façon dans leur écriture :

Chez les écrivains des Premières Nations, les grands espaces et l'intime procèdent de la même expérience, de la même conception de l'existence, marquée par un rapport particulier, et millénaire, avec le territoire. Ce qu'ils nous montrent quand ils évoquent les terres ancestrales comme Bacon, ou bien encore la « chambre de

²²⁸ Lee Maracle, *I Am Woman*, *op. cit.*, p. 22.

leur orgueil » comme Picard-Siouï, c'est que l'identité humaine se définit en fonction des lieux habités²²⁹.

L'analogie que Gill construit autour de la ouananiche prend tout son sens à la lumière de cette explication; si, pour la ouananiche, le cycle de la vie est associé à un déplacement entre le lac et la rivière, pour le peuple innu, ce cycle vital est fait d'un déplacement sur la terre :

Les Innus ont parcouru d'immenses territoires et revenaient aux mêmes endroits de saison en saison. Leur nomadisme n'était pas une fuite, c'était un enracinement. Ils transportaient leur rapport intime au monde de rivières en rivières, de lacs en lacs²³⁰.

La notion de territoire, pour les Innus, désignerait davantage la conscience de faire partie d'un écosystème qu'une réalité extérieure à l'individu. « Nous autres les probables / les lendemains / les restes de cœur-muscle / et de terre noire // Nous autres en un mot : / territoire » (*F*, p. 7), écrit Gill, traduisant cette conscience dans sa poésie. Cette vision du monde se concrétise dans la dernière partie de *Fruyer*, alors que le corps de la locutrice et le territoire ne font plus qu'un. En se connectant avec le lac dans la dernière partie, Gill renait et trouve une toute nouvelle certitude de son identité : « je le sais nous sommes / le plumage du bleu / la symétrie des épinettes / et le langage de la grêle » (*F*, p. 65) et « nous sommes / des bêtes sauvages [...] » (*F*, p. 72) s'opposent aux vers des pages précédentes, qui communiquaient plus de doutes – « [...] nous sommes le monde / mais nous ne le savons pas » (*F*, p. 47), « nous nous baignons dans le mal de vivre de / l'asphalte chaud / en attendant de trouver la parole habitable [...] » (*F*, p. 62). La sortie de la réserve, ainsi que la connexion avec le territoire qui en résulte,

²²⁹ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 153.

²³⁰ *Ibid.*, p. 48.

donnent à la locutrice les mots pour se nommer; elle retrouve une conscience identitaire solide.

La dernière section aborde la thématique de la maternité; le titre du recueil, en phase avec l'analogie de la ouananiche, trouve alors sa cohérence. Dans cette partie, la locutrice semble accoucher et renaître tout à la fois. L'accouchement est évoqué du point de vue de la mère – « le col ouvert à dix centimètres savoir vivre / c'est arrêter de faire semblant [...] » (*F*, p. 70) –, mais d'autres extraits suggèrent la naissance de la locutrice à partir des eaux du lac : « crever les eaux du lac / graver l'écorce de ses épaules [...] » (*F*, p. 65); « il y a déjà le fardeau de naître / entre les vertèbres de chaque épaisseur de la glace [...] » (*F*, p. 71). Ces passages donnent l'impression que la mère qui accouche revit également sa propre naissance. Cette écriture singulière de la maternité peut être éclairée par l'explication de Létourneau. Dans les textes des auteures des Premières Nations, la maternité serait une façon de rétablir des liens avec le passé inaccessible de leur nation :

La maternité dans les textes des écrivaines des Premières Nations est fondamentale. Les femmes aiment les leurs, [...] et cet amour s'incarne dans la relation qu'elles développent avec leurs enfants. [...] L'enfant semble permettre à une génération éprise de filiation de sublimer le manque de liens avec le passé de leur nation dans une relation positive avec leur propre descendance. Cette génération n'a pas connu la vie traditionnelle. Elle est née sur la réserve de gens qui dans leur enfance ont été arrachés à leur famille et « éduqués » dans les pensionnats. Ces générations ont davantage connu les problèmes sociaux qui sévissent dans les communautés des Premières Nations que les aspects positifs de l'histoire de leur peuple²³¹.

La dernière partie de *Fruyer* donne lieu à un exercice de filiation, comme si l'enfantement unissait la locutrice à toutes les mères qui l'ont précédée jusqu'à la mère/mer, l'eau du lac, dont elles proviennent toutes : « [...] (je ne fais qu'essayer de

²³¹ *Ibid.*, p. 172.

ressembler / à cette vieille eau dont je suis l'enfant) » (*F*, p. 74). Ce dénouement semble être un effort de réunification entre les ancêtres, les vivants et les générations futures. La maternité crée des liens entre Gill et les siens, au-delà même des frontières du présent.

Dans *Framer*, la connexion entre la locutrice et le territoire est nécessaire à l'établissement de relations intimes, sexuelles et familiales saines. La locutrice *se fraie* un chemin en-dehors de la réserve pour atteindre un lieu où les relations ne sont plus corrompues, un lieu où elle peut *frayer*, dans le second sens du terme : construire une famille. Puisque plusieurs théoriciens considèrent le rétablissement de l'harmonie sociale comme une mesure de la guérison en contexte autochtone, *Framer* peut être interprété comme l'histoire d'une guérison – mais plus important encore, c'est la fuite hors de la réserve, ce « village qui n'a pas eu le choix » (*F*, p. 23), un héritage des politiques coloniales, qui permet la guérison.

3.3 *Chauffer le dehors* : la guérison par le territoire

3.3.1 Écrire le processus de guérison

Le troisième recueil de Gill, *Chauffer le dehors*, évoque une peine d'amour – dès le début du recueil, Gill annonce le caractère éphémère des histoires d'amour, affirmant que « L'amour c'est une forêt vierge / pis une coupe à blanc / dans la même phrase » (*CLD*, p. 11). Toutefois, l'auteure se concentre davantage sur le processus de guérison de cette peine que sur la douleur qu'elle provoque. *Chauffer le dehors* se fait ainsi porteur d'espoir, car il est un exemple de guérison. Sans présenter une réelle marche à suivre, les poèmes montrent que la guérison est un processus non linéaire, qui débute dans l'intimité et dans lequel la connexion avec le territoire peut être salutaire.

Gill décrit la peine d'amour comme « une déchirure, pas tout à fait une blessure, plutôt comme quand les nuages s'ouvrent là au milieu, entre les poumons » (*CLD*, p. 17). La locutrice a donc été blessée, comme en témoignent les nombreux poèmes évoquant la douleur et la tristesse : « [...] Je couche mes restes sur le calorifère et mes oiseaux se cachent pour mourir » (*CLD*, p. 10); « *Tout ça me pince, cette douleur d'être exclue des petites choses, de pas m'inscrire dans l'ordinaire de chaque jour* » (*CLD*, p. 21, en italique dans le texte); « Chaque détail de ta beauté ordinaire me heurte » (*CLD*, p. 44).

Cependant, dans ce recueil, tout n'est pas noir, et l'écrivaine navigue entre la tristesse – le quotidien est présenté « avec le sourire forcé d'une patineuse artistique qui se relève après avoir fini son triple axel sur le cul » (*CLD*, p. 47) – et le bonheur procuré par d'heureux souvenirs. Il y est également question de la négociation avec un désir qui ne veut pas s'éteindre, « une envie qui peut pas s'empêcher de chercher le trouble, provoquer la rencontre, essayer n'importe quoi tout à coup que » (*CLD*, p. 17). Cette alternance entre la douleur et le désir, parfois même ressentis simultanément, témoigne du caractère non linéaire du processus de guérison : « Ça revient, ça repart : l'émeute est par en-dedans » (*CLD*, p. 52). Cet aspect rappelle aussi la définition de la notion de guérison dans le contexte des Premières Nations. En effet, en plus de conclure que, pour les communautés autochtones du Canada, la guérison s'observe à l'échelle sociale, le rapport de Krawll relevait un second élément de définition consensuel : la guérison serait un processus holistique, qui ne peut pas être linéaire car il concerne tous les aspects de la vie, en débutant « à l'intérieur de l'individu²³² » – autrement dit, « par en-dedans ».

²³² Marcia B. Krawll, *op. cit.*, p. 19.

Le processus qui mène à la guérison, dans *Chauffer le dehors*, est long et laborieux. Dans la dernière partie du recueil, la locutrice semble se détourner de la douleur, presque par lassitude : « On a assez joué au docteur / direct dans le multicolore / de chacun de nos bleus » (*CLD*, p. 71). L'emphase est alors mise sur l'acceptation de la lenteur du processus : « Avec pour allié le mot *lentement*, je relie les points en ordre croissant pour me refaire une face, je ramasse le bran de scie, désosse les jours et crache les arêtes » (*CLD*, p. 76, en italique dans le texte). Ce passage fait référence à la nécessité de la mise en récit pour la guérison, imagée sous forme de points qui, une fois reliés, reconstruisent une figure. Le dernier poème du recueil fait état d'une guérison presque accomplie :

C'est dans le sacré d'un lever de soleil
la musique de nos animaux rescapés
et la douleur de ce qui brille

dans tout ce que la lenteur permet
par-dessus mon respir croche

que je laisse le temps
accorder sa guitare
comme du monde (*CLD*, p. 85)

Mis à part le temps, l'élément qui contribue le plus à la guérison est la relation avec le territoire. La forêt, en particulier, est présentée comme un traitement pour la douleur que vit la locutrice : « Je cherche dans le bois / et les chiennes de vivre / le remède aux morsures de ta douceur [...] » (*CLD*, p. 27). Elle constitue une présence rassurante, un certain remplacement de l'être aimé : « [...] la forêt me dévorera encore / avec son coloriage qui a tes yeux / / C'est au moins ça » (*CLD*, p. 29). Une escapade dans la nature, au bord du fjord, calme la tempête intérieure qui agite la locutrice. Cette étape cruciale, écrite en prose et publiée en italique, fait office de conclusion à la troisième partie :

[...] Durant la nuit, aucun vent. Je me fais réveiller par le souffle tranquille d'un troupeau de bélugas. Leur respiration est une berceuse nouvelle, un mélange d'immensité et de grâce, et ce qu'on ressent exactement : une gratitude étincelante, le mot merci en néon qui flashe en haut de mes cheveux.

Au lever, de la brume épaisse et du soleil dedans. La beauté du flou et de l'espace, les nuances dans la voix de l'air. [...]

Je me touche, je lis, un écureuil essaie de me grimper dessus [...]. Je marche dans la forêt dense, je m'égratigne partout et j'aime ça. [...]

Et ça me sort de ma vase. Plus je me rapproche de la nature, plus je me sens digne de sa voix, donc de la mienne.

Le dehors est la seule réponse que j'ai trouvée au-dedans. (CLD, p. 65-66, en italique dans le texte)

La dernière phrase de ce passage est éloquente : l'adéquation avec le territoire est une solution à la douleur. Grâce à elle, des sentiments de bien-être et de gratitude se substituent finalement à la douleur. Cela rejoint une fois de plus l'idée selon laquelle retourner chez soi, pour emprunter les mots de McLeod, ou retrouver l'autre nord, pourrait contribuer à une guérison.

3.3.2 La nécessaire vulnérabilité

Gill écrit les hauts et les bas d'une peine d'amour en ne cachant pas ses propres failles, ses propres faiblesses. Elle affiche sa vulnérabilité sans complexe. Selon Sarah Henzi, cette mise au jour de la vulnérabilité contribuerait à la guérison collective, car elle est essentielle aux relations humaines, et a été longtemps refusée aux membres des Premières Nations par le système colonial :

Bearing in mind that, for over 150 years, colonial and assimilationist policies designed the body of the « Indian » to be nothing else than a public dimension in Judith Butler's sense, that is without vulnerability. Vulnerability, like emotion and desire, is a human characteristic that allows a person to function within a social

community, to be apprehended as a person among other persons, capable of interaction and, most importantly, as having healthy human relations²³³.

Puisque l'impossibilité de se montrer vulnérable est un obstacle aux relations humaines saines, afficher sa vulnérabilité, comme le fait Gill dans *Chauffer le dehors*, est plutôt une façon de s'ouvrir aux autres. Rappelons que la guérison, considérée comme un processus holistique par les membres des Premières Nations, débute à l'intérieur des individus pour ensuite se transmettre à leur entourage dans un ordre de proximité (la famille, puis la communauté²³⁴) – afficher sa vulnérabilité est ainsi une démarche personnelle, qui peut devenir une pierre angulaire dans le processus qui mènera éventuellement à une meilleure harmonie sociale dans les communautés.

Dans *Chauffer le dehors*, Gill décrit tout un éventail d'émotions faisant partie des peines d'amour, parfois vécues de façon contradictoire. Elle s'avoue brisée – « *Je t'écris de ma piscine intérieure qui coule* » (*CLD*, p. 45, en italique dans le texte) –, apeurée – « La peur, c'est te croiser au dépanneur et qu'on sache pas quoi faire de nos corps » (*CLD*, p. 34) – et inadéquate pour la guérison – « Mon seul chez nous / est un coup de poing / dans la viande du cœur » (*CLD*, p. 51). Même si elle « [sait] quoi faire et pas faire » (*CLD*, p. 17), elle admet succomber à la facilité des réseaux sociaux et regarder des photos de son amour défunt : « *Je sais qu'il faut pas faire ça mais je le fais pareil. Et tout me rentre dedans comme une seule et même catastrophe dans l'ordre du jour* » (*CLD*, p. 55, en italique dans le texte). La locutrice est torturée par ses propres désirs. La solitude de son corps la trahit et lui impose un désir qui ne s'éteint pas : « Ce qu'il reste : / des rires en pleurant comme tout le monde en connaît / une senteur de savon à linge pis de gaz deux-temps / et mon clitoris comme une ronde / toute seule

²³³ Sarah Henzi, « Bodies, Sovereignities, and Desire : Aboriginal Women's Writing of Québec », *op. cit.*, p. 89.

²³⁴ Marcia B. Krawll, *op. cit.*, p. 19.

dans sa mesure » (CLD, p. 63); « [...] *Je veux désapprendre l'odeur de tes cheveux et, avec la même force, je dis encore encore je veux être sur le matelas en arrière du char à réveiller dans tes mains [...]* » (CLD, p. 45, en italique dans le texte); « *Je me demande où habiter, à quelle place poser ma tendresse à broil* » (CLD, p. 39, en italique dans le texte); « Comment arrêter de te courir après, ciboire? » (CLD, p. 44). Ces envies contradictoires sont autant de marques de vulnérabilité, par lesquelles Gill se montre tout simplement humaine. Elle rejoint ainsi les propos de Sarah Henzi et, tout en s'opposant à une vision coloniale des Autochtones, pose les fondements sur lesquels peuvent se construire des relations saines.

3.3.3 Laisser la poésie parler d'amour

En évoquant une peine d'amour, *Chauffer le dehors* évite les thématiques liées à l'histoire coloniale, ce qui peut également avoir un impact sur la guérison collective. Bien qu'Episkenew se concentre sur les histoires qui racontent le trauma dans sa réflexion sur la guérison collective grâce à la littérature, elle accorde également une place aux récits modernes qui n'abordent pas le trauma, ainsi qu'aux fictions. Selon elle, ces récits contribuent également à la guérison collective en imaginant un avenir positif pour les peuples colonisés. Ces œuvres communiqueraient ainsi un espoir de reconstruction identitaire, un avenir hors du colonialisme, une possibilité de nouveau mythe personnel²³⁵.

Drew Hayden Taylor, auteur ojibwé, incite les créateurs autochtones à aborder dans leurs œuvres d'autres sujets que le trauma historique et, surtout, à le faire avec humour, pour accélérer la guérison. Taylor constate que la majorité des pièces d'auteurs autochtones contiennent de la violence, notamment des scènes de viol. Isabelle St-

²³⁵ Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p. 110.

Amand arrive au même constat; elle affirme qu'au théâtre, les dramaturges autochtones du Canada anglais « ont d'abord mis en scène des histoires dures et remplies de colère, qui exprimaient le non-dit²³⁶ ». Selon l'auteure, cette étape serait utile dans une démarche de guérison et essentielle à la création de récits différents par la suite. Pour sa part, bien qu'il comprenne la raison d'être de ces créations, Taylor estime que la forte présence de violence dans les œuvres nuit aux cultures des Premières Nations en occultant d'autres caractéristiques culturelles. Le sens de l'humour de nombreuses communautés, par exemple, serait plus propice à la guérison, selon lui :

Je crois que nous ne rendons pas service à notre culture alors qu'il y a tellement de côtés différents du monde autochtone à explorer. Je constate tout ce qu'il nous est arrivé d'affreux depuis 500 ans et que nous tentons de documenter en partie grâce au théâtre. Et ce qui nous a aidés à traverser ce champ d'obscurité et de douleur, c'est, à mon avis, notre sens de l'humour et notre art de raconter. Ces deux choses nous ont aidés à conserver une prise solide sur ce que nous sommes et qui nous sommes. Les Autochtones ont un sens de l'humour unique qui varie selon les situations. Il est parfois très sarcastique, mordant, presque vicieux; à d'autres moments, il est très décontracté. L'humour a un pouvoir de guérison, que j'essaie d'utiliser dans une bonne partie de mes écrits²³⁷.

En somme, Taylor invite les créateurs à investir d'autres thématiques et d'autres tonalités dans leur art. Dans *Chauffer le dehors*, Gill parle surtout d'amour, et bien qu'elle décrive un processus douloureux, elle le fait avec l'humour et l'autodérision caractéristiques de son écriture, sans se prendre au sérieux. Comme le décrit Taylor pour d'autres circonstances, l'humour semble être pour elle une stratégie pour désamorcer le drame et s'en guérir.

²³⁶ Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 41.

²³⁷ Drew Hayden Taylor, « Mettre en scène des histoires : l'essor du théâtre autochtone au Canada [Storytelling to Stage : The Growth of Native Theatre in Canada] », *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1997], p. 66-67.

3.4 Conclusions

Les trois recueils de Gill gagnent à être lus sous l'éclairage de la notion de guérison, qui permet notamment de constater que chacun des livres de l'auteure est tourné vers l'avenir. Chaque recueil est le récit d'une guérison qui transforme l'écrivaine et ainsi, chacun a le potentiel de contribuer à la guérison de sa communauté : elle reconstruit son mythe personnel dans *Béante*; elle exprime comment trouver un lieu pour soi permet d'accéder à des relations familiales harmonieuses dans *Framer*; et finalement, *Chauffer le dehors* montre la guérison d'une peine d'amour. Ce faisant, ces trois recueils procèdent également à une forme de guérison du regard colonisateur de l'autre.

En plus d'évoquer la guérison, les recueils sont le lieu d'une écriture intimiste qui crée une expérience de lecture particulièrement immersive. Episkenew affirme que la littérature a le potentiel de participer d'une guérison collective en brisant l'isolement chez les lecteurs. En pensant à Gill, nous pouvons ainsi avancer que le caractère intimiste de son écriture, qui teinte la façon dont elle présente la guérison, ne peut qu'actualiser ce potentiel.

CONCLUSION

Dans *Decolonizing Methodologies*, Linda Tuhiwai Smith formule une critique de la tradition scientifique, qui aurait mené à nombre de recherches dans lesquelles les Autochtones sont considérés davantage comme des objets d'étude que comme des humains. Selon elle, cette méthodologie rigide aurait contribué à invalider les savoirs autochtones. L'auteure estime qu'un des enjeux principaux de la décolonisation, à l'heure actuelle, est de légitimer les connaissances et les méthodes de transmission du savoir autochtones. Dans cet objectif, elle invite les chercheurs à faire preuve de plus d'ouverture face aux formes de savoir généralement dévaluées, telles que les contes, les récits de vie ou les journaux intimes, par exemple. Lee Maracle va dans ce sens lorsqu'elle affirme que la théorie est une construction qui viserait à déshumaniser les idées et qui ne sert à rien, sans le récit²³⁸.

Notre projet de mémoire trouve son origine dans une intuition similaire. En effet, la lecture des recueils de Marie-Andrée Gill nous a sensibilisée à la réalité d'une femme ilnue dans le contexte colonial actuel et ce, mieux encore que les travaux de recherche sur ce sujet n'avaient pu le faire auparavant. Nous pourrions associer cette expérience de lecture à l'effet transformateur que Jo-Ann Episkenew attribue aux littératures autochtones contemporaines : « contemporary literature serves two transformative functions – healing Indigenous people and advancing social justice in settler society – both components in the process of decolonization²³⁹ ». Dans tous les cas, cette lecture de Gill a été si saisissante qu'elle a motivé le présent projet de mémoire, dans lequel

²³⁸ Lee Maracle, « Oratoire : accéder à la théorie [Oratory : Coming to Theory] », *op. cit.*, p. 42.

²³⁹ Jo-Ann Episkenew, *op. cit.*, p.15.

nous avons tenté de comprendre l'impact de la poésie de Gill en analysant ses principales dynamiques.

Les recueils de Gill n'avaient fait l'objet d'aucune recherche approfondie à ce jour. Il nous semblait important de nous concentrer sur la littérarité des textes, car l'écriture littéraire, et particulièrement la poésie, incite à l'interprétation dans le sens où l'entend Yves Citton : une activité réflexive qui oblige une pause, un arrêt, pour questionner les connaissances²⁴⁰. La poésie de Gill ne fait pas que communiquer, elle fait ressentir. De plus, il semblait primordial d'éviter l'écueil d'une analyse portant exclusivement sur les aspects politiques des œuvres – en effet, les études sur les littératures autochtones tendent à aborder surtout leur angle politique ou ethnographique, ce qui pourrait à terme contribuer à les marginaliser. Selon Emma LaRocque : « political interpretations have tended to submerge literary concerns and individual uniqueness²⁴¹ ». L'auteure invite les chercheurs à étudier les qualités littéraires de l'écriture. Dans un article où elle critique les approches plus ethnographiques que littéraires des productions culturelles des membres des Premières Nations, la chercheuse Joëlle Papillon dénonce elle aussi cette « fétichisation de l'«Indien traditionnel» [et] l'aveuglement qui empêche de voir les Autochtones en tant que contemporains²⁴² ». Elle propose de considérer que :

[les littéraires allochtones] ont un rôle à jouer dans la dé-fossilisation de la représentation des productions culturelles autochtones, puisque c'est le regard

²⁴⁰ Yves Citton, « Économies de la connaissance ou cultures de l'interprétation? », *L'observatoire*, mars 2010, no 3, p. 36-42. Récupéré le 8 mars 2020 de <https://www.cairn.info/revue-l-observatoire-2010-3-page-36.htm>

²⁴¹ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 142.

²⁴² Joëlle Papillon, « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, no 7, décembre 2013. Récupéré le 30 novembre 2018 de <http://tempszero.contemporain.info/document1065>

allochtone porté sur elles qui les a fixées dans un passé immémorial tout en valorisant des notions telles que le progrès²⁴³.

L'analyse de l'écriture de l'intime dans les recueils de poésie de Gill nous a permis de poser un nouveau regard sur des œuvres d'une auteure d'origine ilnue : nous avons découvert que la poésie intimiste avait le potentiel de renverser les stéréotypes, et ainsi, de faire partie intégrante d'un processus de décolonisation.

L'intimisme de l'écriture de Gill s'est révélé le fondement de l'effet de proximité qui nous a marquée lors de notre première lecture. Dans le premier chapitre, nous avons donc entrepris de mettre en relief l'esthétique intimiste de l'écriture de Gill afin de comprendre ce qui lui permet d'établir un lien aussi fort avec le lecteur. L'intimisme de l'écriture de Gill est fondé à la fois sur des thématiques – objets du quotidien, intériorité, souvenirs de famille, sexualité, corps – que par une tonalité particulière. Cette tonalité, qui l'habite à la manière des œuvres de Jacques Brault, fait en sorte que l'écriture explore le contact entre l'intériorité de l'individu et le monde extérieur, ce qui crée une tension constante entre proximité et distance et contribue à construire une expérience de lecture immersive. La tonalité intimiste provoque également l'impression d'une confiance : à la lecture de la poésie de Gill, il nous semblait que l'auteure s'adressait directement à nous. L'étude théorique sur les écritures de l'intime a permis de mettre en lumière l'importance qu'y revêt le regard de l'autre : il n'y a pas d'écriture de l'intime sans la possibilité d'un dévoilement auprès d'un destinataire. Or, dans le cas particulier de Gill (une auteure ilnue qui écrit de la poésie en français publiée par une maison d'édition non exclusivement dédiée à la publication d'œuvres autochtones), le destinataire semble correspondre à un lectorat qu'on pourrait appeler « général », qui est composé de Québécois et Québécoises allochtones.

²⁴³ *Ibid.*

Warren Cariou permet de bien saisir ce type d'impact, comme celui de la poésie de Gill sur les allochtones. Selon l'auteur, les poètes autochtones seraient des « marcheurs intrépides » : ils marcheraient le long des « frontières idéologiques qui souvent divisent ceux qui profitent du colonialisme de ceux qui sont objectivés et appauvris par celui-ci²⁴⁴ ». Ces poètes créeraient des ouvertures dans ces frontières, permettant aux deux groupes de voir de l'autre côté. La posture éditoriale de Gill s'apparente à ce positionnement que décrit Cariou : sa poésie est surtout lue par des Québécois allochtones, mais son écriture est ancrée dans la réalité de Mashteuiatsh. Elle représente ainsi un pont entre cette communauté et le reste du Québec. Selon le point de vue de Cariou, une telle poésie décoloniserait ainsi l'imagination en transformant, par le langage, les conceptions coloniales. Le premier chapitre nous a permis de détailler cette hypothèse, selon laquelle l'intimisme des textes, en plus du genre poétique, ajouterait au potentiel décolonisateur de l'écriture de Gill.

Dans notre deuxième chapitre, nous avons montré que l'écriture de l'intime de Gill est le lieu d'une représentation sincère de l'identité, qui offre une résistance face à plusieurs représentations stéréotypées. Aborder la notion de résistance semblait incontournable dans notre perspective, car l'opposition aux idéologies coloniales est l'une des premières étapes dans un processus de décolonisation. À cet égard, Chela Sandoval suggère que le système colonial fonctionnerait grâce à des figures qui imposeraient une identité aux citoyens et les maintiendraient ainsi dans une inertie collective²⁴⁵. Pour parvenir à la décolonisation, les sujets devraient faire l'effort de lire ces signes et de les comprendre, pour finalement s'en dégager et être en mesure de s'inventer une identité propre.

²⁴⁴ Warren Cariou, *op. cit.*, p. 230-231.

²⁴⁵ Chela Sandoval, *op. cit.*

La résistance qu’offre la poésie de Gill face au mythe de l’authenticité – qui fige les identités autochtones dans le passé et dans un environnement naturel non urbain –, ainsi qu’aux représentations stéréotypées des femmes autochtones – qui alternent entre les figures de la « *squaw* » et de la princesse, réduisant les femmes à leur fonction sexuelle ou la leur refusant –, se déploie à travers son écriture sous différentes formes. Parmi celles-ci, nous avons identifié les représentations de la singularité du sujet (par des éléments biographiques, de l’humour et une écriture qui communique la personnalité), les images du quotidien et leurs références à la modernité, les manifestations de l’hybridité culturelle, l’expression de contradictions, ainsi que l’expression du désir.

Tous ces éléments constituent une forme de résistance, mais ils font aussi partie d’un processus d’autodétermination. Ce processus va au-delà de la résistance et s’apparente à un cheminement de guérison, comme nous l’avons étudié dans le troisième chapitre. *Béante* présente l’élaboration d’un mythe personnel qui mène à une conscience identitaire. Ce processus rappelle les liens que Jo-Ann Episkenew noue entre la littérature et la guérison collective en contexte autochtone : Episkenew montre que l’écriture peut favoriser un processus de guérison en permettant l’élaboration d’un mythe personnel. Marcia B. Krawll, James B. Waldram et Richard Kistabish, qui ont tous travaillé avec des communautés autochtones dans un objectif de guérison, affirment comme Episkenew que ce processus s’enclenche d’abord à l’échelle individuelle. Cependant, ils expliquent que le résultat de la guérison est également collectif, dans le contexte des Premières Nations : les communautés doivent guérir pour retrouver une harmonie sociale, et le lecteur allochtone doit guérir de ses propres perceptions coloniales. Alors que *Béante* peut être lu comme le récit d’une guérison individuelle, *Fraye* montre l’évolution de relations qui se transforment parallèlement à un déplacement sur le territoire. La sortie de la réserve et la connexion avec le

territoire y libèrent l'érotisme et permettent un sentiment de filiation, ce qui peut être interprété comme une guérison par l'épanouissement des relations familiales. Dans *Chauffer le dehors*, Gill évoque la guérison d'une peine d'amour, facilitée par la relation avec le territoire.

Il est intéressant de remarquer que les trois recueils peuvent également être envisagés comme une série, évoquant par la poésie les différentes étapes du processus de guérison. Le premier recueil, *Béante*, aborde la première étape de la guérison, qui est individuelle. *Fruyer*, le deuxième recueil, rejoint l'idée d'une guérison collective en présentant des relations intimes et familiales. Finalement, *Chauffer le dehors* peut être lié à la dernière étape de la guérison, puisqu'il montre que le sujet est maintenant en mesure d'accéder à l'amour et que, même si l'histoire d'amour se termine, il guérit sa peine et sera capable d'aimer et de désirer de nouveau. Les trois recueils mènent ainsi à la possibilité de l'amour comme finalité de la guérison, ce qui s'arrime aux théories avançant que la capacité de vivre des relations saines et complexes, dépourvues de violence, représente un résultat de la guérison en contexte autochtone.

Par ailleurs, l'amour peut également être pensé comme un concept décolonial²⁴⁶. Selon Chela Sandoval, qui a contribué à théoriser cette idée, l'amour serait un outil qui parvient à motiver et à diriger les individus colonisés vers un mouvement social ayant pour objectif la décolonisation. Sa réflexion prend racine dans la notion d'amour idéalisé de Roland Barthes, qui conçoit ce sentiment comme un mode de connaissance pur, libérateur et transformateur : le sujet amoureux serait libéré du rôle social qui lui est imposé. Pour Sandoval, les relations amoureuses permettent au sujet d'atteindre une conscience différentielle, c'est-à-dire d'échapper à l'idéologie coloniale pour

²⁴⁶ À ce sujet, voir l'article d'Isabella Huberman : « Les possibles de l'amour décolonial : relations, transmissions et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, no 2, 2016, p. 111-126.

entreprendre une démarche émancipatrice. Dans le parcours formé par les trois recueils de Gill, le sentiment amoureux survient au moment où les thématiques s'éloignent des enjeux identitaires collectifs et des politiques territoriales ou coloniales; dans *Chauffer le dehors*, Gill s'émancipe ainsi de ces thèmes.

En analysant les différentes dynamiques à l'œuvre dans la poésie de Gill, j'ai donc analysé de quelles façons l'intimisme de son écriture peut contribuer à un effort de décolonisation. Cependant, il importe de faire preuve de nuance en ce qui concerne le réel pouvoir décolonial des recueils. Comme le rappelle Jean-François Létourneau, la littérature n'est pas gage d'issue concrète aux conflits qui subsistent socialement, notamment au niveau des aspirations autonomistes des Premiers peuples et de l'occupation du territoire. Les luttes que l'art peut mener pour les Premières Nations demeurent souvent dans le domaine des représentations, qui n'est toutefois pas sans incidence. Daniel Heath Justice croit que l'art en contexte autochtone correspond à un militantisme de l'imagination²⁴⁷ qui permettrait d'exister en-dehors des récits colonialistes. Selon cet auteur cherokee, le droit de remettre en question les images qui les représentent, de créer leurs propres histoires et d'en choisir le sens, ainsi que de disposer de représentations d'eux-mêmes qui proviennent de leur propre communauté et de l'époque actuelle contribueraient, pour les Autochtones, à l'autonomie politique de leurs nations. Ainsi, Létourneau et Justice ont des visions différentes de l'impact possible de l'art sur la réalité des Premiers Peuples. Cette divergence de perspectives montre que, bien que les représentations culturelles puissent avoir un réel effet social, par exemple par le processus de guérison, elles ne permettent pas à elles seules de

²⁴⁷ Daniel Heath Justice, « Voir (et lire) rouge : les Indiens hors-la-loi dans la tour d'ivoire [Seeing (and Reading) Red : Indian Outlaws in the Ivory Tower] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2004], p. 117.

compléter le processus de décolonisation. Il convient plutôt de les concevoir comme un outil parmi d'autres, aux côtés des actions sociales et politiques.

La réflexion de Justice attribue aux littératures autochtones une dimension politique. De notre point de vue, par le sujet de ce mémoire, nous analysons aussi le caractère politique des textes d'une auteure ilnue. En effet, il semblait inadéquat d'analyser les œuvres de Gill sans prendre en considération que le contexte sociopolitique québécois actuel présente toujours des rapports de pouvoir inégaux entre les peuples autochtones et le reste de la population, d'autant plus que les deux premiers recueils de l'auteure contiennent des passages faisant explicitement référence à ces enjeux.

Toutefois, selon Kateri Akiwenzie-Damm, la décolonisation dépendrait, entre autres, de la capacité des écrivains autochtones à diriger leur attention sur d'autres sujets que la colonisation :

[...] in terms of our role as Indigenous writers, part of our cultural survival in the future depends on our ability to re-focus our attentions creatively and artistically. To step outside of the reactive mode into which our peoples have been placed so consistently. Through our writing we can continue to break the conventions which have strived to render us voiceless and « illiterate »²⁴⁸.

Or, nous croyons que Gill, en éloignant graduellement sa poésie des thématiques coloniales grâce à un recentrement sur l'intime, contribue à ouvrir le corpus des littératures autochtones en français au Québec, qui demeure pour l'instant largement concentré autour d'enjeux collectifs comme l'histoire, les injustices sociales ou la

²⁴⁸ Kateri Akiwenzie-Damm, « Says Who : Colonialism, Identity, and Defining Indigenous Literature », *op. cit.*, p. 23.

mémoire collective²⁴⁹. Joséphine Bacon a été entraînée vers l'écriture de ses recueils de poésie grâce à la rencontre de son amie poète Laure Morali²⁵⁰, et Naomi Fontaine affirme que les écrivains choisissent généralement de s'exprimer dans la forme littéraire qu'ils ont le plus côtoyée lors de leurs lectures²⁵¹. Ainsi, il convient d'avancer que la lecture de la poésie intimiste de Gill pourrait inspirer de prochains auteurs autochtones à investir une esthétique et des sujets nouveaux.

Il y a lieu de souligner une similitude entre le recentrement sur l'individu qui a cours présentement dans les littératures autochtones et le recentrement sur le sujet qui a eu lieu dans la littérature québécoise des années 1980. Selon Pierre Hébert, la domination coloniale suivant la conquête de 1760 par la Grande-Bretagne a éliminé le « moi » des textes d'auteurs canadiens de langue française; l'auteur attribue ce phénomène à un contexte social et politique défavorable envers les francophones²⁵². Ce n'est finalement qu'à partir de 1980 que, selon Denise Brassard, la poésie québécoise est devenue intimiste. Létourneau avance l'idée, inspirée d'une thèse de Pierre Nepveu sur la littérature américaine²⁵³, que les littératures nationales se développeraient naturellement en suivant ce mouvement qui part de l'immensité pour se rapprocher graduellement de l'individu²⁵⁴. Or, si Brassard considère la parole

²⁴⁹ Il convient de préciser que nous soulignons ici une tendance et qu'il ne s'agit pas d'un relevé exhaustif de tous les autres créateurs du corpus. Diane Obomsawin (Obom) et J. D. Kurtness, par exemple, offrent également des créations atypiques dans le corpus mentionné.

²⁵⁰ Anne-Marie Yvon, « Joséphine Bacon, la vie en trois temps d'une femme d'exception », *Radio-Canada, Espaces autochtones*, 8 mars 2019. Récupéré le 20 janvier 2020 de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1155819/josephine-bacon-innue-poete-autochtone-histoire>

²⁵¹ Naomi Fontaine, conférence dans le cadre du cours de baccalauréat *Les littératures amérindiennes et inuites*, *op. cit.*

²⁵² Pierre Hébert et Marilyn Baszczynski, *Le Journal intime au Québec. Structure, évolution, réception*, Montréal, Éditions Fides, 1988, 209 p.

²⁵³ Pierre Nepveu, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998, 378 p.

²⁵⁴ Létourneau, *op. cit.*, p. 152.

poétique intimiste d'auteurs tels que Hélène Monette ou Paul Chamberland comme « le fait d'une nouvelle prise en charge de l'histoire et du destin collectif²⁵⁵ », il semble que cette interprétation puisse également s'appliquer aux plus récentes initiatives des poètes des Premières Nations, qui partagent une perspective plus intime du monde sans cesser pour autant d'aborder des enjeux collectifs, comme le fait Gill. Ce passage du collectif à l'intime serait donc un signe que la décolonisation est en cours, mais pourrait aussi être un outil qui y contribue.

²⁵⁵ Denise Brassard, *op. cit.*, p. 8.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié

Gill, Marie-Andrée, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015 [2012], 101 p.

———, Marie-Andrée, *Framer*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015, 75 p.

———, Marie-Andrée, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La Peuplade, 2019, 85 p.

Corpus secondaire

Akiwenzie-Damm, Kateri (dir.), *Without Reservation : Indigenous Erotica*, Cape Croker Reserve (Ontario, Canada), Kegedonce Press, 2003, 213 p.

Bacon, Joséphine, *Bâtons à messages. Tshissinuatshitakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, 143 p.

Calle, Sophie, *Rachel, Monique* [installation], Festival d'Avignon, 8 au 28 juillet 2012.

David, Carole, *La maison d'Ophélie*, Montréal, Les Herbes rouges, 1998, 49 p.

Ernaux, Annie, *Mémoire de fille*, Paris, Folio, 2018, 165 p.

Fontaine, Naomi, *Kuessipan : à toi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 113 p.

Hatoum, Mona, *Mobile Home* [installation], Alexander and Bonin, New York, 2005.

Hébert, Anne, *Poèmes pour la main gauche*, Montréal, Boréal, 1997, 61 p.

Jean, Michel (dir.), *Amun, nouvelles*, Montréal, Stanké, 2016, 163 p.

Kanapé Fontaine, Natasha, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, 75 p.

Kapesh, An Antane, *Je suis une maudite sauvagesse / Eukuan nin matshi-manitu Innushkueu*, Montréal, Leméac, 1976, 238 p.

Laferrière, Dany, *Pays sans chapeau*, Outremont, Lanctôt, 1996, 221 p.

Miron, Gaston, *L'homme rapaillé*, Montréal, TYPO, 1998 [1970], 258 p.

Musée des Abénakis, *L'Indien au-delà d'Hollywood*, Odanak, 29 juin 2018 au 22 décembre 2019.

Picard-Sioui, Louis-Karl, *Au pied de mon orgueil*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 77 p.

———, *Les grandes absences*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 89 p.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les confessions*, Paris, Flammarion, 2012 [1782-1789], 2 vol.

Corpus théorique

Études sur Marie-Andrée Gill

Chartier, Daniel, « Entrevue avec Marie-Andrée Gill », librairie le Port de tête, Montréal, 4 février 2019.

Gill, Marie-Andrée, « Archéologie de soi au présent et décolonisation : une histoire comme une autre », communication présentée lors du colloque *Paroles retrouvées, paroles exhumées. Voix autochtones dans les écrits de la Nouvelle-France*, Université du Québec à Chicoutimi, 14 au 16 juin 2017. Récupéré le 15 octobre 2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=x5U3ncISpOY>

Gill, Marie-Andrée, « Notice biographique », *Inter*, no 124, automne 2016, p. 49.

Kawczak, Paul, « Marie-Andrée Gill : présence vivante », *Nuit blanche, magazine littéraire*, no 150, printemps 2018, p. 34–35.

Lamy, Jonathan, « Espace autochtone. *Frayeur* de Marie-André Gill. Faire son chemin », *Littoral*, no 11, automne 2016, p. 75.

Larouche, Julie, « Entrevue avec Marie-Andrée Gill : *Chauffer le dehors*, un troisième roman intime pour Marie-Andrée Gill », Radio-Canada, Saguenay-Lac Saint-Jean, 19 février 2019. Récupéré le 21 février 2019 de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1153339/chauffer-le-dehors-un-troisieme-roman-intime-pour-marie-andree-gill>

Létourneau, Jean-François, « Habiter la déchirure : lecture croisée de Marie-Andrée Gill et Natasha Kanapé Fontaine », *Littoral*, no 8, automne 2013, p. 7-9.

Vaillancourt, Luc et Paul Kawczak, « La poésie lumineuse de Marie-Andrée Gill. Ou comment sublimer les stéréotypes », *Captures*, vol. 3, no 1, dossier « La notion d’“autochtonie” », mai 2018. Récupéré le 2 mars 2019 de revuecaptures.org/node/1474

Littératures autochtones

Armstrong, Jeannette (dir.), *Looking at the Words of Our People*, Penticton, Theytus Books, 1993, 214 p.

Chartier, Daniel, « La réception critique des littératures autochtones. *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans Gilles Dupuis et Klaus-Dieter Ertler, *À la carte. Le roman québécois (2010-2015)*, Frankfurt am Main (Allemagne), Peter Lang, 2017, p. 167-184.

———, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d'études québécoises*, no 11, 2019, p. 27-48.

Fontaine, Naomi, conférence dans le cadre du cours de baccalauréat *Les littératures amérindiennes et inuites*, Université du Québec à Montréal, 14 novembre 2018.

Gatti, Maurizio, *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec », 2006, 215 p.

Henzi, Sarah, « Bodies, Sovereignities, and Desire : Aboriginal Women's Writing of Québec », *Québec Studies*, no 59, 2015, p. 85-106.

- Henzi, Sarah, « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 655-673.
- Justice, Daniel Heath, « Voir (et lire) rouge : les Indiens hors-la-loi dans la tour d'ivoire [Seeing (and Reading) Red : Indian Outlaws in the Ivory Tower] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2004], p. 105-130.
- Létourneau, Jean-François, « Entre création et réception : la poésie amérindienne publiée au Québec et ses prismes de lecture (1995-2008) », mémoire de maîtrise, Département des lettres et communications, Université de Sherbrooke, 2010, 105 f. Récupéré de <https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/2639/MR65659.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Létourneau, Jean-François, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 199 p.
- Maracle, Lee, « Oratoire : accéder à la théorie [Oratory : Coming to Theory] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1990], p. 39- 44.
- Monture, Patricia A., « Les mots des femmes [Women's Words] : Pouvoir, identité et souveraineté indigène », dans *Recherches féministes*, volume 30, no 1, 2017, p. 15-27.
- Schorcht, Blanca, « Story Words. An Interview with Richard Wagamese », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 20, no 3, automne 2008, p. 74-91.
- St-Amand, Isabelle, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 30-52.
- Tardif, Dominic, « La lumière de Joséphine Bacon », *Le Devoir*, 8 septembre 2018. Récupéré le 18 décembre 2019 de <https://www.ledevoir.com/lire/536184/grand-angle-la-lumiere-de-josephine-bacon>
- Taylor, Drew Hayden, « Mettre en scène des histoires : l'essor du théâtre autochtone au Canada [Storytelling to Stage : The Growth of Native Theatre in Canada] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1997], p. 53-68.

Vizenor, Gerald, « Trickster discourse », *American Indian Quarterly*, vol. 14, no 3, été 1990, p. 277-287.

Yvon, Anne-Marie, « Joséphine Bacon, la vie en trois temps d'une femme d'exception », *Radio-Canada, Espaces autochtones*, 8 mars 2019. Récupéré le 20 janvier 2020 de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1155819/josephine-bacon-innue-poete-autochtone-histoire>

Décolonisation

Delvaux, Martine et Pascal Caron, « Postcolonialisme », dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 [2002], p. 601-603.

Grosfoguel, Ramón et Santiago Castro-Gómez, *El giro decolonial : Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogota, Siglo del Hombre, 2007, 307 p.

Huberman, Isabella, « Les possibles de l'amour décolonial : relations, transmissions et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, no 2, 2016, p. 111-126.

King, Thomas, « Godzilla contre le postcolonial [Godzilla vs. Post-Colonial] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1990], p. 27- 37.

Memmi, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1972 [1967], 153 p.

Nohelani Teves, Stephanie, Andrea Smith et Michelle H. Raheja, « Colonialism », *Native Studies Keywords*, University of Arizona Press, 2015, p. 271-283.

Sailiata, Kirisitina, « Decolonization », dans Stephanie Nohelani Teves, Andrea Smith et Michelle H. Raheja (dir.), *Native Studies Keywords*, University of Arizona Press, 2015, p. 301-308.

Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, 241 p.

Smith, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books, 2012 [1999], 240 p.

Waziyatawin et Michael Yellow Bird, « Beginning Decolonization », dans *For Indigenous Eyes Only*, Santa Fe, School of American Research Press, 2005, p. 1-8.

Écriture de l'intime

Baillet, Florence, « Introduction » dans Florence Baillet et Arnaud Regnauld (dir.), *L'intime et le politique dans la littérature et les arts contemporains*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2011, p. 9-13.

Benjamin, Walter, « Le Conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », traduit par Pierre Rusch, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000 [1936], p. 114-151.

Bertrand, Jean-Pierre, « Poésie », dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 [2002], p. 580-583.

Bertrand, Jean-Pierre, Jeannette des Toonder et Madeleine Frédéric, *Écritures de l'intime dans la littérature francophone du Canada (1980-2005)*, éditions Nota Bene, Québec, 2011, 224 p.

Besançon, Guy, *L'écriture de soi*, Paris, L'Harmattan, 2002, 196 p.

Brassard, Denise, « Présentation », dans Denise Brassard et Evelyne Gagnon (dir.), *Aux frontières de l'intime : le sujet lyrique dans la poésie québécoise actuelle*, Montréal, Figura, Centre de recherche sur le texte et l'imaginaire, coll. « Figura », vol. 17, 2007, p. 7-12.

Brault, Jacques, « Tonalités lointaines (sur l'écriture intimiste de Gabrielle Roy) », *Voix et Images*, vol. 14, no 3, printemps 1989, p. 387-398.

Coudreuse, Anne et Françoise Simonet-Tenant, « Préambule », *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 7-12.

Didier, Béatrice, *Le journal intime*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 [1976], 193 p.

- Dolce, Nicoletta, « Parcours intimes : la conflagration du moi et du monde », dans Lila Ibrahim-Lamrous et Séveryne Muller (dir.), *L'Intimité*, Clermont-Ferrand (France), Presses universitaires Blaise Pascal, Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 2005, p. 91-100.
- Foucault, Michel, « L'écriture de soi », *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 1994, p. 415-430.
- Girard, Alain, « Évolution sociale et naissance de l'intime », dans Pierre Reboul, *Intime, intimité, intimisme*, Éditions universitaires de Lille 3, coll. : « Encyclopédie universitaire », 1976, p. 47-56.
- Havercroft, Barbara, « Modernités », dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 [2002], p. 489-490.
- Hébert, Pierre et Marilyn Baszczyński, *Le Journal intime au Québec. Structure, évolution, réception*, Montréal, Éditions Fides, 1988, 209 p.
- Hubier, Sébastien, *Littératures intimes : Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction*, Paris, Armand Colin, 2003, 154 p.
- Ibrahim-Lamrous, Lila et Séveryne Muller, « Avant-propos », *L'Intimité*, Clermont-Ferrand (France), Presses universitaires Blaise Pascal, Centre de recherches sur les littératures modernes et contemporaines, 2005, p. 7-14.
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, 1994 [1979], 109 p.
- Madelénat, Daniel, *L'Intimisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Littératures modernes », 1989, 244 p.
- Montémont, Véronique, « Dans la jungle de l'intime : enquête lexicographique et lexicométrique (1606-2008) », dans Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant (dir.), *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 15-38.
- Simonet-Tenant, Françoise, « À la recherche des prémices d'une culture de l'intime », dans Anne Coudreuse et Françoise Simonet-Tenant (dir.), *Pour une histoire de l'intime et de ses variations*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 39-63.

Van Roey-Roux, Françoise, *La littérature intime du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1983, 254 p.

Yavuz, Perin Emel, « La mythologie individuelle, une fabrique du monde », dans Florence Baillet et Arnaud Regnauld (dir.), *L'intime et le politique dans la littérature et les arts contemporains*, Paris, Michel Houdiard éditeur, 2011, p. 90-100.

Résistance

Adorno, Theodor Wiesengrund, *Théorie esthétique [Ästhetische Theorie]*, Paris, Klincksieck, « Collection d'esthétique », 2004 [1970], 514 p.

Akiwenzie Damm, Kateri, « Erotica, Indigenous Style », dans Armand Garnet Ruffo, *(Ad)dressing Our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books Ltd, 2001, p. 143-151.

Allport, Gordon Willard, *The Nature of Prejudice*, Reading (Massachusetts), Addison-Wesley, 1966 [1954], 537 p.

Amossy, Ruth et Anne Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, Paris, Armand Colin, 2011, 122 p.

Anderson, Kim, *A Recognition of Being. Reconstructing Native Womanhood*, Toronto, Women's Press, 2016, [2001], 330 p.

Bataille, George, *La Part maudite, précédé de La Notion de dépense*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967, 232 p.

Benjamin, Walter, *Baudelaire*, édition établie par Giorgio Agamben, Barbara Chitussi et Clemens-Carl Härle, Paris, La fabrique, 2013, 1029 p.

Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, 285 p.

Cariou, Warren, « À l'extrême marge : la poétique autochtone en tant que résurgence du lieu [Edgework : Indigenous Poetics as Re-Placement] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2014], p. 229-238.

- Chartier, Daniel, « Définir des modernités hybrides. Entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtones », *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, no 1, 2005, p. 11-16.
- Gagnon, François-Marc, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*, Montréal, Libre Expression, 1984, 190 p.
- Ganje, Lucy A., « Native American Stereotypes », dans Paul Martin Lester et Susan Dente Ross (dir.), *Images that Injure : Pictorial Stereotypes in the Media*, Westport (Connecticut), Praeger, 1996, p. 41-46.
- Goddard, Ives, « The True History of the Word « squaw » », *News from Indian Country*, avril 1997, p. 19A. Récupéré le 7 mars 2020 de [https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/94999/« squaw »%20article%20on%20web%20page.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/94999/«%20squaw»%20article%20on%20web%20page.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Lamy Beaupré, Jonathan, « Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien », *Temps zéro*, no 7, 2013. Récupéré le 30 septembre 2017 de <http://tempszero.contemporain.info/document1096>
- LaRocque, Emma, *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1850-1990)*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, 218 p.
- Lippmann, Walter, *Public Opinion*, Blacksburg, Wilder Publications, 2010 [1922], 225 p.
- Maracle, Lee, *I Am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*, Richmond, Press Gang, 1996 [1988], 142 p.
- Papillon, Joëlle, « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, no 7, décembre 2013. Récupéré le 30 novembre 2018 de <http://tempszero.contemporain.info/document1065>
- Payson, Jennifer, « 'How Should I Eat These?' 'With Your Mouth, Asshole' : First Nations Women's Literature Responds to Colonial Discourse », mémoire de maîtrise, Gender Studies, University of Northern British Columbia, 2006, 113 f.
- Pewewardy, Cornel, « The Pocahontas Paradox : A Cautionary Tale for Educators », *Journal of Navajo Education*, automne-hiver 1996-1997. Récupéré le 10 février 2019 de <http://www.hanksville.org/storytellers/pewe/writing/Pocahontas.html>

- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1948, 374 p.
- Sherif, Muzafer et Carolyn W. Sherif, *Social Psychology*, New York, Harper & Row, 1969, 616 p.
- Simard, Jean-Jacques, *La réduction : l'Autochtone inventé et les Amérindiens aujourd'hui*, Québec, Éditions du Septentrion, 2004, 430 p.
- Simon, Sherry, *Hybridité culturelle*, Montréal, L'Île de la Tortue, 1999, 63 p.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler? [Can the Subaltern Speak?]*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988], 109 p.
- Vizenor, Gerald, *Wordarrows : Indians and White in the New Fur Trade*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, 164 p.

Guérison

- Adelson, Naomi, *'Being Alive Well' : Health and the Politics of Cree Well-Being*, Toronto, University of Toronto Press, 2000, 160 p.
- Armstrong, Jeannette, « Les Autochtones d'Amérique du Nord. Dépossession et reconquête de soi par l'écriture [The Disempowerment of First North American Native Peoples and Empowerment Through Their Writing] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [1990], p. 21-26.
- Audet, Véronique, *Innu nikamu – L'Innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison chez les Innus*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 292 p.
- Csordas, Thomas J., « Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society », *American Ethnologist*, février 1999, vol. 26, no 1, p. 3-23.
- Episkenev, Jo-Ann, *Taking Back our Spirits: Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, 247 p.
- Henzi, Sarah, « « La grande blessure » : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, nos 2-3, 2016, p. 177-182.

- Krawll, Marcia B., *Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones*, Ottawa, Ministère du Solliciteur général Canada, 1994, 88 p. Récupéré le 6 mai 2019 de http://publications.gc.ca/collections/collection_2011/sp-ps/JS5-1-10-1994-fra.pdf
- McLeod, Neal, « Retourner chez soi grâce aux histoires [Coming Home Through Stories] », dans *Nous sommes des histoires*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018 [2001], p. 83-103.
- Rachédi, Lilyane et Réjean Mathieu, « Le processus de guérison des Premières Nations : entrevue avec Richard Kistabish, Vice-président de la Fondation autochtone de guérison », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, no 1, automne 2010, p. 10-25.
- Waldram, James B. (dir.), *La guérison autochtone au Canada : Études sur la conception thérapeutique et la pratique*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2008, 321 p. Récupéré le 6 mai 2019 de <http://www.fadg.ca/downloads/la-guerison-autochtone.pdf>
- Warry, Wayne, *Unfinished Dreams : Community Healing and the Reality of Aboriginal Self-Government*, Toronto, University of Toronto Press, 1998, 323 p.
- Autres références
- Bergeron, Annie, « Voix de femmes ilnu sur la violence familiale à Mashteuiatsh », mémoire de maîtrise, École de travail social, Université du Québec à Montréal, 2017, 179 f.
- Bopp, Michael, Judie Bopp et Phil Lane, *La violence familiale chez les Autochtones au Canada*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2003, 144 p. Récupéré le 6 mai 2019 de <http://www.fadg.ca/downloads/domestic-violence.pdf>
- Boucher, Nathalie, « Qui est pekuakamiulnu? Définir l'identité des Innus de Mashteuiatsh », *Aspects sociologiques*, vol. 15, no 1, 2008, p. 47-72.

- Citton, Yves, « Économies de la connaissance ou cultures de l'interprétation? », *L'observatoire*, mars 2010, no 3, p. 36-42. Récupéré le 8 mars 2020 de <https://www.cairn.info/revue-l-observatoire-2010-3-page-36.htm>
- Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, 2015. Récupéré le 7 octobre 2018 de http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Exec_Summary_web_revised.pdf
- Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean, *Rapport final. Commission consultative sur la réalité sociale à Mashteuiatsh*, Mashteuiatsh, 2008. Récupéré le 6 mai 2019 de https://www.mashteuiatsh.ca/images/stories/pdf/Rapport_final_CCRS_fra.pdf
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, 159 p.
- Dion, Jacinthe, Delphine Collin-Vézina, Francine Lavoie, Mireille Cyr et Mélanie Corneau, *État des connaissances en recherche sur la violence sexuelle et les femmes autochtones au Québec. Mémoire déposé au Secrétaire de la Commission des relations avec les citoyens dans le cadre du mandat d'initiative – Les conditions de vie des femmes autochtones en lien avec les agressions sexuelles et la violence conjugale*, Montréal, Centre de recherche interdisciplinaire sur les problèmes conjugaux et les agressions sexuelles (CRIPCAS), 2016, 16 p. Récupéré de <https://www.cripcas.ca/images/Publications/Mmoire-sur-les-femmes-autochtones-au-Qubec-du-CRIPCAS.pdf>
- Hylton, John H., *La délinquance sexuelle chez les Autochtones au Canada*. Ottawa, Fondation autochtone de guérison, 2002, 261 p.
- Indian Country Today, « The Real Problem With a Lone Ranger Movie? It's the Racism, Stupid », *Indian Country Today*, 8 juillet 2013, en ligne, <https://indiancountrytoday.com/archive/the-real-problem-with-a-lone-ranger-movie-it-s-the-racism-stupid-0tRm_xqJ-kGUwGT4Zsz4hA>, consulté le 30 janvier 2019.
- Institut national de santé publique du Québec, *L'alimentation des Premières Nations et des Inuits au Québec*, Gouvernement du Québec, 2015, 65 p. Récupéré de https://www.inspq.qc.ca/sites/default/files/publications/2054_alimentation_premieres_nations_inuits.pdf

- Malbeuf, Jamie, « Federal gov't removes poster after online backlash over Indigenous stereotypes », *CBC News*, 16 janvier 2018, en ligne, <<https://www.cbc.ca/news/canada/north/inac-indigenous-stereotype-poster-1.4489867>>, consulté le 30 janvier 2019.
- Mathon, Coraline, « Des initiations qui dérangent », *Quartier Libre*, 5 septembre 2013, en ligne, <<http://quartierlibre.ca/des-initiations-qui-derangent/>>, consulté le 30 janvier 2019.
- Miller, Jim R., « Pensionnats indiens au Canada », *Encyclopédie canadienne*, 10 octobre 2012, en ligne, <<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/pensionnats>>, consulté le 9 janvier 2020
- Nepveu, Pierre, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998, 378 p.
- Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, « Langue et culture », *Pekuakamiulnuatsh Takuhikan*, 2015, en ligne, <<https://www.mashteuiatsh.ca/membre-de-la-communauté/langue-et-culture.html>>, consulté le 8 mars 2020
- Risk, Trevor, « A Tribe Called Red Want White Fans To 'Please Stop' Wearing Redface 'Indian' Costumes To Shows », *HuffPost Canada Music*, 12 juillet 2013, en ligne, <https://www.huffingtonpost.ca/2013/07/12/a-tribe-called-red-redface-indian-costumes_n_3576884.html>, consulté le 30 janvier 2019.
- Statistique Canada, *Mesure de la violence faite aux femmes : tendances statistiques*, Ottawa, 2013. Récupéré le 8 octobre 2018 de <http://www.statcan.gc.ca/pub/85-002-x/2013001/article/11766-fra.pdf>
- Taylor, Charles, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne [Sources of the Self: The Making of the Modern Identity]*, Montréal, 1998 [1989], Boréal, 710 p.
- Weaver, Hilary N., « The Colonial Context of Violence : Reflections on Violence in the Lives of Native American Women », *Journal of Interpersonal Violence*, vol. 24, no 9, 2009 [2008], p. 1552-1564.