

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FIGURES POÉTIQUES ET REPRÉSENTATIONS DU TERRITOIRE SPIRITUEL : LE LIEN
À LA « TERRE-MÈRE » DANS LA POÉSIE DE RITA MESTOKOSHO

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
AZALÉE THÉRIEN

MAI 2026

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.12-2023). 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'aimerais d'abord remercier mon directeur, Daniel Chartier, pour son regard judicieux sur mon texte et ses conseils bienveillants tout au long de mon processus de recherche et de rédaction. Je ne connais pas de meilleure personne pour me soutenir dans cette démarche. Je le remercie de m'avoir aidé à me débarrasser de mon sentiment d'imposteur au fil des encouragements.

Je remercie également mes ami.e.s et ma famille de m'avoir encouragée dès que je leur ai présenté l'idée de retourner aux études pour faire une maîtrise. Merci particulièrement à ma collègue et amie, Frédérique Ducharme-Langlois, pour le support et les conseils pendant mes études et mon début de carrière d'enseignement.

Merci à la douce musique d'Alexandra Streliski, qui a su porter mes séances d'écriture. Merci surtout à Rita Mestokosho pour sa belle poésie qui m'a inspirée durant les deux dernières années. J'ai découvert à travers ses mots une ouverture sur le monde et sur l'autre sous toutes ses formes qui ne me quittera jamais.

Et pour terminer, merci à mon mari, Yan L. Bienvenue, pour ses bons mots, pour son support, pour ses commentaires précieux sur mes textes et pour exister, tout simplement.

*À tous.tes ceux et celles qui ne se retrouvent pas dans ce
monde déconnecté du vivant.*

AVANT-PROPOS

La démarche à la base de ce mémoire est d'abord personnelle. Les cultures autochtones font partie de notre histoire et de notre patrimoine au Québec, pourtant, comme plusieurs Allochtones, j'en connaissais très peu sur ces cultures. Le projet m'est donc venu d'un sentiment de honte et d'un questionnement à savoir pourquoi je suis toujours restée à distance de ces communautés qui pourtant partagent mon territoire. Durant les dernières années, j'ai découvert à travers la littérature innue une vision du monde très différente de celle que j'ai intériorisée depuis l'enfance. Ce projet vient aussi d'un devoir de renverser les discours, de rendre visibles les mots que mon peuple a rendus invisibles au cours des années de colonialisme.

Cela étant dit, ce mémoire ne prend pas la parole à la place du peuple innu. Ces communautés seront toujours mieux placées que moi pour parler de leur culture et de leur littérature et, surtout, elles n'ont pas besoin des théories occidentales pour se définir. L'objectif est plutôt de promouvoir la parole innue, d'inciter les gens à s'intéresser à cette littérature. Ce projet est donc pour moi ; pour découvrir une littérature riche, peuplée de la beauté enivrante et spirituelle du territoire, et pour les Allochtones qui, eux aussi, veulent remettre en question leurs idées préconçues. Sans pour autant négliger la participation de certains Allochtones à l'essor des dernières années en termes de recherches sur les littératures autochtones du Québec, il faut aussi mentionner que des faux pas peuvent être commis. Par exemple, dans ce mémoire, je citerai des textes pertinents dans leur propos, mais qui employaient à leur époque l'appellation « Amérindien » pour nommer les Premiers Peuples d'Amérique. Mon travail vise à participer au dialogue en acceptant notre histoire coloniale, comme l'a fait avant moi Deni Ellis Bécharde avec Natasha Kanapé Fontaine dans *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme* : « Je t'écris cette lettre pour ouvrir un dialogue entre nos peuples, et non pour culpabiliser les Allochtones de cette culture raciste. Aucun d'entre nous ne l'a inventée. Nous en avons hérité. Toutefois nous sommes responsables de la comprendre et de la changer¹ ».

¹ Deni Ellis Bécharde et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, Montréal, Éditions Écosociété, 2020, p. 12.

RECONNAISSANCE TERRITORIALE

Je souligne que les terres sur lesquelles j'ai écrit et sur lesquelles je publie ce mémoire font partie d'un territoire ancestral qui a longtemps servi de lieu de vie, de rencontres et d'échanges entre les peuples autochtones, notamment la nation Kanien'kehá:ka (Mohawk). J'ai grandi sur une rue, dans une ville, près d'un lac faisant partie d'un territoire qui n'a jamais été cédé à mes ancêtres. La société québécoise existe grâce à nos échanges avec ces nations et à la richesse de leur territoire. Je reconnais que les Premiers Peuples ont toujours l'autorité souveraine sur les terres et les eaux desquelles nous vivons aujourd'hui.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
AVANT-PROPOS	iv
RECONNAISSANCE TERRITORIALE	v
LISTE DES FIGURES.....	viii
LISTE DES MOTS EN INNU-AIMUN	ix
RÉSUMÉ.....	x
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 DÉCOLONISER LE TERRITOIRE — LES REPRÉSENTATIONS CONTRE L'HÉGÉMONIE DE LA COLONISATION	16
1.1 La résistance par le lien au territoire dans la poésie.....	16
1.1.1 La guérison du lien à la Terre	17
1.1.2 La résistance face à l'imaginaire occidental	20
1.2 Les images frontalières	22
1.2.1 La frontière physique — le nomadisme.....	23
1.2.2 La frontière culturelle — langue et traduction.....	27
1.3 L'écriture poétique.....	31
1.3.1 Le rythme du tambour — une représentation de la spiritualité innue.....	32
1.3.2 Les pronoms — des représentations du colonialisme.....	35
CHAPITRE 2 ATTACHEMENT À LA TERRE — MATERNITÉ ET SPIRITUALITÉ	39
2.1 Les figures maternelles	39
2.1.1 La figure de la Terre-mère	39
2.1.2 La femme et le territoire — Entremêlement des figures.....	42
2.2 Le pouvoir maternel	45
2.2.1 La transmission du savoir ancestral	46
2.2.2 Les figures de l'enfance	50
2.3 La dimension spirituelle du poème	54
2.3.1 Le monde onirique	56
2.4 L'imaginaire de la protection mutuelle	58

CHAPITRE 3 AGENTIVITÉ DES FIGURES AUTRES-QU’HUMAINES — POUR LA PROTECTION D’UN TERRITOIRE PARTAGÉ	63
3.1 La parole et l’agentivité de l’autre-qu’humain.....	63
3.1.1 L’animisme — aspect spirituel	63
3.1.2 L’aspect poétique.....	67
3.2 Pour la protection d’un lieu sacré et d’une culture collective	72
3.3 Quelques figures autres-qu’humaines et leurs rôles.....	76
3.3.1 Les figures animales	77
3.3.2 Les figures naturelles	80
CONCLUSION	84
BIBLIOGRAPHIE	88

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Carte originale de la nation innue, modifiée par Mourad Djaballah, Département de géographie, Université du Québec à Montréal.....	7
---	---

LISTE DES MOTS EN INNU-AIMUN

Assi : Territoire, pays

Nikauï : Ma mère

Nitassinan : Notre terre

Nukum : Ma grand-mère

Nimushum : Mon grand-père

Nutshimit : À l'intérieur des terres, dans les territoires de chasse

Paparassik^u : Le Maître du Caribou

Tshishe-Manitu : Grand Esprit

Définitions provenant du *Dictionnaire montagnais-français* (Drapeau, 1991), de la *Grammaire de la langue innue* (Drapeau, 2014) et de *Bâtons à message – Tshissinuatshtakana* (Bacon, 2009).

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire, nous analysons les trois recueils publiés par la poétesse innue Rita Mestokosho dans une approche écopoétique autochtone. L'objectif est de mettre au jour et d'étudier les représentations du territoire dans l'œuvre de Mestokosho afin d'en faire émerger un imaginaire de l'environnement, qui s'oppose à l'hégémonie coloniale séparant la nature de la culture. Cet imaginaire passe par la mise en valeur des croyances et de la cosmologie innues, et c'est pourquoi nous le nommons dans cette analyse le « territoire spirituel ». L'œuvre de Rita Mestokosho dépasse la dichotomie qui sépare la culture humaine et l'environnement naturel par la mise de l'avant d'une culture qui prendrait naissance dans le territoire et qui serait partagée par tous les êtres.

Ce mémoire sera divisé en trois parties, qui permettent d'analyser les composantes du territoire spirituel de l'imaginaire innu, tel qu'on le retrouve dans la poésie de Rita Mestokosho. Il y a d'abord l'aspect décolonial, puisque la poésie de cette autrice se place contre les pouvoirs et les perceptions coloniales du territoire. Cet aspect s'illustre comme une résistance par l'écriture poétique, en plus de transformer l'image de la frontière. Ensuite, il y a la figure de la Terre-mère qui vise dans la poésie de Mestokosho à promouvoir un lien intrinsèque de l'Innu à son territoire. Il est question dans cette partie d'une mutualité entre la mère et le territoire afin de valoriser la transmission générationnelle qui passe par la Terre. Puis, pour terminer, il y a les figures autres-qu'humaines (animales ou naturelles) qui seront analysées dans le but d'illustrer que cet imaginaire inclut une culture basée sur une vision cosmocentrique du monde. Ceci passe autant par les croyances animistes que par le langage poétique.

Ainsi, cette recherche vise à mettre au jour dans la poésie de Rita Mestokosho un imaginaire du territoire, ancré dans une spiritualité innue, où la protection de l'environnement apparaît nécessaire pour préserver la culture et la survie des êtres vivants. Mestokosho offre des représentations et des figures qui remettent en question l'imaginaire dominant du territoire au Québec et, plus largement, de l'exploitation de ce territoire. De là l'importance d'une analyse écopoétique de son œuvre.

Mots clés : littératures autochtones, littérature innue, poésie, territoire, Côte-Nord, Québec, Nitassinan, identité, colonisation, spiritualité, nature, environnement, relation, Rita Mestokosho, écopoétique.

INTRODUCTION

Nous savons aujourd’hui que la crise environnementale est un enjeu qui a une place importante dans les discours, dont les discours littéraires. Sylvain David et Mirella Vadean défendent, en introduction de leur ouvrage intitulé *La pensée écologique et l’espace littéraire*, l’importance du littéraire pour faire valoir un point de vue environnemental :

Depuis l’espace littéraire, la pensée écologique *nous regarde* bien plus directement, elle nous interpelle différemment à l’aide d’outils qui lui permettent de se faire plus rapidement présence dans notre esprit. De plus, dans l’espace littéraire, les contraintes, les valeurs qui semblent impossibles à partager se réunissent et se réconcilient plus facilement, ouvrant ainsi la voie à d’autres horizons que le terrain scientifique ne saurait couvrir².

La littérature contribuerait ainsi à faire évoluer les discours sur l’environnement en créant des liens et en dévoilant des zones d’ombres. En ce sens, l’approche écocritique, dont le terme a été employé pour la première fois en 1978 par William Ruecker³, est un mouvement littéraire et interdisciplinaire qui s’intéresse aux représentations du rapport entre l’humain et l’environnement dans les œuvres afin d’en dégager, et souvent dénoncer, les idéologies⁴. L’un des ouvrages qui a popularisé cette approche est celui de Lawrence Buell, *The Environmental Imagination*⁵ en 1995. Cette approche vise, selon Buell, à démontrer que les productions culturelles et les idéologies qu’elles véhiculent ont le pouvoir d’influencer notre relation avec la nature⁶. Or, le problème soulevé par le chercheur Gabriel Vignola dans son article « Écocritique, écosémiotique et représentation du monde en littérature » est que l’écocritique est basée sur l’idée même que nature et culture s’opposent⁷. Cette vision dichotomique et l’androcentrisme de l’écocritique a été remise en question par des chercheurs francophones, tels que Nathalie Blanc, Clara Breteau et Bertrand Guest qui précisent, dans leur article sur le sujet publié en 2017 dans la revue *L’Esprit créateur*, que l’écocritique – en anglais ou en français – vise à se défaire des cadres anthropocentristes et eurocentristes⁸. C’est également ce que questionne Pierre Schoentjes avec la publication de son essai, intitulé *Ce qui a lieu. Essai d’écopoétique*⁹. Le travail de Schoentjes est plutôt du domaine de l’écopoétique, qui vise à se défaire

² Sylvain David et Mirella Vadean, *La pensée écologique et l’espace littéraire*, Montréal, Université du Québec à Montréal, coll. « Figura », 2014, p. 10.

³ William Rueckert, « Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism », *Iowa Review*, vol. 9, n° 1, 1978, p.71-86.

⁴ Michel Collot, « Écocritique vs écopoétique ? », *Acta fabula*, vol. 24, n° 6, Juin 2023, en ligne <<http://www.fabula.org/acta/document16626.php>>, consulté le 14 mai 2026.

⁵ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1995, 586 p.

⁶ Gabriel Vignola, « Écocritique, écosémiotique et représentation du monde en littérature », *Cygne noir*, n° 5, 2017, p. 13.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ Nathalie Blanc, Clara Breteau et Bertrand Guest, « Pas de côté dans l’écocritique francophone », *op. cit.*, p. 127.

⁹ Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu. Essai d’écopoétique*, Marseille, Wildproject, coll. « Tête nue », 2015, 295 p.

des modes de pensée américaniste associés à l'écocritique¹⁰. Le poète français Michel Collot, dans son article intitulé « Écocritique vs écopoétique ? », précise que « l'[écopoétique], sans ignorer le contexte social et historique [des œuvres], étudie leur mise en forme et leur dimension spécifiquement littéraire¹¹ ». Sans mettre de côté le fond, la forme du texte prend ainsi une place primordiale dans l'analyse d'un texte par l'approche écopoétique. Hamza Terrafe, dans son article paru dans la revue *Ziglôbitha* en Côte d'Ivoire, soutient que « la discipline de l'écopoétique propose l'étude de la façon qu'adoptent les écrivains en présentant la nature, les soucis écologiques et comment les règnes animal et végétal vont être abordés par les œuvres¹² ». C'est le « comment » qui nous interpelle dans cette approche. Il ne s'agit pas seulement d'analyser ce qui est énoncé, mais aussi les stratégies littéraires employées pour le soutenir. Cette vision, plus sensible et surtout plus ancrée dans la poétique des textes, nous semble plus propice à l'étude de la poésie autochtone, c'est pourquoi nous choisissons pour notre recherche de nous approprier le terme écopoétique, qui s'insère plus largement dans les grandes aspirations de l'écocritique d'analyser la relation entre humain et nature. Or, ce point de vue écopoétique demeure occidental et donc sépare toujours l'humain du non-humain, le vivant du non-vivant. Dans la préface de l'essai d'Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre*, il est écrit :

Cette pensée dualiste qui sépare corps et esprit, émotion et raison, sauvage et civilisé, nature et culture, profane et spécialiste, indigène et savant, humain et non-humain en les hiérarchisant, nous empêche de nous concevoir comme faisant partie du monde, nous incitant plutôt à nous vivre dans un rapport d'extériorité instrumentale à ce qui nous entoure¹³.

C'est pour cette raison que l'écopoétique actuelle n'arrive pas entièrement à résonner avec la pensée autochtone. Le problème vient du fait qu'historiquement, les peuples autochtones, par la figure péjorative du « Sauvage », sont étudiés par les chercheurs occidentaux comme une représentation de la nature en dehors de la culture. François-Marc Gagnon, dans son ouvrage *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*¹⁴, précise que le préjugé du sauvage date des écrits des premiers explorateurs et est une représentation implantée dans l'imaginaire. C'est ce que soutiennent aussi les chercheurs Pierre Boizette, Xavier Garnier, Alice Lefilleul et Silvia Riva dans leur article intitulé « Écopoétiques décoloniales », publié en 2021 dans la revue *Littérature*: « Comme cela a

¹⁰ Camille Deschamps, « Pierre Schoentjes, *Ce qui a lieu. Essai d'écopoétique*, Marseille, Wildproject, coll. "Tête nue", 2015 », *Essais*, vol. 13, 2018, p.155.

¹¹ Michel Collot, « Écocritique vs écopoétique ? », *op. cit.*

¹² Hamza Terrafe, « Pour de nouvelles perspectives d'étudier la littérature de portée écologique : l'écocritique, l'écopoétique et la géopoétique », *Ziglôbitha, Revue des arts, linguistique, littérature & civilisations*, vol. 10, n° 3, 2024, p. 280.

¹³ Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident* [*Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*], trad. Roberto Andrade Pérez et al., Paris, Seuil, 2018 [2014], p. 9.

¹⁴ 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.

souvent été remarqué à propos du roman colonial, les “sauvages” domestiqués, et particulièrement ceux qui travaillent dans la sphère intime, au cœur des demeures coloniales, font partie du décor¹⁵ ». Ainsi, réaliser une écopoétique des littératures autochtones — comme nous souhaitons le faire dans ce mémoire —, signifie décoloniser l’approche critique afin de réduire, voire d’éliminer, la frontière entre les représentations de la culture humaine et de la nature. Heureusement, la remise en question de notre relation à la nature est devenue un point central pour plusieurs études en lien avec la crise écologique contemporaine, comme l’ajoute Arturo Escobar dans son essai : « Selon le philosophe environnementaliste Val Plumwood et l’écologue Enrique Leff, la crise écologique est une crise de la rationalité dualiste et des modèles de pensée qui lui sont attachés, notamment le binôme nature/culture¹⁶ ». Dans une optique interdisciplinaire, notre recherche écopoétique gagnera à s’intéresser aux champs de recherche hors du littéraire qui tentent de déconstruire la rationalité dualiste et de l’appliquer à l’analyse de la poésie. Pour cela, nous nous inspirerons des penseurs de différentes disciplines qui s’engagent dans de nouveaux modes de pensée, favorisant un rapport différent au vivant. D’abord, comme nous venons de le présenter, Escobar, mais aussi à l’anthropologue Tim Ingold, qui s’intéresse aux différentes perceptions de l’environnement, notamment des peuples chasseurs-cueilleurs¹⁷, ou encore le philosophe Baptiste Morizot avec son essai intitulé *Manière d’être vivant* :

Dès que la nature est dénaturalisée — non plus un aplat continu, un décor d’une seule pièce, un fond sur lequel se jouent les tribulations humaines —, dès qu’on retraduit les vivants en êtres et non en choses, alors le cosmopolitisme multispécifique devient submergeant, presque irrespirable, écrasant pour l’esprit — on est entrés en minorité¹⁸.

Ces perceptions contemporaines du vivant offrent un lien plus sensible à l’environnement, une vision du monde où l’humain est décentralisé, vision qui sera fondamentale à notre analyse poétique.

Du côté des études littéraires, des chercheurs proposent une piste de réflexion intéressante par l’intersection de l’écocritique et des études postcoloniales/décoloniales. Christophe Premat, dans un article de la revue *Nouvelles études francophones* sur des œuvres innues, écrit que l’approche postcoloniale s’imbrique naturellement à une écocritique de la littérature autochtone : « Le croisement des approches écocritiques et postcoloniales permet de comprendre en profondeur les styles de cette littérature des Premières Nations, qui met à distance et interroge les conditions de la résilience de ces communautés à l’époque moderne¹⁹ ». Ce croisement – en remplaçant l’écocritique par une écopoétique des textes – nous semble la meilleure méthode

¹⁵ Pierre Boizette et al., « Écopoétiques décoloniales », *Littérature*, n° 201, 2021, p. 70.

¹⁶ Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l’Occident* [*Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*], *op. cit.*, p. 140.

¹⁷ Tim Ingold, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », dans Roy Ellen et Fukui Katsuyoshi (dir.), *Redefining Nature Ecology, Culture and Domestication*, 1re éd., Londres, Routledge, 1996, p. 117-155.

¹⁸ Baptiste Morizot, *Manière d’être vivant*, Paris, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2021, p. 24.

¹⁹ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère de Rita Mestokosho* », *Nouvelles études francophones*, vol. 33, n° 2, 2018, p. 93.

pour comprendre les représentations environnementales autochtones. C'est surtout du côté anglophone que les études dans le domaine paraissent les plus avancées. Nous pouvons penser à Salma Monani et Joni Adamson avec la publication d'*Ecocriticism and Indigenous Studies. Conversations from Earth to Cosmos*²⁰ ou encore au livre *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, par les professeurs Graham Huggan et Helen Tiffin :

Les approches postcoloniales restent utiles ici pour garantir que la lutte pour la justice environnementale mondiale continue ; que les différences culturelles soient prises en compte dans la construction de modèles *biorégionaux* de durabilité et de résilience ; et que de nouvelles façons de penser l'humain — en pensant également au-delà de l'humain — soient développées en reconnaissant l'imbrication des facteurs sociaux et écologiques²¹.

La clé d'une écopoétique non dichotomique proviendrait de l'imbrication du politique, du social et des enjeux décoloniaux, ainsi que des enjeux environnementaux. Toutefois, la chercheuse Sarah Henzi, dans son article « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », soutient que ces recherches excluent souvent le corpus autochtone du Québec : « en raison, non pas d'une frontière nationale, mais d'une frontière linguistique [...], ces textes littéraires restent largement inconnus des chercheurs anglophones²² ». Dans le domaine francophone, quelques articles littéraires, en plus de celui de Premat, intègrent une approche écopoétique des Premiers Peuples, dont ceux de Nicolas Beauclair sur les représentations environnementales dans les littératures autochtones; l'article « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne²³ », publié dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec* en 2016, nous offre une vision de la frontière qui sera exploitée dans notre premier chapitre. De plus, les articles de Beauclair, publiés respectivement dans les revues *Études en littérature canadienne* et *Recherches amérindiennes au Québec* : « Littérature amérindienne, éthique et politique : la poétique décoloniale de Joséphine Bacon²⁴ » et « Épistémologies autochtones et décolonialité²⁵ », permettent aussi d'explorer les poétiques typiquement

²⁰ Joni Adamson et Salma Monani, *Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos*, Londres, Routledge, 2017, 252 p.

²¹ Traduction libre de l'anglais : « Postcolonial approaches remain helpful here in ensuring that the ongoing struggle for global environmental justice is pursued; that cultural differences are taken into account in building bioregional models of sustainability and resilience; and that new ways of thinking about the human – also thinking *beyond* the human – are developed that recognise the imbrication of social and ecological factors », dans Graham Huggan et Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Londres, Routledge, 2010, p. VIII.

²² Traduction libre de l'anglais : « due to, not a national boundary, but a linguistic one [...], the actual literary texts remain largely unknown to Anglophone scholars », dans Sarah Henzi, « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice, *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 655.

²³ Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne. Expression de la décolonialité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 35-44.

²⁴ Nicolas Beauclair, « Littérature amérindienne, éthique et politique: La poétique décoloniale de Joséphine Bacon », *Études en littérature canadienne*, vol. 43, n° 1, 2018, p. 128-145.

²⁵ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, no 2-3, 2015, p. 67-76.

autochtones. C'est aussi le cas de l'article mentionné plus haut, « Écopoétiques décoloniales », qui présente les perceptions de l'environnement autre qu'occidentales — dont celles autochtones — qui s'inscrivent dans une perspective écopoétique²⁶. Nous pouvons mentionner, pour terminer, la contribution de la professeure Joëlle Papillon, reconnue pour son travail sur les littératures autochtones, notamment par son article publié dans *Quebec Studies*, et intitulé « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine²⁷ ». Somme toute, il pourrait y avoir encore un véritable travail en profondeur, spécifique aux œuvres autochtones du territoire québécois, qui aurait la capacité, comme l'écrivait Buell, d'influencer notre relation particulière avec la nature. Dans ce but, notre recherche tente de participer à l'enrichissement de l'analyse écopoétique de la littérature autochtone du Québec. Ce sujet est en pleine expansion, comme en témoigne le cycle de conférences intitulé « Lectures écopoétiques des littératures autochtones du Québec²⁸ », organisé par le Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture au Québec (CRILCQ) en juin 2025.

Les corpus autochtones au Québec sont nombreux aujourd'hui. Pour n'en nommer que quelques-uns, nous pouvons penser à la littérature inuite qui a débuté avec Markoosie Patsauq en 1969²⁹ ou la littérature huron-wendate commençant avec Éléonore Sioui, puis avec Jean et Daniel Sioui, qui sont à l'origine de la création de Hannenorak, première maison d'édition autochtone³⁰. Ensuite, il y a le corpus qui nous intéresse ici : la littérature innue. Comme l'indique Myriam St-Gelais dans son essai *Une histoire de la littérature innue*, il s'agit d'un corpus en pleine expansion:

Pendant des millénaires, la littérature innue a été surtout transmise oralement. Depuis les années 1970, avec l'essor particulièrement marqué depuis le début du 21^e siècle, les auteurs innus, presque exclusivement des femmes, publient des œuvres et occupent une place notable sur la scène littéraire québécoise et internationale. Pionnière en la matière, An Antane Kapesh ouvre la voie en 1976 à la littérature innue écrite contemporaine, qui se compose entre autres de recueils de poésie, de romans, de correspondances et de livres jeunesse³¹.

²⁶ Pierre Boizette et al., « Écopoétiques décoloniales », *op. cit.*, p. 66-81.

²⁷ Joëlle Papillon, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *Quebec Studies*, vol. 63, 2017, p. 57-76.

²⁸ *Cycle de conférence* « Lectures écopoétiques des littératures autochtones du Québec », Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture au Québec (CRILCQ), 9 au 11 juin 2025, en ligne <<https://crilcq.org/actualites/cycle-de-conferences-lectures-ecopoetiques-des-litteratures-autochtones-du-quebec/>>, consulté le 9 juin 2025.

²⁹ Markoosie Patsauq, *Chasseur au harpon [Uumajursiutik unaatuinnamut]*, Trad. Valerie Henitiuk et Marc-Antoine Mahieu, Montréal, Boréal, 2021 [1971], 128 p.

³⁰ Marie-Ève Blais et Marie Parent, « La Librairie Hannenorak : paroles des Premiers Peuples », *Liberté*, n° 321, 2018, p. 51.

³¹ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, Montréal, Imaginaire | Nord et Uashat, Institut Tshakapesh, coll. « Isberg », 2022, p. 2.

Il faut d'ailleurs préciser que le corpus innu, bien que s'inscrivant dans les tendances des littératures autochtones du Québec, est ancré dans des traditions et des croyances qui sont particulières aux Innus. St-Gelais stipule que ces auteurs ont créé leurs propres traditions littéraires en se distinguant par des œuvres majoritairement bilingues — en français et en innu-aimun³². Ceci nous amène à l'une des plus grandes limites de notre recherche. En tant que chercheuse d'origine allochtone, qui ne parle et ne comprend pas l'innu-aimun, une partie des œuvres que nous analyserons nous est inaccessible. Bien que l'analyse de la part des poèmes en innu-aimun aurait été souhaitable, nous tenterons d'explorer le rôle de cette langue autochtone et de la traduction en français dans un contexte colonial.

Outre la langue, le territoire des Innus participe à cette culture littéraire. L'anthropologue Rémi Savard précise que « l'horizon territorial d'un Innu allait bien au-delà du bassin de la rivière près de laquelle il avait grandi »³³. Il faut comprendre que les Innus étaient autrefois répartis en communautés semi-nomades qui partageaient le grand territoire nommé le *Nitassinan*³⁴. Le professeur Jean-Paul Lacasse, dans son ouvrage *Les Innus et le territoire – Innu Tipenitamun*, le situe sur la carte du Québec comme englobant la Côte-Nord et une bonne partie de Terre-Neuve-Labrador³⁵. De plus, les Innus sont des chasseurs-cueilleurs qui, chaque année, remontaient une rivière pour passer l'hiver dans leur territoire de chasse qu'ils nomment *Nutshimit*³⁶. Christophe Premat, dans son chapitre de *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, spécifie : « Le sens de la vie d'un Innu est guidé par cette nécessité d'atteindre l'intérieur des terres, le *nutshimit*, qui n'est pas un territoire donné par des frontières spécifiques, mais plutôt l'espace vital des Innus, à la fois par les animaux (alimentation) et les esprits garantissant une communion avec la Terre³⁷ ». Comme l'illustre la carte ci-dessous (figure 1.1), les frontières du territoire innu ne peuvent être définies avec précision. En revanche, suivant l'occupation européenne, les Innus se sont retrouvés répartis dans douze réserves fixes³⁸ dont les limites imposées sont très spécifiques. Nous verrons, en premier chapitre que ce contexte particulier aura un impact sur l'imaginaire du territoire qui en découle.

³² *Ibid.*

³³ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, p. 14.

³⁴ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, *op. cit.*, p. 1.

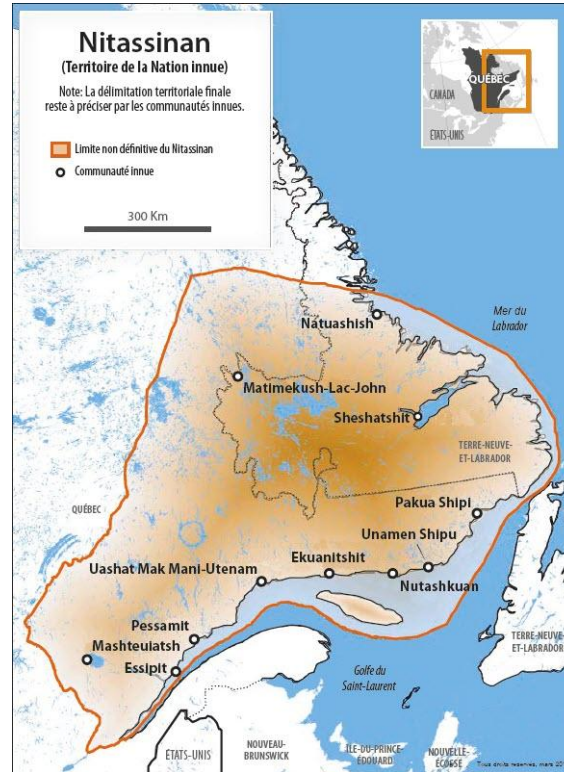
³⁵ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, coll. « Collection Territoires », 2004, p. 28.

³⁶ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, p. 148.

³⁷ Christophe Premat, « Ontologie décoloniale et auto-histoire chez les écrivaines innues francophones », dans Diana Mistreanu et Marina Ortrud M. Hertrampf (éd.), *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, Berlin, De Gruyter, 2025, p. 62.

³⁸ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire*, *op. cit.*, p. 15.

Figure 1.1 - Carte originale de la nation innue, modifiée par Mourad Djaballah, Département de géographie, Université du Québec à Montréal.



De la tradition littéraire innue ressort un genre particulier qui fera l’objet de notre recherche : la poésie. En effet, les deux aspects typiques de cette littérature mentionnés précédemment, soit l’écriture bilingue et la relation particulière au territoire – entre nomadisme et sédentarisation forcée – se retrouveraient au cœur de la démarche poétique innue. C’est à partir de cette prémisse que nous élaborons notre projet de recherche. Pour bien analyser la poésie innue et ses figures, les chercheurs doivent tenter de comprendre la perception du monde et du territoire de ce peuple. Beauclair, par l’analyse des épistémologies autochtones, conclut :

[L]e concept de nature tel qu’entrevu par la pensée occidentale moderne, et qui se trouve au centre des éthiques environnementales, n’a pas de résonance dans la pensée amérindienne. En effet, même si les éthiques environnementales tentent de repenser le rapport de l’humain à la nature non pas dans ses manières de faire, mais plutôt de penser³⁹, cette manière de poser les problèmes liés à l’environnement ne trouve pas d’écho chez les Amérindiens puisque, comme nous l’avons laissé entendre auparavant, les peuples autochtones ne tracent pas de lignes entre humains / société / politique / nature / spiritualité⁴⁰.

³⁹ François Blais, et Marcel Fillion, *De l’éthique environnementale à l’écologie politique*, Québec, Laboratoire d’études politiques, Université Laval, 1997, 26 p.

⁴⁰ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *op. cit.*, p. 74.

Ainsi, l'imaginaire autochtone impliquerait une conception de l'environnement qui ne sépare pas les sphères sociales, culturelles, littéraires, écologiques et politiques. C'est seulement en prenant en compte ceci que nous pourrions repenser le rapport entre nature et culture. Daniel Chartier, dans la présentation de la traduction en français de l'œuvre de l'écrivaine groenlandaise Lana Hansen, intitulé *Sila*, explique la particularité de la vision autochtone par rapport à l'environnement :

On dit des cultures autochtones qu'elles entretiennent un rapport plus intégré avec la nature, et qu'elles n'opposent pas, comme le font les cultures occidentales, d'une part la nature et la culture, d'autre part l'homme et l'environnement. Nos notions d'« écologie », d'« environnementalisme » et de « développement durable » sont des tentatives pour ramener une vision holiste du monde — en langage universitaire, on dirait « une approche interdisciplinaire » — et ainsi comprendre les phénomènes dans une perspective multiple et entière. Toutefois, lorsqu'on les compare avec les concepts autochtones, ces notions paraissent fades et ne semblent pas aller aussi loin dans la compréhension holiste du monde vivant⁴¹.

La poésie issue des cultures autochtones ne s'analyserait pas uniquement par une approche interdisciplinaire, mais aussi par une approche, dite « holiste », qui prend en compte un ensemble de relations distinctes et complexes. Sachant cela, nous favoriserons pour la suite de cette recherche les termes *territoire* ou *Terre* plutôt que *nature* ou *environnement* pour parler de l'ensemble des éléments qui forment un écosystème. Ces termes semblent la traduction la plus proche de *Nitassinan* qui, d'un point de vue autochtone, n'est pas seulement la représentation d'un espace physique et géographique, mais plutôt l'ensemble des relations qui unissent l'eau, la terre, les animaux, les végétaux et les humains qui partagent un lieu. En d'autres termes, comme le mentionne le chercheur Jean-Olivier Roy, le territoire pour les Innus serait perçu comme un concept relationnel qui relie le peuple à tout ce qui s'y trouve⁴². L'essai intitulé *Le territoire dans les veines* de Jean-François Létourneau est l'une des études les plus étoffées pour comprendre le lien entre les littératures autochtones et leur relation au territoire. L'auteur y propose l'idée selon laquelle la poétique du territoire des Premières Nations serait enracinée dans un patrimoine oral transmis depuis des millénaires⁴³. La forme poétique écrite serait ainsi ce qui se rapproche le plus des traditions orales innues considérant qu'à l'origine « [les récits des orateurs], par leur inventivité et par le travail sur la langue, notamment par le recours à des images poétiques inspirées des éléments naturels, constituent les fondements des littératures autochtones.⁴⁴ » Ce patrimoine serait à la base des littératures autochtones, comme le soutient Rita Olivieri-Godet dans son texte sur les littératures autochtones d'Amérique :

⁴¹ Daniel Chartier, « Présentation de l'œuvre *Sila, Sedna, Nuna*. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », dans Lana Hansen, *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, trad. Inès Jorgensen, Québec, Presses de l'Université du Québec, Imaginaire Nord, coll. « Jardin de givre », 2020, p. 67-68.

⁴² Jean-Olivier Roy, « Identité et territoire chez les Innus du Québec: Regard sur des entretiens (2013-2014) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 2-3, 2015, p. 51.

⁴³ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

Le processus de réappropriation symbolique des territorialités autochtones fait appel à la mémoire, en ayant recours à la perspective temporelle de la longue durée. Nombreux sont les textes littéraires qui évoquent l'usage des territoires par des peuples autochtones, en ayant recours à des mécanismes qui éveillent des mémoires ancestrales⁴⁵.

Ainsi, la territorialité autochtone représente toutes les relations qui composent le territoire, mais aussi l'expérience des lieux transmise oralement depuis des millénaires.

Afin d'éviter les préjugés ou les interprétations issues de théories externes, l'éthique actuelle de la recherche nécessite d'incorporer les notions provenant directement de chercheurs d'origine autochtone. Ainsi, la présente analyse s'appuiera, autant que faire se peut, sur des bases conceptuelles provenant de chercheurs et d'essayistes autochtones. L'auteure et intellectuelle crie Emma LaRocque, dans son essai *When the Other is Me : Native Resistance Discourse*, présente l'importance de valoriser la parole autochtone dans des études les concernant afin de décoloniser les discours :

Les recherches et la littérature d'origine autochtones sont dans la meilleure position pour faire avancer [le travail de décolonisation]. Cependant, tous les chercheurs et intellectuels sont mis au défi de s'attaquer à la décolonisation en respectant leurs héritages respectifs. La résistance autochtone à la déshumanisation oblige le milieu universitaire à réexaminer sa position privilégiée. L'hypothèse est, bien sûr, que la décolonisation est un processus dynamique exigeant une introspection et un changement critique. Notre aspiration collective doit être la fin de notre marginalisation (autochtone) dans la société et dans le monde universitaire⁴⁶.

Dans le but de participer à la décolonisation des discours académiques, notre corpus théorique comprendra des textes issus de plusieurs communautés autochtones en dehors du Québec, et parfois même en anglais. Par exemple, ceux de la professeure Vanessa Watts, Mohawk et Anishinaabe d'Ontario pour ses écrits sur l'agentivité du non-humain⁴⁷. L'écrivaine métisse Jo-Ann Episkenew, quant à elle, permet d'avoir un regard décolonial sur la littérature dans le chapitre « Mythe, politique et santé⁴⁸ », paru traduit en français dans le collectif *Nous sommes des histoires*. Dans ce chapitre, Episkenew critique les politiques coloniales, mais

⁴⁵ Rita Olivieri-Godet, « "Composer avec le territoire" : relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les littératures brésilienne et québécoise », dans *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2018, p. 197.

⁴⁶ Traduction libre de l'anglais : « Aboriginal scholarship and creative writing are in a unique position of advancing this work; however, all scholars and other intellectuals are challenged to attend to decolonization in keeping with our respective legacies. Native resistance to dehumanization challenges the academy to re-examine its privileged position. The assumption is, of course, that decolonization is a dynamic process requiring introspection and critical change. Our collective aspiration must be the ending of our (Native) marginalization in society and in scholarship. » Emma LaRocque, *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1850-1990)*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, p. 27.

⁴⁷ Vanessa Watts, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, n° 1, 2013, p. 20-34.

⁴⁸ Jo-Ann Episkenew, « Mythe, politique et santé », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 188-195.

aussi – et c’est ce qui nous intéresse ici – défend la capacité de l’imaginaire et des histoires pour déconstruire ces politiques. C’est aussi ce que soutient George E. Sioui dans son essai *Pour une autohistoire amérindienne* : « Les nations de l’Est et du Nord expriment elles aussi aujourd’hui, dans leur musique, leur poésie et leurs arts en général, une conscience très vive de leur amérindianité⁴⁹ ». L’art et la littérature ont donc un rôle important dans l’affirmation de l’identité autochtone. Nous pouvons aussi penser à l’essai *Le droit au froid* de l’Inuite Sheila Watt Cloutier, qui présente le droit à un environnement sain comme inséparable des droits de la personne⁵⁰. Également, Arthur Manuel et le Grand Chef Ronald M. Derrickson, dans leur essai *Décoloniser le Canada*, écrivent que la conscience environnementale serait naturelle chez les Premières Nations, puisque « l’air, l’eau, les forêts et les animaux sont des valeurs absolues, le fondement de la vie. En leur portant atteinte pour satisfaire ses besoins immédiats, c’est à soi-même que l’on fait du tort⁵¹ ». À la lecture de ces textes, nous arrivons à la conclusion suivante : la territorialité autochtone nous invite à percevoir la poésie des Premières Nations non comme une littérature qui s’interroge sur l’environnement, mais plutôt comme le résultat d’une culture qui prend origine dans le territoire. À partir de cette prémisse, notre recherche tentera de démontrer que, par la promotion d’un lien intrinsèque au territoire, la poésie innue est l’expression d’une vision de la protection de l’environnement pour la protection de la culture.

De plus, le contexte historique a bien sûr une répercussion sur les œuvres littéraires des Premières Nations, comme l’écrit Marie-Ève Vaillancourt dans son article « Géographies nord-côtières. Comment restaurer la valeur des pas », publié dans la revue *Littoral* : « Pour sortir du cercle vicieux colonial dans l’interprétation des œuvres littéraires issues des Premières Nations, il faut donc retourner aux sources mêmes des traditions, des pratiques et des théories de la connaissance autochtones⁵² ». C’est pourquoi nous appuyons aussi nos recherches sur des travaux anthropologiques spécifiques aux Innus, comme ceux de Rémi Savard, Sylvie Vincent et Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque. Ces travaux, encore qu’ils soient réalisés par des anthropologues allochtones, ont une grande valeur pour notre recherche, puisque proches des Innus et respectés par ces derniers. En effet, dans ces cas, les recherches ont été réalisées lors d’une immersion dans le territoire et la culture innus durant plusieurs années. En d’autres termes, ces études ont été faites « avec »

⁴⁹ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d’une morale sociale*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 1989, p. 46.

⁵⁰ Sheila Watt Cloutier, *Le droit au froid [The Right to Be Cold]*, trad. Gérard Baril, Montréal, Écosociété, 2019 [2015], p. 24.

⁵¹ Arthur Manuel et Grand Chef Ronald M. Derrickson, *Décoloniser le Canada [Unsettling Canada]*, trad. Geneviève Boulanger, Montréal, Écosociété, 2018 [2015], p. 254.

⁵² Marie-Ève Vaillancourt, « Géographies nord-côtières. Comment restaurer la valeur des pas », *Littoral*, n° 11, 2016, p. 3.

les Innus, ce qui nous permet non seulement de mieux comprendre les spécificités de la culture, mais aussi de situer de manière historique l'impact de la colonisation sur le lien au territoire.

Plusieurs autrices innues ont su faire leur place dans les dernières décennies. Nous n'en retenons que quelques-unes pour notre analyse, qui se démarquent par la profondeur de leur poétique du territoire : Rita Mestokosho – autrice principale de notre corpus –, mais aussi en corpus secondaire pour ce mémoire : Joséphine Bacon, Manon Nolin, Natasha Kanapé Fontaine et Marie-Andrée Gill. Il nous a paru intéressant d'étudier particulièrement l'œuvre de Mestokosho, considérant qu'elle est la première Innue à publier un recueil de poèmes dès 1995, *Eshi uapataman Nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*. Myriam St-Gelais écrit que « ce premier ouvrage marque le début d'une série d'œuvres poétiques, genre littéraire prédominant chez les écrivaines innues contemporaines⁵³ ». Par ce premier ouvrage, Mestokosho peut être considérée comme l'une des pionnières de la poésie innue. Le choix de notre corpus secondaire vient alors montrer l'évolution de la poétique innue en passant par les pionnières, incluant aussi Bacon, et en terminant par Gill, Nolin et Kanapé Fontaine, qui publient dans les années 2010⁵⁴. Puis, le choix de l'œuvre de Rita Mestokosho s'est imposé rapidement pour son aspect environnemental. Sarah Henzi soutient que l'écriture de Rita Mestokosho, tout comme ses actions pour la communauté, promeut la préservation de l'environnement naturel comme un élément fondamental de l'identité innue⁵⁵. Provenant de la communauté d'Ekuanitshit, Mestokosho s'est, par exemple, activement engagée dans la protection de la rivière Romaine⁵⁶. Bien que l'écriture ne soit qu'une des nombreuses facettes de son engagement, son combat pour la préservation de sa terre natale et de la culture innue⁵⁷ trouve naturellement écho dans son écriture, par des figures poétiques et des renvois aux formes traditionnelles innues. En 1999, Mestokosho fera la rencontre primordiale de Jean Marie Gustave (JMG) Le Clézio lors d'une lecture publique que la poétesse donnait au Musée Pointe-à-Callière à Montréal⁵⁸. Le Clézio lui rendra ensuite hommage lors de son discours de réception du prix Nobel de la littérature en 2008⁵⁹. Il signera aussi la préface du premier recueil de

⁵³ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 119-120.

⁵⁵ Sarah Henzi, « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », *op. cit.*, p. 663.

⁵⁶ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Quel avenir pour la Romaine », *Le Monde*, 2009, en ligne <https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/07/01/quel-avenir-pour-la-romaine-par-jean-marie-g-le-clezio_1213943_3232.html>, consulté le 5 avril 2025.

⁵⁷ Kwahiatonhk, *Rita Mestokosho*, en ligne <<https://kwahiatonhk.com/auteurs/rita-mestokosho/#1533653947330-40cf7e79-92e3>>, consulté le 19 avril 2025.

⁵⁸ Patrick Lagacé, « La poétesse, la rivière et les saumons », *La presse*, 2009, en ligne <<https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/patrick-lagace/200908/10/01-891418-la-poetesse-la-riviere-et-les-saumons.php>>

⁵⁹ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Dans la forêt des paradoxes », Conférence Nobel, 2008, en ligne, <<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2008/clezio/25795-jean-marie-gustave-le-clezio-conference-nobel/>>, consulté le 11 mai 2024.

Mestokosho, ainsi que de son deuxième, *Née de la pluie et de la terre*, paru aux Éditions Bruno Doucey en 2014. Il écrit dans ce dernier :

Pour elle, comme pour la plupart des Amérindiens — ceux que l'on surnomme au Québec des autochtones, c'est-à-dire littéralement ceux qui appartiennent à la terre — la nature n'est pas un décor, ni un bien immeuble que l'on peut vendre et exploiter. L'être humain — l'Innu est simplement un homme — est indissociablement lié à la terre, à chaque instant de sa vie. La forêt, les lacs et les rivières, les animaux qui les habitent, et les pierres, les sources, le vent et les nuages sont nos parents, nos alliés, même lorsqu'ils nous tuent. Cette foi, seule la poésie peut l'exprimer, car elle est libre et elle s'unit au rythme de la vie⁶⁰.

Le Clézio renvoie, dans cet extrait, aux principes de base de la territorialité poétique innue que nous tentons de dépeindre dans ce mémoire. Il est important de mentionner cette reconnaissance par Le Clézio puisque celle-ci a donné une visibilité internationale à la poésie de Mestokosho⁶¹, qui aura certainement aidé à attirer l'attention sur la littérature innue. Les deux premiers recueils de cette dernière s'insèrent dans une forme poétique traditionnelle fixe, alors que son plus récent recueil, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, paru en 2023, adopte un vers plus libre qui s'approche de la poésie écrite par Bacon ou Gill. Outre ces trois recueils, Mestokosho a publié en 2014 une correspondance avec l'écrivain Jean Désy, intitulée *Uashtessiu – Lumière d'automne*, et quelques poèmes dans des revues⁶². À travers ces œuvres, et avec l'appui des textes des poétesses mentionnées plus haut, nous tenterons de lever le voile sur l'expression poétique du *Nitassinan* de Rita Mestokosho.

Pour ce mémoire, nous posons donc l'hypothèse que la poésie de Mestokosho met de l'avant des formes poétiques de la territorialité, ainsi que des représentations environnementales qui définissent ce que l'on peut concevoir comme un « territoire spirituel ». Pour répondre à notre hypothèse, nous proposons une réflexion en trois chapitres qui correspondent à trois aspects du concept de « territoire spirituel » dans les poèmes de Mestokosho : premièrement l'aspect décolonial; deuxièmement le territoire en tant qu'entité pensante; et troisièmement, l'agentivité de l'autre-qu'humain. Ces aspects, qui mettent au premier plan la culture et la spiritualité innues, suggèrent un changement de paradigme poétique qui s'oppose à l'hégémonie des discours plaçant l'humain et la culture en-dehors de l'environnement. En effet, la dissolution des frontières entre l'humain et les autres êtres vivants qu'opère la poésie de Mestokosho fait état d'une préoccupation qui touche à la fois la crise environnementale et la crise culturelle, toutes deux vécues par les

⁶⁰ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Préface », dans Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Bruno Doucey, 2014, p. 7.

⁶¹ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, op. cit., p. 45.

⁶² Notamment dans les périodiques *Terres en vues*, *Rencontre*, *Innuvelle*, *Recherches amérindiennes au Québec*, *Les Écrits* et *Littoral*. La liste complète de ces publications provient du site web : Kwahiatonhk, *Rita Mestokosho*, en ligne <<https://kwahiatonhk.com/auteurs/rita-mestokosho/#1533653947330-40cf7e79-92e3>>, consulté le 19 avril 2025. Nous n'aborderons pas ces poèmes dans la présente recherche, puisqu'il s'agit pour la plupart de premières versions ou de versions de poèmes aussi disponibles dans les recueils de l'autrice.

Premiers Peuples. Ceci apparaît dans l'œuvre par différentes images et formes du langage poétique qui se jouent des liens réels et imaginaires que l'on peut entretenir avec son territoire. David et Vadean soutiennent au sujet des liens entre la pensée écologique et l'expression littéraire que :

La pensée écologique ne peut s'exprimer d'elle-même, elle a besoin d'un langage et surtout d'une représentation. Pour l'entendre, nous lui prêtons l'espace littéraire, afin qu'elle s'y manifeste, qu'elle le traverse et qu'elle le dépasse. Pourquoi l'espace littéraire? Car l'intuition sensible demeure l'un des modes de connaissance les plus en mesure d'abolir la distance entre sujet et objet⁶³.

Mestokosho approfondit dans ses textes la manière de penser le territoire par la capacité de sa poésie à réduire la distance entre le territoire physique et les discours que l'on porte sur ce dernier. Nous souhaitons ainsi démontrer à travers cette recherche que la poésie de Mestokosho peut être lue comme un espace littéraire permettant de valoriser un territoire par des formes littéraires spécifiques. Ce territoire poétique serait conçu de manière à juxtaposer les sphères sociale, culturelle et spirituelle de la communauté innue.

Dans le premier chapitre, nous aborderons la conception décoloniale du territoire dans l'œuvre de Mestokosho. L'objectif sera de démontrer que par la poésie, Mestokosho revendique la protection de sa culture et de son territoire, tous deux fortement endommagés par le système colonial. L'imaginaire du territoire dans la poésie de Mestokosho doit donc passer par une réappropriation des discours coloniaux. Emma Larocque, dans son chapitre intitulé « Décoloniser les postcoloniaux » paru en français dans *Nous sommes des histoires*, affirme : « Outre la déconstruction des paradigmes coloniaux, faire la promotion des savoirs et des connaissances autochtones est essentiel, de même qu'il faut comprendre les espaces critiques à partir desquels les intellectuels autochtones déploient des stratégies de résistance⁶⁴ ». En ce sens, et pour mieux analyser les aspects décoloniaux de l'œuvre de Mestokosho, nous établirons d'abord la manière dont celle-ci résiste aux idéologies dominantes et présente le territoire comme un vecteur de guérison. Ceci nous amènera à revisiter la notion de frontière dans son œuvre selon une perception innue. Nicolas Beauclair écrit que les littératures autochtones s'inscrivent dans une pensée frontalière qui marque la décolonialité de ces corpus⁶⁵. Nous verrons cela chez Mestokosho, notamment par l'image du nomadisme et l'utilisation de la langue comme représentations idéologiques des frontières. Vaillancourt dans son article paru dans la revue *Littoral*, mentionne que « l'étude de la résistance [...] ne doit pas se restreindre aux dimensions politiques et ethnoculturelles, il est aussi essentiel de tenir compte de la valeur esthétique des œuvres⁶⁶ ». En ce sens,

⁶³ Sylvain David et Mirella Vadean, *La pensée écologique et l'espace littéraire*, op. cit., p. 10.

⁶⁴ Emma Larocque, « Décoloniser les postcoloniaux », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 197.

⁶⁵ Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne: Expression de la décolonialité », op. cit., p. 35-44.

⁶⁶ Marie-Ève Vaillancourt, « Géographies nord-côtières. Comment restaurer la valeur des pas », op. cit., p. 4.

la forme que prend la poésie du territoire — précisément par le rythme et les procédés stylistiques — participe à la résistance chez Mestokosho.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons plus précisément la figure poétique de la Terre-mère comme entité pensante. Nous nous intéresserons surtout à la façon dont cette figure déploie une filiation entre l'identité de l'Innu et le territoire qui l'a vu naître. Par cela, nous chercherons à démontrer que, par une réciprocité entre la mère humaine et la Terre-mère, Mestokosho présente la figure du territoire comme un membre de la famille et le créateur de la vie et de la culture. Selon Létourneau, « [l]a maternité dans les textes des écrivaines des Premières Nations est fondamentale⁶⁷ ». En mettant en parallèle les poèmes en l'honneur du territoire et ceux en l'honneur de la mère ou de la grand-mère, nous analyserons l'importance des représentations maternelles et leur rôle de transmission intergénérationnelle des savoirs ancestraux. Ce chapitre permettra ainsi d'approfondir les formes de la spiritualité innue dans la poésie, notamment du monde onirique. Ainsi, l'importance de protéger le territoire pour sauvegarder la culture innue est présente chez Mestokosho par la protection mutuelle entre le territoire et l'humain. En effet, établir cet imaginaire à partir de la figure de la Terre-mère permet de situer la nature comme indissociable de la culture.

Dans le troisième et ultime chapitre, nous étudierons l'agentivité des figures autres-qu'humaines dans la poésie. Le langage poétique de Mestokosho, ancré dans la spiritualité innue, ne porte pas seulement la voix de la poétesse, mais aussi celles de tous les êtres vivants qui cohabitent sur le territoire. Nous analyserons ces figures selon l'approche écosémiotique, qui considère non seulement la communication humaine, mais l'ensemble des formes de communication ayant cours dans la nature⁶⁸. Les recherches, telles que celles de Timo Maran sur les communications d'un écosystème⁶⁹ ou de l'anthropologue Eduardo Kohn au sujet des « sois (*selves*) »⁷⁰, nous offriront une base théorique permettant d'entrevoir une écopoétique autochtone qui décentralise l'humain. La multiplicité des voix poétiques nous amène à percevoir le territoire comme un lieu culturel partagé. Pour bien saisir ce concept, nous terminerons ce chapitre en examinant quelques figures animales et quelques figures naturelles qui s'illustrent autant par la singularité de leur identité que par leur parole poétique commune. Ce chapitre nous permettra de vérifier comment ces figures poétiques, intégrées à la territorialité, suggèrent une dissolution de la frontière entre l'humain et son environnement naturel. Selon Morizot, ce serait la meilleure manière de penser notre monde : « la manière humaine d'être vivant

⁶⁷ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁸ Gabriel Vignola, « Écocritique, écosémiotique et représentation du monde en littérature », *op. cit.* p. 23.

⁶⁹ Timo Maran, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, 1^{re} éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 70 p.

⁷⁰ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain* [*How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*], trad. Grégory Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 [2013], 336 p.

ne prend sens que si elle est tissée aux milliers d'autres manières d'être vivant que les animaux, végétaux, bactéries, écosystèmes revendiquent autour de nous⁷¹ ». Ce regard sur les représentations poétiques de la nature permettra de conclure comment la poésie de Mestokosho renferme un territoire spirituel partagé par tous.

Ces trois chapitres, ainsi présentés, permettront d'analyser les figures poétiques et les représentations littéraires du territoire dans la poésie de Mestokosho, afin de saisir l'impact d'un tel imaginaire d'un point de vue éco-poétique. En effet, le déploiement de cette recherche donnera au territoire spirituel son ampleur pour repenser notre apport au monde et à l'environnement, comme le proposait Escobar dans son essai *Sentir-penser avec la Terre* :

[S]i l'on considère le fait, fondamental et indéniable, que tout être vivant, y compris l'être humain, n'est autre que l'expression de la force créatrice de la Terre, de son auto-organisation et de sa réémergence perpétuelle, les conceptions du territoire et de la vie qui découlent de cette conviction — par exemple celles des peuples et des ethnies qui se battent pour la défense de la Terre-mère — apparaissent telles qu'elles sont réellement : des visions anticipatrices⁷².

La poésie innue et les images du territoire qu'elle propose participent au projet politique autochtone, défini par Watt-Cloutier, Manuel et Derrickson et bien d'autres, qui remet en question la prédominance de la dichotomie nature/culture dans les discours. Ce mémoire permettra donc de contribuer à une épistémologie de l'éco-poétique, ainsi qu'aux études littéraires autochtones, en illustrant les différentes manières dont une voix poétique a le pouvoir d'influencer la pensée écologique.

⁷¹ Baptiste Morizot, *Manière d'être vivant*, op. cit., p. 39-40.

⁷² Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident* [*Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*], op. cit., p. 27.

CHAPITRE 1

DÉCOLONISER LE TERRITOIRE — LES REPRÉSENTATIONS CONTRE L'HÉGÉMONIE DE LA COLONISATION

1.1 La résistance par le lien au territoire dans la poésie

Dans ce chapitre, nous verrons comment l'expression poétique du territoire participe à une forme de guérison et de résistance face à la société coloniale. L'un des principaux enjeux qui touche la littérature innue, et auquel plusieurs chercheurs se sont intéressés, est la guérison de la blessure coloniale. Isabelle St-Amand, dans l'introduction à l'anthologie *Nous sommes des histoires*, écrit que : « Sans nécessairement être explicitement politisée, en effet, la poétique autochtone a le pouvoir d'ébranler les mentalités coloniales, de sorte qu'une réflexion sensible sur le paysage, le lien, l'humain et la communauté peut aller à l'encontre de durs présupposés et faits coloniaux⁷³ ». Il semble, en ce sens, qu'en s'opposant aux paradigmes coloniaux, la littérature permet aux auteurs autochtones et à leurs communautés de réaffirmer leur culture et leur identité. Il va de soi que leurs littératures auront également un effet sur le lecteur allochtone, comme le soutient l'écrivaine Jo-Ann Episkenew dans son chapitre intitulé « Mythe, politique et santé » au sein du collectif mentionné plus tôt, *Nous sommes des histoires* : « La littérature autochtone d'aujourd'hui sert à deux choses : son premier rôle de transformation en est un de guérison, son deuxième consiste à faire progresser la justice sociale au sein de la société coloniale, deux éléments qui font partie du processus de décolonisation⁷⁴ ». Nous verrons dans ce chapitre que la guérison et la progression de la justice sociale visent à la fois les lecteurs autochtones et allochtones tout en participant à un processus de résistance et de remise en question des discours coloniaux. Nous verrons également que la guérison et la réaffirmation en littérature passent par la mise en valeur d'un lien profond au territoire. Jean-François Létourneau, dans *Le territoire dans les veines*, parle d'une « forme de territorialité, enracinée dans la résistance, dans l'importance accordée à la mémoire, à la filiation, au sens de la communauté⁷⁵ ». Yves Sioui Durand, quant à lui, dans sa pièce de théâtre *Le porteur des peines du monde*, l'exprime ainsi :

Le territoire est ce qui doit rester intouché et libre si nous voulons conserver notre nature humaine. [...] Le territoire, pour nous, Amérindiens d'aujourd'hui, c'est la mémoire ancestrale et la garantie réelle de notre liberté. [...] Le territoire nous révèle notre culture et

⁷³ Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 17.

⁷⁴ Jo-Ann Episkenew, « Mythe, politique et santé », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 188.

⁷⁵ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 18.

la manière de vivre de nos ancêtres ; il vivifie notre langue, il garantit notre liberté et notre avenir⁷⁶.

Puisque territoire et culture vont de pair, la résistance peut apparaître telle une poésie du territoire, comme le résume bien Megan Wightman : « Forte des sagesses et des connaissances ancestrales, la poésie se met au service d'un projet politique qui vise à la fois le système colonial et la destruction de l'environnement naturel⁷⁷ ». L'objectif de ce chapitre sera ainsi de démontrer comment les représentations et le langage poétique dans l'œuvre de Rita Mestokosho présentent la destruction de l'environnement comme le résultat du système colonial.

1.1.1 La guérison du lien à la Terre

La poésie de Mestokosho met en évidence le lien de l'Innu à son territoire dans une optique de guérison de la blessure créée par le colonialisme, comme le soutient Létourneau : « Pour Mestokosho, la solution aux conflits, quels qu'ils soient, est de retourner “vers les terres éternelles de [s]es ancêtres⁷⁸” afin de redécouvrir une identité liée aux valeurs traditionnelles de son peuple qui se trouvent “intimement liées à la terre⁷⁹”. La poésie témoignerait ainsi d'un lien historique à la Terre comme solution pour retrouver une culture en voie de disparaître, comme dans ce passage du recueil *Atik^u Utei* :

Elle se trouve quelque part
dans cette forêt du Nord
colorée par le temps des rêves innus
la mousse de l'enfance n'a pas changé

colorée par l'histoire des Innus
cueillir cette plante
un geste millénaire

je ne m'en lasse pas
c'est à chaque fois
un pas vers la guérison

guérir de soi
guérir son âme
en prononçant
ses mots forts⁸⁰.

⁷⁶ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, Montréal, Leméac, 1992, p. 13-14.

⁷⁷ Megan Wightman, « De la poésie à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-
qu'humaines et performativité dans *Bâtons à message - Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots*
de Natasha Kanapé Fontaine », *Voix Plurielles*, vol. 16, n° 1, 2019.

⁷⁸ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum — Comment je perçois la vie, grand-mère*, Mashteuiatsh, Piekuaakami,
1995, p. 80, citer dans Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 98.

⁷⁹ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 98.

⁸⁰ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2022, p. 56.

Dans ces vers, on constate que le souvenir de la Terre produit une puissante image de guérison chez Mestokosho. Les « mots forts » du poème rappellent l'origine de l'Innu qui existe, selon la poétesse, par son union au territoire, à la forêt et au mode de vie nomade. En ce sens, un choix est fait ici : au lieu de mettre en scène les difficultés causées par le colonialisme dans les communautés, la poésie de Mestokosho met de l'avant un rapport millénaire au territoire qui aurait survécu à la sédentarisation et à la violence coloniale. Le chercheur Nicolas Beauclair, en écrivant au sujet de la poésie de Joséphine Bacon, écrit que :

[P]our que les peuples autochtones puissent regagner une pleine liberté d'agir et de penser en dehors du colonialisme, [il faut une transformation qui passe] par une reconnexion avec le territoire et la revitalisation des principes qui ont été ceux des communautés autochtones dans le passé à travers la transmission de la culture traditionnelle et la pratique des activités sociales, spirituelles et familiales autochtones⁸¹.

En ce sens, les poèmes de Mestokosho prennent place davantage dans un passé idéalisé qui paraît rassurant et rempli d'espoir. Elle écrit ainsi dans *Eshi uapataman Nukum - Comment je perçois la vie, grand-mère* : « J'imagine peut-être un peu trop / Ce que pourrait être la vie future / J'imagine pourtant mon passé plus beau / Mais la vie file à toute allure⁸² ». Suivant l'idée selon laquelle le passé est « plus beau », les images poétiques ancrées dans la tradition supposent une volonté de retour aux origines et donc une meilleure connexion au territoire pour la vie future. L'anthropologue Sylvie Vincent, dans un article sur l'identité innue, le résume ainsi : « L'affirmation de sa différence, qui est une affirmation identitaire, passe donc, comme il se doit, par l'affirmation de la singularité de ses origines, de sa langue et de sa culture, mais tout cela, pour les Aînés, est fortement chevillé au territoire⁸³ ». Par une forte valorisation du territoire ancestral et du mode de vie qui s'y rattache, la poésie innue jouerait donc un rôle de réaffirmation identitaire pour les poètes et pour leurs communautés. Neal McLeod, dans son chapitre paru en français dans *Nous sommes des histoires*, affirme l'importance qu'ont les récits pour transmettre la culture : « [Les histoires] relient le passé au présent, permettent la transmission de la culture et le “retour chez soi”, au sens idéologique du mot. Aujourd'hui, notre tâche consiste à se réapproprier les récits et les paradigmes de notre nation [et] à réaffirmer notre identité culturelle autochtone⁸⁴ ». L'écriture du territoire des ancêtres dans un but de se réapproprier son identité transparaît chez Joséphine Bacon lorsqu'elle écrit dans *Kau minuât — Une fois de plus* : « Écrire Nutshimit / Là où se trouve mon souffle / Les récits des Anciens / Soignent ma mémoire / Pour que l'oubli s'éloigne / J'entends leur marche / Leurs empreintes racontent⁸⁵ ». Ainsi, la guérison

⁸¹ Nicolas Beauclair, « Littérature amérindienne, éthique et politique : La poétique décoloniale de Joséphine Bacon », *op. cit.*, p. 142.

⁸² Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum — Comment je perçois la vie, grand-mère*, *op. cit.*, p. 76.

⁸³ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », dans Natacha Gagné (dir.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2009, p. 265.

⁸⁴ Neal McLeod, « Retourner chez soi grâce aux histoires », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, *op. cit.*, p. 100-101.

⁸⁵ Joséphine Bacon, *Kau minuât — Une fois de plus*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2023, p. 64.

culturelle passerait par une poétique du territoire qui met en lumière les savoirs anciens et la transmission de ceux-ci. Nous pouvons aussi constater que, dans la poésie innue, la relation au territoire est historique, mais surtout spirituelle, comme dans ce poème tiré de *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* :

intense est mon amour de l'Univers
comme si le Grand Esprit m'avait dit :
« pimute nitauassim pessish tshikau Nutshimit
kie nanitam tshika uitsheutin »
« mon enfant
marche près de ta mère *Nutshimit*
toujours
je te guiderai »

mes pieds
cherchent à se fondre
à la mousse de la toundra
léger nuage de ciel
je vole avec mon âme innue⁸⁶.

La relation entre l'Innu et le *Nutshimit* est alimentée par la parole du Grand Esprit et donc le lien au territoire est réel, mais aussi spirituel. La dimension spirituelle sera analysée plus précisément dans les deuxième et troisième chapitres de ce mémoire, mais il faut déjà mentionner que cette dimension des poèmes participe à la résistance par la mise en valeur de la culture innue. D'après le chercheur Sébastien Aimé Nyafouna, la poésie permet de conserver le lien à la culture chez Mestokosho :

Pour Mestokosho, il est absolument indispensable d'écrire, de poétiser pour dire, en tant que tel, qui nous sommes. Ses poèmes se font le miroir de la culture autochtone. Comme nous l'avons souligné, sa poésie est révélation du Monde. De cette manière seulement, il devient possible de se réapproprier la Terre Mère, de réactiver le contact poétique avec son environnement immédiat⁸⁷.

En d'autres termes, la poésie rendrait visibles la culture et les revendications territoriales de la poétesse, comme le résumant Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque dans leur essai intitulé *Le peuple rieur* :

Il fallait donc reprendre pied sur tous les fronts : oser sa langue contre l'indifférence générale, préserver sa vitalité contre la pulsion de mort, affirmer sa beauté face à la destruction, brandir son orgueil devant les pluies d'insultes, imposer ses droits devant la négation de sa propre légitimité, manifester sa spiritualité face à la pensée bureaucratique⁸⁸.

⁸⁶ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 29-30.

⁸⁷ Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *Mouvances francophones*, vol. 6, n° 2, 2021, [s.p.].

⁸⁸ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux éditeur, 2017, p. 292.

C'est par la force du langage poétique que Mestokosho offre une résistance face à la destruction de son territoire, et du fait même de sa culture, par les pouvoirs coloniaux.

1.1.2 La résistance face à l'imaginaire occidental

La guérison, chez Mestokosho, ne se limite pas à sa communauté ; pour elle, déconstruire le colonialisme passe aussi par la transformation des idéologies chez le colonisateur⁸⁹. Élise Couture-Grondin, dans un texte portant sur *Aimititau ! Parlons-nous !*, écrit que : « La littérature, la parole, est réclamée comme un lieu de justice capable d'unir dans la différence⁹⁰ ». Ceci se déploie dans ce passage de *Née de la pluie et de la terre* par le soulignement de la différence qui empêche les peuples de s'unifier : « Moi je vous parle du vrai Nord / Toi qui ne vois pas le Nord / Toi qui vis dans un rêve matériel / Ton regard ne va pas loin / Regarde au-delà de tes ambitions⁹¹ ». En interpellant directement son lecteur, Mestokosho propose une remise en question des paradigmes du « rêve matériel » chez l'allochtone qui le déconnecte de la Terre. Une lecture de l'œuvre de Mestokosho permet de considérer la guérison comme une restructuration des modes de pensée coloniaux pour tous. L'écrivain Warren Cariou s'exprime en ce sens dans *Nous sommes des histoires* : « Pour moi, l'une des fonctions les plus importantes de la poésie dans un contexte autochtone, c'est d'aider à décoloniser l'imagination en reliant les frontières idéologiques qui souvent divisent ceux qui profitent du colonialisme de ceux qui sont objectivés et appauvris par celui-ci⁹² ». Ainsi, par une juxtaposition de la vision autochtone à la vision occidentale dans ce poème, Mestokosho chercherait à décoloniser l'imaginaire du monde occidental : « Je suis née de la pluie et de la terre / J'ai grandi dans l'insouciance de mon enfance / Tu es fait de cendres et de poussières / Où te mènera donc ton inconscience ?⁹³ » La simple comparaison entre l'Innu restée connectée à la Terre et le colonisateur qui vit des *cendres* (des ruines) de l'exploitation, opère un renversement du rapport idéologique en glorifiant la perception d'un peuple minoritaire en Amérique. La poétesse innue Manon Nolin évoque cette même comparaison entre les deux mondes dans son œuvre, *Ma peau aime le Nord*, sans toutefois interpellier directement le lecteur : « tu n'as pas eu le temps de me dire / la forêt des anciens et nos coutumes / perdue entre la route rouge / et l'autoroute blanche / celle de béton plutôt que le lichen⁹⁴ ». Par la figure de la route

⁸⁹ Nous utilisons le terme « colonisateur » pour la dichotomie colonisateur/colonisé qui représente la dynamique politique entre le peuple québécois et les peuples autochtones. Cela étant dit, bien que les actes coloniaux ce sont déroulés bien avant l'arrivée des lecteurs de la poésie de Mestokosho, le terme « colonisateur » est celui qui représente le mieux l'idéologie dominante à des fins poétiques.

⁹⁰ Élise Couture-Grondin, « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans *Aimititau ! Parlons-nous !* », *Voix plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 127.

⁹¹ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Bruno Doucey, 2014, p. 94.

⁹² Warren Cariou, « À l'extrême marge : La poétique autochtone en tant que résurgence du lieu », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 230-231.

⁹³ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum — Comment je perçois la vie, grand-mère*, op. cit., p. 72.

⁹⁴ Manon Nolin, *Ma peau aime le Nord*, Wendake, Hannenorak, 2016, p. 29.

(route rouge et autoroute blanche), la poétesse affirme la dualité des imaginaires qui l'habite et elle utilise cette dualité pour valoriser la pensée autochtone et un lien idéalisé à la forêt des anciens. Christophe Premat, professeur à l'Université de Stockholm, soutient ainsi cette idée :

La littérature est utilisée comme un moyen de séparer les deux imaginaires collectifs, celui des Innus, fondés sur le respect et la solidarité des ancêtres, et l'imaginaire moderne de la technique. L'utilisation de motifs simples, de couleurs franches permet à cette littérature de renouer avec un regard naïf sur le monde (au sens du mot latin *nativus*)⁹⁵.

Ainsi, l'image de l'Innu en parfaite fusion avec son territoire, en opposition avec l'image de la modernité, forme une résistance qui remet en cause autant le système colonial que la destruction de l'environnement qui en découle. Ce poème de Mestokosho l'illustre bien :

Sa peine sera immense comme la mer
Car il aura vu la terre disparaître sous ses pieds
Les hommes-machines l'auront dévoré les premiers
Pour en faire une nouvelle cité.

Là où l'entraide et le respect n'existent pas
Tu piétineras mon enfant, mais tu le fais déjà
Ta soif d'ambition et de grandeur nous tuera
Mais malgré tout cela, mon esprit survivra.

Tant que le soleil brillera au-dessus de nous
Et que les rivières seront débordantes d'énergie
Tu entendras nos rires les plus fous
Qui te poursuivront dans ton rêve maudit.

N'enlève pas à la terre son dernier souffle
Permet à notre mère de respirer
Et de voir ses enfants courir à bout de souffle
Dans la nature qui est ma protégée⁹⁶.

Dans ce poème, les « hommes-machines », qui représentent la culture coloniale, sont identifiés comme les responsables de la destruction de l'environnement. Nous y lisons aussi que la destruction de la Terre va de pair avec la détérioration de l'être innu alors que la volonté de développement « nous tuera » et « piétiner[a] mon enfant ». Ce poème s'inscrit dans un mouvement de résistance par le lien au territoire, du fait que les Innus survivront tant que la nature — *le soleil et les rivières* — survivra. En plus d'accentuer la relation déjà existante entre les Autochtones et la Terre, ce passage désigne l'imaginaire occidental du progrès comme un agent négatif qui met en péril cette relation. McLeod apporte une nuance à ce sujet :

⁹⁵ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », *op. cit.*, p. 105.

⁹⁶ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 85.

Il y a une tendance dans le discours autochtone contemporain à polariser le colonisateur et le colonisé : dans la création de cette dichotomie discursive, le passé est parfois idéalisé. Une telle idéalisation du passé déforme l'expérience de ceux qui ont vécu cette époque de changement et continue aussi de dénaturer les réalités actuelles⁹⁷.

Cette opposition totale entre la culture autochtone et la modernité aurait selon lui un effet rébarbatif sur la réalité autochtone actuelle. En revanche, la résistance dans la poésie de Mestokosho n'a pas nécessairement pour objectif d'illustrer la réalité des Premiers Peuples d'aujourd'hui, mais plutôt de critiquer les idéologies que l'auteur considère dévastatrices. En ce sens, les figures poétiques et les représentations culturelles qu'elle déploie se veulent plus ancrées dans une mémoire des coutumes d'antan que dans le monde moderne. Mestokosho écrit à la fin de *Née de la pluie et de la terre* :

Nous vivons entre deux mondes, le moderne et le traditionnel. L'équilibre entre les deux n'est pas facile, car notre terre traditionnelle est toujours menacée par la destruction des grosses compagnies forestières, des barrages hydroélectriques et des mines. Notre vie et notre survie sont attachées à celles des rivières, des forêts et des lacs⁹⁸.

On voit dans l'extrait ci-dessus comment il devient difficile de jongler avec la dualité des imaginaires qui fondent l'identité innue, à cause d'une lourde histoire coloniale. Il est cependant clair pour Mestokosho que le développement industriel et la modernité s'opposent aux croyances innues par la détérioration du territoire et de la culture. Ce qui nous mène à réfléchir au concept de pensée frontalière, développé par Nicolas Beauclair : « La pensée frontalière [...] n'implique pas une négation de la modernité/colonialité qui, somme toute, ne peut qu'être constatée ; au contraire, la pensée frontalière assume la modernité/colonialité, mais se positionne depuis la différence coloniale pour la critiquer⁹⁹ ». Proposer des représentations se trouvant sur la frontière entre la tradition et la modernité permettrait de déconstruire l'hégémonie coloniale. Ce repositionnement par rapport à la pensée dominante peut jouer un rôle de guérison pour les Premiers Peuples et leurs cultures, mais aussi pour le lecteur occidental qui, comme nous l'avons mentionné plus tôt, pourra se voir bousculé dans ses propres idéologies.

1.2 Les images frontalières

Dans ce contexte de la pensée frontalière, on peut constater que la frontière — idéologique ou physique — est l'une des images utilisées par la poésie innue pour exprimer la situation coloniale. Cette pensée agit en poésie par une dissolution des frontières ; d'abord par l'utilisation de la figure du nomade pour reconcevoir la frontière physique et puis par l'utilisation de la langue innue et de la traduction pour

⁹⁷ Neal McLeod, « Retourner chez soi grâce aux histoires », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 92.

⁹⁸ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 104.

⁹⁹ Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne : Expression de la décolonialité », op. cit., p. 37.

remettre en question la frontière culturelle entre les différents peuples autochtones et allochtones. Comme l'explique Cariou, la poésie permet alors une nouvelle cartographie sans frontière :

[J]e crois que la poésie des écrivains autochtones peut faire en sorte que l'on reconnaisse leur présence, que l'on permette d'établir une nouvelle cartographie de la *terra nullius* pour que les voix et les visages des Autochtones ne soient plus ignorés. Leur poésie peut y donner corps en montrant à nos sens ce qui est déjà là, en nous donnant les outils pour voir au-delà des frontières que la colonisation a mises en place¹⁰⁰.

Le territoire et la culture que l'on retrouve dans les œuvres innues suggèrent une façon de voir le monde en dehors des frontières idéologiques établies par le colonisateur. L'écrivaine Natasha Kanapé Fontaine porte d'ailleurs cette vision dans sa poésie : « je ne suis pas pays frontières / je suis nation nombreuse multiple / multipliée jusque sous ta peau de pâle rougeur¹⁰¹ ». Ainsi, par les images poétiques, le pays et l'identité se présentent sans frontière, lorsque la poétesse se dit issue de nations multiples. Comme proposé par Premat, les figures de la frontière, contrairement au principe de la dualité des imaginaires mentionné plus haut, brouillent les séparations strictes entre les cultures et décrivent un éthos collectif pour se réapproprier l'identité innue¹⁰².

1.2.1 La frontière physique — le nomadisme

La frontière d'un pays, d'un espace ou d'un territoire telle que vue par la société occidentale ne s'appliquerait pas telle quelle dans le contexte autochtone. Nous savons que le *Nitassinan* n'a pas de frontières définissables, comme le précise Rémi Savard : « Quant aux frontières d'une telle entité politique, elles n'avaient pas la rigidité à laquelle nous associons généralement cette notion de géopolitique. Pour les observateurs étrangers, les limites d'un tel territoire national ont souvent semblé floues¹⁰³ ». En effet, le peuple innu n'entretient pas la même relation au territoire et à ses limites que le font les Occidentaux. Cette perception, Mestokosho l'intègre dans sa poésie, notamment dans le recueil *Uashtessiu — Lumière d'automne* : « Une route qui se dessine / par le souffle de ma pensée / je ne vois aucune frontière / sinueuse, généreuse¹⁰⁴ ». Ici, la route représente la métaphore du chemin de la vie et donc l'espoir en l'avenir, en plus de représenter le territoire et les déplacements sur celui-ci. Cette cartographie sans frontière viendrait, selon l'anthropologue américano-colombien Arturo Escobar, du fait que les peuples autochtones — mais aussi

¹⁰⁰ Warren Cariou, « À l'extrême marge : La poétique autochtone en tant que résurgence du lieu », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 235.

¹⁰¹ Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, p. 37.

¹⁰² Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », op. cit., p. 101.

¹⁰³ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁴ Rita Mestokosho et Jean Dezy, *Uashtessiu — Lumière d'automne*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, p. 45.

afro-descendants et paysans — ne conçoivent pas le territoire comme quelque chose qui peut appartenir à un individu :

Le territoire n'est pas conçu en termes de « propriété » (bien que la propriété collective soit reconnue), mais appropriation effective par le biais de pratiques culturelles, agricoles, écologiques, économiques, rituelles, etc. [...] En ce sens, cette conception du territoire nous renvoie à une conception de l'espace qui n'est ni cartésienne, ni euclidienne, et encore moins libérale. Le territoire n'est en effet plus une entité inerte « réellement existante », et ce, indépendamment des relations qui la constituent¹⁰⁵.

Comme nous l'explorerons au chapitre suivant, le territoire est perçu comme un être à part entière dans la cosmologie autochtone. Selon celle-ci, le territoire ne peut pas appartenir à qui que ce soit et, surtout, il ne peut être divisé en plusieurs propriétés. Cette perception semble commune à tous les peuples nomades d'Amérique, comme le suggère Sheila Watt-Cloutier pour les Inuits : « Nous vivons dans un environnement sans frontières et dans une culture tissée serrée, où tout est en étroite relation et où le moindre élément a son importance¹⁰⁶ ». Nous pouvons en déduire que cette relation au territoire, en opposition avec la vision occidentale/sédentaire, vient du mode de vie nomade et qu'il est important de valoriser celui-ci pour des raisons spirituelles. Bouchard et Lévesque l'affirment aussi : « [D]es siècles de nomadisme avaient donné [au] peuple [innu] une expérience quasiment intime, et absolument spirituelle, du territoire. Couleur, forme, comportement, milieu de vie, rôle mythologique, poids symbolique, résonance dans l'ordre du sacré... [tout est en relation]¹⁰⁷ ». Dans le poème de Mestokosho qui suit, tiré de *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, la figure du nomadisme serait donc une manière poétique de consolider son attachement à la Terre : « Nomades mes yeux / j'ai sur la vie / un regard profond comme si / parmi toute couleur d'existence / la terre m'avait reçue / dans la fraîcheur d'un automne / nomade / pour mieux respirer / mon cœur marche¹⁰⁸ ». Ce poème témoigne que le fait d'être nomade permet un regard plus profond et, paradoxalement, plus ancré dans le monde. La métaphore du cœur qui marche met en lumière que le mode de vie nomade est intrinsèque chez l'Innu, puisque ce serait par la marche (nous reviendrons sur cette figure plus loin) que l'individu vit. Par la poésie, Mestokosho illustre ce que Létourneau propose dans son essai : « 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 lacs¹⁰⁹ ». En ce sens, la poésie ne permet pas seulement de redéfinir la notion de frontière, mais elle modifie aussi le rapport à l'espace. La disparition de délimitation claire du territoire en poésie témoigne d'une reconnexion à la culture et non d'une perte de civilisation. En outre, bien que la relation au nomadisme

¹⁰⁵ Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident* [*Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*], *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁶ Sheila Watt Cloutier, *Le droit au froid* [*The Right to Be Cold*], *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁷ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁸ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁹ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, *op. cit.*, p. 48.

existe encore, le peuple innu se retrouve dans une situation de sédentarisation forcée dans laquelle ce mode de vie doit être préservé ou même, retrouvé. D'après Edward W. Saïd dans *Culture et impérialisme*, la littérature a le pouvoir de retrouver l'espace perdu par le colonialisme : « Pour l'indigène, l'histoire de l'asservissement colonial commence par la perte de l'espace local au profit de l'étranger. [...] En raison de la présence du colonisateur, la terre n'est d'abord récupérable que par l'imagination¹¹⁰ ». Mestokosho dénonce ainsi la sédentarisation par l'imaginaire dans *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*:

Nin
Moi
ka inniuian nete ut innuat
née d'un peuple
kanataut atikua
chasseur du caribou
kakussesht utshashumekua
pêcheur de saumon
ka maushut mina
cueilleur de fruits sauvages
nipimuten tshetshi inniuian
je marche pour ma survie

peik^u tshishik^u
un jour
epian tetapuakanit
sur une chaise
nitinniun ekue pikupanit
ma vie a basculé
nunitan nimeshkanam
perdu le chemin l'équilibre
nemenu kanataut ka pimutet
du chasseur nomade

apu matanitaman
je ne sentais plus
nishkata
mes pieds
nutin
le vent
apu tshekuan
rien
nete ut tetapuakanit
sur cette chaise
nishpishkun ekue pitukupanit
mon dos s'est courbé
miam eka katshi matshiti
fixant la sédentarité
apu nasht matshipan tetapuakan

¹¹⁰ Edward W. Saïd, *Culture et impérialisme* [*Culture and Imperialism*], trad. Paul Chemla, Paris, Fayard, coll. « Le Monde diplomatique », 2000 [1993], p. 320.

la chaise figée
apu tshi pimuteian
je ne pouvais plus marcher

[...]
e pimeteian
marcher
eka tshekuan makunikuian
libre
matenitaman nipi nete ut nimikuiapit
sentir l'eau dans mes veines
miatenitaman
sentir
auen au nin
qui je suis
nete ut tetapuakanit
sur cette chaise¹¹¹.

Par la métaphore de la chaise, ce poème révèle l'inconfort des Innus face à un manque de pratiques nomades. On comprend que le cœur de la poétesse est resté nomade, mais qu'il demeure une blessure liée au mode de vie en péril. Ce poème dépeint les répercussions directes de la sédentarisation chez l'Innu : *perte d'équilibre, dos courbé, perte de sensations* (des pieds et du vent). Par opposition, le nomadisme représente l'espoir : *survie, le souvenir d'un peuple, libre, sentir*. La poétesse se retrouve ainsi sur la frontière entre ces deux modes de vie, frontière que ses poèmes tentent de déconstruire en remettant en question les idéologies dominantes du mode de vie sédentaire. Plus loin dans le même recueil, Mestokosho emploie l'image poétique de la maison pour faire valoir cet entre-deux : « namaieu an nin nitsh / ma maison n'est pas ma maison / neu ashtimatat e nanipaumakaki / quatre murs qui se tiennent debout / apu aiatshimakaki / bougent sans équilibre / ait takuan nitshi / ma maison est ailleurs¹¹² ». La maison (bâtiment) ne signifie pas la même chose que la maison (chez soi) dans ce poème. Les quatre murs rappellent l'idée d'intérieur et d'extérieur qui définissent les deux « maisons » de l'Innu. L'utilisation de l'expression « sans équilibre » est également intéressante, puisqu'elle s'oppose à l'image des murs, devant être solides. Dans les deux précédents poèmes, l'équilibre fait plutôt référence à l'harmonie qui se retrouve dans le mode de vie nomade et le territoire. Toujours dans le recueil *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, la poétesse convie les lecteurs, par la figure de la maison, à se reconnecter au nomadisme : « bâtir une maison sans mur / tu as raison de parler fort / je peux marcher à tes côtés / toute une vie dans ton cœur¹¹³ ». Le philosophe Gaston Bachelard affirmait que : « Chaque poète nous doit donc son invitation au voyage. Par cette invitation, nous recevons, en notre être intime, une douce poussée, la poussée qui nous ébranle, qui met en marche la rêverie salutaire, la rêverie

¹¹¹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 19-21.

¹¹² *Ibid.*, p. 98.

¹¹³ *Ibid.*, p. 156.

vraiment dynamique¹¹⁴ ». Dans le poème qui précède de Mestokosho, l'invitation est la suivante : suivre la marche de l'Innu, reconstruire métaphoriquement cette *maison sans mur* qu'est le *Nitassinan*. La poésie participe ainsi à un rassemblement visant à retourner vers le territoire, comme on peut le retrouver dans ce poème tiré de *Chauffer le dehors* de la poétesse Marie-Andrée Gill : « si nous me cherchez, je suis chez nous, / ou quelque part sur le Nitassinan, / toutes mes portes et mes fenêtres sont ouvertes / je chauffe le dehors¹¹⁵ ». On invite alors les gens chez soi en ouvrant la maison (bâtiment) pour la fusionner avec le véritable habitat du nomade : le territoire. L'image de la marche est également utilisée pour se réapproprier le territoire. La marche, qui symbolise le nomadisme, est une question de survie pour l'Innu et sa culture, comme Mestokosho le suggérait dans le poème « La chaise » analysé plus haut : « je marche pour ma survie ». Bouchard et Lévesque soutiennent que les voyages sur le territoire sont ce qui définit le mieux l'Innu traditionnel : « Ces itinéraires liaient les gens, reliaient des lieux à des histoires, des trajets à des mémoires¹¹⁶ ». En poétisant ses déplacements, Mestokosho met aussi en valeur la relation à la Terre, comme dans cet extrait de *Née de la pluie et de la terre* : « J'ai marché pieds nus sur la neige de mon pays / Sans savoir où mes pas allaient me guider / Même le froid mordant collé à mes pieds / Ne pouvait arrêter mon besoin de survie¹¹⁷ ». On comprend dans ce poème que les pas de l'Innu conservent l'instinct de son peuple et que la marche permet la survie culturelle et la préservation de la mémoire. C'est aussi ce qu'exprime Bacon dans sa poésie : « Je souhaite être / Où Nutshimit m'attend / Ériger mon campement / Marche ma vie / Appartenir à l'histoire / De celles qui avancent / Croire que mes jambes retourneront / Aux pas des Anciens¹¹⁸ ». L'occupation figurative du territoire est donc un procédé poétique qui permet la récupération d'un savoir et d'une connaissance du territoire mis en péril par le colonialisme. Dans cet espace frontalier, entre une connexion à la Terre toujours existante et les résultats de l'assimilation coloniale, la protection de la culture autochtone est indissociable de la protection du territoire et c'est en reconstituant la culture au cœur de la nature que la poésie permet d'affirmer une résistance.

1.2.2 La frontière culturelle — langue et traduction

Dans la pensée innue, la langue innu-aimun est indissociable du territoire et de la culture. Dans cette optique, la frontière entre la culture innue et la culture québécoise, marquée par l'utilisation des deux langues dans la poésie, est une autre marque de résistance pour Mestokosho. Les chercheurs Thibault Martin et Amélie Girard, lors de l'analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe sur la gestion de la forêt

¹¹⁴ Gaston Bachelard « Imagination et mobilité », dans Bertrand Gervais et Audrey Lemieux, *Perspectives croisées sur la figures. À la rencontre du lisible et du visible*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », 2012, p. 64.

¹¹⁵ Marie-Andrée Gill, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La peuplade, 2019, p. 84.

¹¹⁶ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, op. cit., p. 121.

¹¹⁷ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 54.

¹¹⁸ Joséphine Bacon, *Kau minuat — Une fois de plus*, op. cit., p. 52.

publique, le résumant ainsi : « Le vocabulaire étant vecteur de la culture, les mots n'existent que parce qu'ils expriment les "bruits" de la nature, de la forêt. Ces mots cesseront d'être porteurs de sens, et donc de culture, le jour où ils ne pourront plus se faire l'écho d'une nature devenue muette¹¹⁹ ». Puisque la langue existe par son rapport au territoire, la poésie doit utiliser l'innu-aimun afin de dépeindre une représentation véritable du lien qui unit l'Innu et la Terre. Comme l'affirme Létourneau, la langue maternelle est indispensable pour Mestokosho : « On le voit, le lien sacré entre la langue et le territoire occupe une place importante dans l'imaginaire de Mestokosho. Même si elle écrit en français, sa pensée demeure innue¹²⁰ ». En effet, la poétesse évoque dans le poème qui suit que son identité est intrinsèquement innue : « Déjà enfant / je rêvais en innu / j'étais un petit saumon / libre dans une grande rivière. / Je rêve toujours / en innu / je parle en innu / je marche en innu / fier d'être nomade¹²¹ ». Le parallèle que suggère ici Mestokosho, entre *parler en innu* et *marcher en innu*, confirme que l'expérience du territoire passe par la langue. C'est cette même importance des langues autochtones pour comprendre la vision du monde autochtone qui est soutenue par Daniel Chartier dans la présentation de l'œuvre de l'autrice groenlandaise Lana Hansen :

Les langues autochtones sont un formidable réservoir d'idées et de concepts qui peuvent aider l'humanité à trouver des manières durables d'interagir avec le reste du monde vivant, et ainsi trouver une voie pour survivre. C'est pourquoi la préservation des langues autochtones revêt une importance capitale pour le patrimoine mondial¹²².

En ce sens, l'écopoétique autochtone n'existe qu'en prenant compte du riche savoir que nous fournissent les langues autochtones. Cela demeure important même si nous ne comprenons pas ces langues, puisque, « [l]e poème est un objet langagier, [...] le statut sémiotique particulier de la langue doit être ici considéré¹²³ », pour citer le groupe μ (Centre d'études poétiques, université de Liège) dans *Rhétorique de la poésie*. Ainsi, sans pouvoir analyser le sens des vers en innu-aimun, il est important de statuer que la relation entre le langage poétique et le territoire venant de la langue innue prévaut dans notre analyse. En d'autres termes, nous devons évaluer la poésie, même si elle est en français, selon une écopoétique autochtone ancrée dans une pensée en innu-aimun. Nous arrivons alors dans un espace frontalier puisque, même si la pensée est innue, la poétesse, tel qu'elle le précise en début de *Née de la pluie et de la terre*, doit avoir recours à la traduction et à la langue du colonisateur pour écrire ses recueils :

¹¹⁹ Thibault Martin et Amélie Girard, « Le territoire, « matrice » de culture : Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, décembre 2010, p. 64-65.

¹²⁰ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 68.

¹²¹ Rita Mestokosho et Jean Dezy, *Uashtessiu — Lumière d'automne*, op. cit., p. 71.

¹²² Daniel Chartier, « Présentation de l'œuvre, *Sila, Sedna, Nuna*. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », op. cit., p. 67.

¹²³ Philippe Minguet et al., *Rhétorique de la poésie : lecture linéaire, lecture tabulaire*, Bruxelles, Editions Complexe, coll. « Collection Creusets », 1977, p. 78.

Écrire dans une langue, la langue française, est aussi une nécessité. Celle de pouvoir diffuser à un vaste auditoire nos préoccupations dans une langue poétique. Faire parler la Terre à travers la poésie de l'homme pour faire renaître une conscience qui a existé, je le vois comme une mission d'écrire en français. C'est aussi un besoin comme l'instinct de survie que nous possédons tous. Je remercie le Créateur de m'avoir fait connaître cette langue française, et je remercie la Terre notre mère de m'avoir offert l'innu-aimun, ma langue maternelle. La relation entre les deux est spéciale¹²⁴.

En effet, puisqu'il est favorable d'écrire en français pour se faire publier dans une maison d'édition au Québec, Mestokosho, précise Beauclair, « assume la transculturalité de sa poésie qui passe aussi par l'écriture et la langue du colonisateur. Cette utilisation du français peut être comprise comme une stratégie de réappropriation du discours servant à rendre visible et diffuser la culture innue¹²⁵ ». Les recueils de Mestokosho sont autotraduits, ce qui veut dire que la poétesse choisit elle-même la manière dont les deux langues partagent le message du poème. Dans les deux premiers recueils de Mestokosho, le poème en langue originale est écrit à gauche, avant la traduction en français sur la page de droite. L'innu-aimun s'impose ainsi au lecteur du recueil, qu'il le comprenne ou non. Mais c'est dans *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, que l'imposition reste la plus forte, puisque le poème y est traduit vers par vers, avec une intermittence entre les deux langues, rendant presque impossible au lecteur d'ignorer la version du poème en innu-aimun. C'est le cas de ce poème dans lequel Mestokosho revendique que la poésie lui vient de la langue du territoire (l'innu-aimun) : « Nete ishpish utatshakusha mishta-atamit assit / Une âme aussi profonde que terre / katak^u ututeu katshi pamishkak / revenant d'un long voyage / kashekau-aimun ka inniuimakak ut assit / le poème naît de cette langue terre¹²⁶ ». Comme il a été mentionné, le français arrive en deuxième dans ce poème, comme langue de traduction, alors que l'innu-aimun est la langue originale, la « langue terre » par laquelle provient la poésie. La poétesse mentionnait que la relation entre les deux langues est pour elle au fondement même de l'écriture poétique. Il paraît alors que le langage poétique est la meilleure forme en langue française pour traduire cette poésie de la Terre provenant de l'innu-aimun. Il est donc tout à fait naturel que plusieurs écrivains et écrivaines choisissent cette écriture qui exprime bien la sensibilité au territoire. Jean Cohen, dans son essai intitulé *Structure du langage poétique*, soutient que : « Le poète emploie la langue parce qu'il veut être compris. Mais il veut être compris d'une certaine manière ; il vise à susciter chez le destinataire un mode de compréhension spécifique, différente de la compréhension claire, analytique, que provoque le message ordinaire¹²⁷ ». Autrement dit, pour Mestokosho, et pour d'autres poètes autochtones, l'emploi du langage poétique permet, dans la mesure du possible, au lecteur de langue française de saisir le lien spirituel à la Terre qui existe naturellement dans la langue autochtone. Elena Goldhofer, dans son chapitre de

¹²⁴ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 104.

¹²⁵ Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne : Expression de la décolonialité », op. cit., p. 42.

¹²⁶ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 15.

¹²⁷ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966, p. 100.

Littérature et Nations autochtones au Canada francophone, affirme au sujet de la poésie de Bacon : « [Elle] inverse la direction de la transmission du savoir entre colonisateur – incarné ici par le lectorat allochtone – et le colonisé. [...] l’initiative appartient désormais à l’Allochtone, qui se trouve invité à entreprendre une quête de compréhension active¹²⁸ ». Par ce fait, comme chez Bacon, l’utilisation des deux langues dans l’œuvre de Mestokosho ne représente pas une forme d’assimilation des Premiers Peuples, mais plutôt une résistance qui passe par l’utilisation des outils du colonisateur afin d’inverser les rôles. C’est aussi dans ce sens que va Isabelle Miron dans son chapitre du collectif intitulé *Paroles et images amérindiennes du Québec* :

[P]our retrouver le sens, pour revenir aux sources de son identité [...] la poète paradoxalement emprunte le chemin le moins traditionnel, je veux dire le chemin de l’écriture, du Blanc, du monde moderne. [...] Mais y a-t-il vraiment paradoxe ? [...] Le fait d’être poète, pour une Innue, ne constitue-t-il pas justement un moyen de retourner métaphoriquement à la vie nomade ancestrale¹²⁹ ?

Le poème qui suit permet de comprendre que l’écriture de Mestokosho, même en empruntant une langue occidentale, permet un retour à la vie nomade : « Difficile de traduire le mot liberté / je dois t’emmener sur le territoire / marcher dans la neige / le froid sur tes joues / toucher l’eau de la rivière / lever ton regard vers l’infini / parler aux ancêtres / les approcher tout près / sentir leurs rêves / mon frère chasseur / privé de son air / privé de sa soif / la faim d’être un Innu¹³⁰ ». Ce poème confirme le rapport de traduction que nous élaborions plus tôt en indiquant qu’il n’y a pas de mot (en français) pour traduire la liberté que ressentent les Innus lorsqu’ils vivent du nomadisme, sur leur territoire ancestral. La langue et l’écriture sont utilisées chez Mestokosho comme des représentations de la frontière culturelle sur laquelle elle se retrouve. Myriam St-Gelais, dans *Une histoire de la littérature innue*, expose que la poésie permet la création d’un nouveau territoire imaginaire basé sur la conscience de frontières idéologiques :

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 de l’Amérique du Nord ; et elle peut aussi 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 autochtone¹³¹.

¹²⁸ Elena Goldhofer, « “Parlons-nous” : réception de l’innu-aimun et renversement de l’épistémologie coloniale dans la poésie dialogique de Joséphine Bacon », dans Diana Mistreanu et Marina Ortrud M. Hertrampf (éd.), *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, op. cit., p. 78.

¹²⁹ Isabelle Miron, « L’image de l’Innu dans *Eshi uapataman Nukum* de Rita Mestokosho », dans *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, p. 125-126.

¹³⁰ Rita Mestokosho, *Atik’ Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 24.

¹³¹ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, op. cit., 2022, p. 232.

La poésie de Mestokosho nous présente ainsi une écriture poétique en deux langues qui tente de déconstruire les représentations et mettre en lumière les marges par la mise de l'avant d'une Terre innue sans frontière.

1.3 L'écriture poétique

Considérant que le langage poétique tente de valoriser le lien véritable de l'Innu à la Terre, il est pertinent de dépeindre l'utilisation de procédés stylistiques qui permettent d'appuyer les propos de résistance dont nous avons maintenant fait l'analyse. Christophe Premat, au sujet de la poésie innue, maintient que le style consolide les propos des autrices :

La littérature des Premières Nations n'est pas la représentation du monde extérieur, elle active au contraire des stratégies de présentation des paysages pour inviter le lecteur à porter un regard dénué de préjugés sur la nature perçue dans sa dimension non utilitaire. Ainsi, un style très concis semble approprié pour exprimer cette puissance des éléments naturels qu'évoquent les écrivains¹³².

Dès lors, c'est par le style poétique — et ce que celui-ci permet — qu'il nous est possible de faire l'analyse écopoétique de l'œuvre de Mestokosho. St-Gelais écrit à ce propos : « La résistance peut prendre forme [dans le langage] et procure une libération, notamment au moyen du silence, de la non-parole, de la permutation de codes et de la traduction¹³³ ». Outre la traduction élaborée précédemment, le silence est une autre notion inscrite dans la poésie de Mestokosho pour résister aux idéologies dominantes comme nous pouvons le percevoir dans ce poème : « je suis là / si proche / je puise dans le silence / des âmes étoilées un feu / rouge flamboyant / attirant le regard / des ancêtres / écoute-moi / dit l'enfant / nous sommes le son / du silence¹³⁴ ». Dans ce poème, le silence est représenté textuellement, mais aussi — et c'est sur quoi nous nous attardons ici — dans la forme du poème. En effet, par l'enjambement des vers, les poèmes dictent une pause (le silence) qui ne respecte pas la syntaxe afin d'amplifier la signification du poème. Cohen le justifie ainsi : « Si cependant les pauses ne sont pas indispensables à l'articulation du message, elles lui apportent sans conteste un appui positif. À n'en pas douter, la dislocation du système des pauses a pour effet une déstructuration — limitée, mais effective — du message poétique¹³⁵ ». Lorsque le poème ci-dessus insère des pauses, par exemple dans « le silence / des âmes », il est possible d'y lire de manière implicite que le silence est obligatoire (ou du moins imposé) pour le lecteur, comme il l'est pour les Premiers Peuples en contexte colonial. Ceci est aussi sous-entendu lorsque Mestokosho stipule que les enfants innus sont « le son / du silence ». Ce silence, porté par le langage poétique, s'imbrique à l'expression d'une identité indissociable de son territoire en s'inspirant du mode de vie opérant dans la lenteur, rythmé par les saisons.

¹³² Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », *op. cit.*, p. 95.

¹³³ Myriam St-Gelais, *Une histoire de la littérature innue*, *op. cit.*, p. 49.

¹³⁴ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 116.

¹³⁵ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, *op. cit.*, p. 80.

Ainsi, d'après la professeure Julie Holter de l'Université de Washington, les différents procédés stylistiques promeuvent une éthique valorisant le lien au territoire:

Il semble évident que sonner l'alarme sur la condition du monde ne se fera pas sans interpellation et ni éloquence. Dans un tel discours, la prérogative du style ne se présente pas comme une décoration esthétique superflue (obsolète), mais comme un témoignage de la poésie et de l'usage de la langue maternelle comme pratiques fondamentales de l'homme. Le style est inséparable du contenu moral et politique des discours éthiques¹³⁶.

Comme nous le verrons, que ce soit par le rythme ou les figures de style, l'écriture poétique de Mestokosho réaffirme la culture innue dans un contexte colonial, et l'importance d'intérioriser un lien spirituel à la Terre. Beauclair s'exprime en ce sens : « [L]a poésie n'est pas seulement une expression littéraire émanant de la culture innue, mais également un geste décolonisateur qui montre que celle-ci existe dans sa propre langue, ses propres traditions et ses propres schèmes de pensée¹³⁷ ».

1.3.1 Le rythme du tambour — une représentation de la spiritualité innue

Le langage poétique prescrit une écriture rythmique que la prose n'offre normalement pas, nous apprend Cohen : « Des considérations d'esthétique sonore — euphonie, eurythmie — ne sont certainement pas étrangères au poète. Il y a une “musique” du vers qui plaît pour elle-même¹³⁸ ». Dans la poésie des Autochtones, ce rythme naturel prend encore plus de sens en considérant que ces peuples proviennent de la tradition orale, comme le soutient Bacon : « Nous sommes un peuple de tradition orale. Aujourd'hui, nous connaissons l'écriture. La poésie nous permet de faire revivre la langue du *Nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner¹³⁹ ». Ainsi, le rythme de la poésie innue représente une reconnexion avec l'oralité et les rituels du tambour, instrument essentiel des pratiques spirituelles, comme l'écrivent Bouchard et Lévesque :

Chez les Innus, comme dans toutes nations autochtones, le tambour — *teueikan* — était plus qu'un instrument de musique, en fait, il agissait comme médiateur dans la vie spirituelle ; avec sa peau de jeune caribou, avec son cœur battant, c'était presque un être vivant qui faisait voyager l'esprit, qui reliait les mondes¹⁴⁰.

En s'associant au tambour par le rythme, la poésie se rapproche spirituellement des mœurs et croyances innues. Goldhofer le stipule : « Le tambour [...] est étroitement lié, d'une part, à la dynamique intrinsèque du poème et, d'autre part, à la stimulation de l'imagination picturale du lecteur. En cela, il agit comme un

¹³⁶ Julia Holter, « Pensée écopoétique de Michel Deguy », dans Sylvain David et Mirella Vadean, *La pensée écologique et l'espace littéraire*, op. cit., p. 59.

¹³⁷ Nicolas Beauclair, « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne : Expression de la décolonialité », op. cit., p. 42.

¹³⁸ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit., p. 30.

¹³⁹ Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshtakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, p. 8.

¹⁴⁰ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, op. cit., p. 171.

vecteur de transmission des connaissances fondamentales relatives au tambour¹⁴¹ ». En ce sens, selon Cariou, la comparaison du rythme de l'écriture et du tambour viendrait naturellement aux poètes autochtones pour maintenir un lien avec le territoire : « La poésie est un cri, un cri qui résonne dans les collectivités et dans le territoire lui-même, traversant les frontières des classes sociales, des races et de l'épistémologie pour se diriger vers quelque chose de plus élémentaire en nous tous, que nous ressentons dans nos corps comme le son d'un tambour¹⁴² ». Sachant cela, le tambour est naturellement une figure associée au territoire dans la poésie innue, comme dans ce poème de Joséphine Bacon : « Ce soir Toundra / Écoute son silence / Bruit de pas / Rythme du cœur / Son de tambours¹⁴³ ». Ce passage illustre bien la manière dont le tambour se manifeste en poésie par la forme (le vers) et par le champ lexical du rythme. Plusieurs autres procédés permettent d'accentuer l'effet de rythme dans les poèmes de Mestokosho, tels que la répétition dans celui-ci, tiré de *Née de la pluie et de la terre* : « Grand-père, suis-je toujours ta petite-fille / Celle qui te suivrait dans tes promenades / Nimushum, suis-je toujours ta petite-fille / Celle qui t'écoutait chanter tes ballades¹⁴⁴ ? » Le langage poétique, caractérisé selon Jean Cohen par la répétition et la redondance¹⁴⁵, se rapproche ainsi de la tradition orale puisque, selon le groupe μ : « même si tel n'est qu'occasionnellement le but de l'opération (cas des traditions orales), il est prouvé que la redondance rythmique favorise la mémorisation et la transmission des messages¹⁴⁶ ». En effet, cela va de soi pour ceux et celles ayant déjà entendu des contes et légendes, la répétition est souvent utilisée dans la tradition orale pour permettre une meilleure rétention des faits du récit. Or, la poésie innue joue régulièrement sur des codes semblables, puisqu'il s'agit d'une façon traditionnelle de transmettre des idées et des impressions. En plus de la répétition claire du même vers, le poème ci-dessus de Mestokosho présente une isotopie liée à la marche : Promenades/balades. En changeant le terme pour l'homophone « ballades », comme un poème rythmique au lieu d'une marche, on modifie le sens pour ajouter une fonction rythmique et poétique. La rime renforce le rapprochement entre le rythme des déplacements et le rythme du texte. D'après la professeure Michèle Lacombe, la marche est une image poétique amplifiant le rythme du poème :

La poésie autochtone permet un large éventail de stratégies linguistiques, formelles et rhétoriques, réalignant la voix poétique contemporaine avec les formes plus anciennes pour raconter. [...] [L]es rythmes du pied poétique, parfois portant des mocassins et parfois non —

¹⁴¹ Elena Goldhofer, « “Parlons-nous” : réception de l'innu-aimun et renversement de l'épistémologie coloniale dans la poésie dialogique de Joséphine Bacon », dans Diana Mistreanu et Marina Ortrud M. Hertrampf (éd.), *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, op. cit., p. 83.

¹⁴² Warren Cariou, « À l'extrême marge : La poétique autochtone en tant que résurgence du lieu », dans Isabelle St-Amand, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, op. cit., p. 230.

¹⁴³ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra — Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, p. 34.

¹⁴⁴ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 43.

¹⁴⁵ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit., p. 149.

¹⁴⁶ Philippe Minguet et al., *Rhetorique de la poésie*, op. cit., p. 129.

rythmes associés aux battements du cœur, à la respiration humaine et à la danse dans les langues autochtones et autres — s’incarnent dans des « mots qui marchent »¹⁴⁷.

Les poèmes innus incarnent « les mots qui marchent » en se fondant au rythme soit du tambour, soit des pieds qui avancent. Un autre procédé d’écriture qui permet d’associer le rythme de la poésie à la spiritualité innue est celui du bouclage ; lorsque le poème se termine par un élément qui renvoie à l’élément initial comme expliqué par le groupe μ : « La cellule pro-rythmique, distendue à l’extrême, est cependant présente, puisque la phase initiale est redoublée par la phase finale. On remarquera que tout bouclage donne l’impulsion pour une relecture en théorie infinie et que celle-ci, tout hypothétique qu’elle soit, est fondatrice d’un rythme¹⁴⁸ ». Pour illustrer ce propos, prenons l’exemple de ce poème dans *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* :

Nin ninatauti nete nutshimit
Moi j’ai chassé sur le territoire
tshetshi pimuteian etat atik^u
pour marcher près du caribou

Kie nitshisseniten tanite etuteian
le sentier s’ouvrait devant mes yeux
nitashamat ekue putshishkukau
avec mes raquettes dans les pieds

Miam uepauiani etenitamam
j’avais l’impression de voler
nuishamik^u Papakassik^u
le Maître du caribou m’appelle

tshiue tshitshuat nitik^u
reviens sur la terre me dit-il
shena tshissishikua nitik^u
ouvre tes yeux me dit-il

nasht apu shetshishian
aucune peur ne me possède
nitshit kanapua nititan
je suis chez moi
ashit assi
avec la terre

¹⁴⁷ Traduction libre de l’anglais: « Indigenous poetics allows for a wide range of linguistic, formal, and rhetorical strategies, realigning the contemporary poetic voice with older forms of storytelling. For me, the rhythms of the poetic foot, sometimes moccasined and sometimes not – rhythms associated with the heartbeat, with human breath, and with dancing in Indigenous and other languages – are embodied in “words that walk” », Michèle Lacombe, « “Pimuteuat/ Ils marchent/They Walk”: A Few Observations on Indigenous Poetry and Poetics in French », dans *Indigenous Poetics in Canada*, Neal McLeod [éd.], Waterloo, Wilfred Laurier UP, 2014, pp. 159.

¹⁴⁸ Philippe Minguet et al., *Rhetorique de la poésie*, op. cit., p. 151.

atikua Kanataut nitishinikashun
 Chasseur de caribou est mon nom
 nipimuten pessish pishim^u etat
 le soleil me guide toujours
 mashten pimuteiani nutshimit
 tu verras les traces que j'ai laissées
 tshetshi eka nita unishinit
 tu suivras mon sentier
 nanitam tshetshi natat atik^u
 tu marcheras à côté du caribou¹⁴⁹.

La fin du poème rappelle plusieurs thèmes des deux premières strophes ; *la chasse, le sentier* et surtout *marcher près du caribou*. Lorsque le poème revient sur lui-même, il reprend le concept de relecture infinie mentionné en rhétorique de la poésie, mais se reconnecte aussi avec la notion du cercle sacré qui définissait l'équilibre des Premiers Peuples¹⁵⁰ avant la colonisation de l'Amérique, selon l'historien et poète Georges E. Sioui. Par le rythme, la poésie permet de valoriser la culture et le territoire innu et donc d'emprunter un genre d'écriture venu avec le colonialisme pour créer des formes de résistance.

1.3.2 Les pronoms — des représentations du colonialisme

L'usage des pronoms dans la poésie de Mestokosho est un autre procédé qui ajoute à la résistance face à l'imaginaire occidental. Premat écrit que « Rita Mestokosho utilise le pronom personnel, “tu” pour inviter à retrouver une immersion dans la beauté naturelle [...] La poétesse prend à témoin les lecteurs pour s'adresser aux nouvelles générations innues¹⁵¹ ». En effet, la poésie de Mestokosho interpelle son lecteur afin de promouvoir une relation innée au territoire, comme on le constate ici dans ce poème adressé à Jean Désy dans *Uashtessiu — Lumière d'automne*:

Toi qui ne connais pas le chant des saisons
 C'est un son unique
 une musique
 une émotion...

Toi qui ne connais pas le nom du vent
 c'est sans doute celui du Nord
 qui fait jaillir les tournements
 et fait disparaître les remords.

Toi qui ne connais pas la montagne,
 mais qui vit proche d'elle

¹⁴⁹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le coeur du caribou*, op. cit., p. 16-17.

¹⁵⁰ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, op. cit., p. 13.

¹⁵¹ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère de Rita Mestokosho* », op. cit., p. 98.

elle est sacrée pour nous les Innus
et les Anangus mes frères d’Australie.

Toi qui ne connais pas la rivière,
mais qui navigue sur elle
tu plonges tes rêves imaginaires
en noyant l’esprit du réel.

Toi qui ne connais pas l’âge de la terre
sa peau est ridée par le sel de la mer
ses traits sont imprégnés par les chants ensoleillés¹⁵².

Bien qu’il s’agisse ici d’une correspondance qui s’adresse à une personne précise, ce poème semble s’adresser réellement à toute personne ayant perdu le lien sacré à la Terre. Autrement dit, par le procédé d’utilisation des pronoms, la poétesse participe à une interculturalité contre l’hégémonie coloniale. La chercheuse Catherine Walsh, dans un article sur les différences coloniales en Équateur, soutient que l’interculturalité cherche à développer une interaction entre des personnes aux pratiques culturelles différentes : « une interaction qui reconnaît et part des asymétries sociales, économiques, politiques et de pouvoir¹⁵³ ». C’est donc en créant un espace de rencontre que la poésie de Mestokosho décolonise l’imaginaire. Ceci permet également un renversement des idées reçues en revalorisant une connaissance et une protection de l’environnement. Premat l’interprète ainsi : « La survivance passe par cette manière de promouvoir et de rendre visible une culture qui respecte fondamentalement l’environnement¹⁵⁴ ». L’opposition des deux pronoms « tu » et « je », qui personnifient respectivement le colonisateur et l’Innu, met en lumière la culture de la poétesse, comme dans l’extrait que nous avons cité en première partie du chapitre : « Je suis née de la pluie et de la terre / J’ai grandi dans l’insouciance de mon enfance / Tu es fait de cendres et de poussières / Où te mènera donc ton inconscience ?¹⁵⁵ ». La comparaison s’inscrit dans deux imaginaires distincts où le « tu » s’implante dans l’imaginaire occidental comme déconnecté de l’environnement et où le « je » représente l’Innu en fusion avec son territoire. Le « je » n’appartiendrait plus uniquement à Mestokosho dans le langage poétique, si l’on se rapporte à Cohen : « On voit que, “Je” n’est plus simplement “L’émetteur du message”, le pronom renvoie à une signification nouvelle qui n’est pas inscrite dans le code et en émane cependant. L’absence, dans le message lui-même, de la référence à laquelle renvoie le code, transforme le code et le dote d’un pouvoir nouveau¹⁵⁶ ». La première personne du singulier,

¹⁵² Rita Mestokosho et Jean Déry, *Uashtessiu — Lumière d’automne*, op. cit., p. 15.

¹⁵³ Walsh, Catherine, « La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador : Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento », dans Catherine Walsh Freya schiwy et Santiago Castro (dir.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito, Universidad Andina simón Bolívar, 2002, p. 175-213. [Traduction de Nicolas Beauclair].

¹⁵⁴ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère de Rita Mestokosho* », op. cit., p. 103.

¹⁵⁵ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum — Comment je perçois la vie, grand-mère*, op. cit., p. 72.

¹⁵⁶ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit., p. 158.

comme procédé stylistique, aurait donc le pouvoir de transposer la voix unique de la poétesse à un collectif. Cette pratique est aussi utilisée pour dénoncer certains gestes du colonisateur, comme l'écrit ici Bacon dans *Kau minuat — Une fois de plus* : « Tu m'arraches à ma famille / Tu m'arraches à ma culture / Tu m'arraches à ma langue / Tu me tues des centaines de fois¹⁵⁷ ». Alors que le « tu » illustre l'ensemble des colonisateurs, l'image produite par « Tu me tues des centaines de fois » sous-entend que le pronom « me » s'élargit à tout un peuple victime d'une colonisation ayant fait plusieurs centaines de morts. En résumé, l'utilisation de pronoms dans la poésie innue permet une résistance en illustrant les relations coloniales, comme le propose Couture-Grondin : « La littérature, comme lieu où se jouent les relations de pouvoir coloniales, puisqu'elle s'inscrit dans l'histoire de la justification du colonialisme, devient alors un territoire à se réappropriier pour [les poétesses autochtones]¹⁵⁸ ». La littérature, avec les images qu'elle permet, devient un outil pour se réappropriier le territoire perdu — physiquement et idéologiquement —, et ce, en transformant l'imaginaire.

Dans ce premier chapitre, nous avons présenté quelques-uns des éléments les plus pertinents pour illustrer l'aspect décolonial de la poétique du territoire chez Mestokosho. Ce langage poétique a le pouvoir de réaffirmer les liens au territoire en opposition à l'imaginaire occidental, comme le suggère ici la professeure Joëlle Papillon :

Il me semble que plusieurs auteurs et créateurs autochtones « québécois » d'aujourd'hui développent eux aussi une écopolitique particulière, dans laquelle on peut identifier deux versants interdépendants : d'un côté, la critique des pratiques coloniales québécoises et canadiennes destructrices de l'environnement et des peuples autochtones ; de l'autre, une affirmation de la résurgence des territoires et des peuples autochtones, qui se traduit entre autres dans des images de permanence et de guérison¹⁵⁹.

C'est notamment par les images de la frontière que la poésie de Mestokosho pose la pertinence de la culture innue et critique les idéologies dominantes. Que ce soit par la déconstruction des frontières du territoire via les représentations du nomadisme ou par la déconstruction de la frontière culturelle via l'innu-aimun et la traduction, la poésie permet une restructuration des imaginaires. Nous avons pu aussi constater dans ce chapitre que le langage poétique peut être un outil de décolonisation par lequel le rythme et l'utilisation de certains procédés, tels que l'utilisation des pronoms, soutiennent le point de vue de la résistance à l'imaginaire colonial. Nous souhaitons maintenant, pour la suite de cette analyse, nous pencher sur

¹⁵⁷ Joséphine Bacon, *Kau minuat — Une fois de plus*, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁸ Élise Couture-Grondin, « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans *Aimititau ! Parlons-nous !* », *op. cit.*, p. 135.

¹⁵⁹ Joëlle Papillon, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *op. cit.*, p. 65.

l'attachement spirituel au territoire qui prend forme dans la poésie de Mestokosho, par l'étude de différentes figures féminines et autres-qu'humaines.

CHAPITRE 2

ATTACHEMENT À LA TERRE — MATERNITÉ ET SPIRITUALITÉ

2.1 Les figures maternelles

Dans ce chapitre, nous tenterons de démontrer comment les figures maternelles, présentes dans l'œuvre poétique de Rita Mestokosho, suggèrent une représentation du territoire où ce dernier est transmetteur du savoir et de la culture innus. Nous validerons par ce fait que, par la réciprocité entre la mère humaine et la Terre-mère, ainsi que par la mise en valeur d'une pratique spirituelle du territoire, la poésie de Mestokosho illustre l'importance de conserver et protéger la nature. L'écriture de Mestokosho regorge de représentations féminines : d'abord celles de la poétesse elle-même à travers son rôle de femme et de mère, ensuite celles des femmes qui l'ont élevée — sa mère (nikau) et sa grand-mère (nukum) — et, finalement celle de la figure féminine de la Terre-mère, représentant le territoire spirituel. Comme le soutient l'anthropologue Tim Ingold dans son texte sur les perceptions environnementales des peuples chasseurs-cueilleurs : « les peuples connaissent l'environnement “intimement”, de la même manière qu'on connaît des parents proches avec lesquels on partage sa vie quotidienne¹⁶⁰ ». Dans le même sens, Nicolas Beauclair stipule au sujet de Joséphine Bacon que sa poésie évoque « les particularités d'une culture dont la vision ontologique du monde ne trace pas de frontière entre la nature et la culture et dans laquelle l'être humain, ici l'Innu, vit une relation consubstantielle avec la terre, avec son territoire¹⁶¹ ». En posant la conception selon laquelle la nature fait partie de la culture innue pour étudier la poésie de Mestokosho, nous pouvons suggérer l'hypothèse selon laquelle la figure de la Terre-mère promeut une connaissance intime et spirituelle du territoire qui participe à la création d'une écopoétique autochtone.

2.1.1 La figure de la Terre-mère

La Terre-mère, dans la spiritualité autochtone, se présente non seulement comme un concept imaginaire, mais aussi comme une entité avec sa propre agentivité. Comme l'explique la professeure Vanessa Watts au sujet de la *First Woman* (première femme), figure comparative à celle de la Terre-mère :

Elle est non seulement capable de créer le territoire, mais devient territoire. Par conséquent, la « Pensée du lieu » est une extension de sa situation, de son désir et de sa communication avec

¹⁶⁰ Traduction libre de l'anglais: « people know the environment 'intimately', in the way one 'knows' close relatives with whom one shares intimate day-to-day life », dans Tim Ingold, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », *op. cit.*, p. 140.

¹⁶¹ Nicolas Beauclair, « Littérature amérindienne, éthique et politique : La poésie décoloniale de Joséphine Bacon » », *op. cit.*, p. 138.

l'eau et les animaux — son agentivité. Grâce à cette communication, elle peut devenir la base sur laquelle toutes les sociétés futures seront construites : la Terre¹⁶².

Selon cette cosmologie, la première femme, à l'origine de la création du monde, serait devenue le territoire et ce que plusieurs peuples nomment aujourd'hui la Terre-mère. Elle est ainsi perçue comme une personne — quoique non humaine — capable de communiquer. Cette croyance est aussi incarnée dans les vers de *Atik^u Utei – Le cœur du caribou* :

shash aimu Assi
la Terre parle désormais
tshikaue tshetshi petatan
parle plus fort pour que je t'entende
nuash nete nepeuat ka-tshishuapuati
à travers les tempêtes des hommes
tepue ishinakuaki tshetshi tupuen
crie si tu dois
assi apu petakuak nemenu piatshitinnit inniunnu
la terre est silencieuse face au déclin de l'humanité
apu tshi utinak aimunnu tshika ui neneu kie uin
non par choix, mais pour souffler¹⁶³.

Notons, dans cet extrait, que la Terre possède un don de la parole qui se rattache à la survie de l'« humanité » et que la poésie est un dispositif de retransmission de cette parole. L'importance qui est accordée à celle-ci provient du fait que la Terre serait, pour les Premiers Peuples, une figure maternelle à respecter. La professeure en géographie Kathi Wilson l'évoque ainsi dans un article de la revue *Gender, Place & Culture* : « La Terre-mère est réellement respectée dans les communautés autochtones parce qu'elle est à la base de la création... et les Premières Nations la perçoivent comme leur mère et donc doivent la respecter dans tout ce qu'ils font¹⁶⁴ ». Ce faisant, le rapport entre l'humain et la nature se transforme de la manière que présente Watts dans ce passage : « Dans de nombreux récits originels autochtones, l'idée selon laquelle les humains étaient la dernière espèce à arriver sur terre était centrale ; cela signifie également que les humains sont arrivés dépendants d'une société déjà fonctionnelle avec des valeurs, une éthique particulière, etc.¹⁶⁵ » Le

¹⁶² Traduction libre de l'anglais: « She is not only able to create land but becomes territory itself, Therefore, Place-Thought is an extension of her circumstance, desire, and communication with the water and animals – her agency. Through this communication she is able to become the basis by which all future societies will be built upon – land », dans Vanessa Watts, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *op. cit.*, p. 20-34.

¹⁶³ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2022, p. 126-127.

¹⁶⁴ Traduction libre de l'anglais : « Mother Earth is really respected in Aboriginal communities because it is part of creation . . . and Native people regard her as their Mother so we have to respect her in everything that we do », dans Kathi Wilson, « Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking Culture, Gender and Nature », *Gender, Place & Culture*, vol. 12, n° 3, 2005, p. 142.

¹⁶⁵ Traduction libre de l'anglais: « In many Indigenous origin stories the idea that humans were the last species to arrive on earth was central; it also meant that humans arrived in a state of dependence on an already-functioning society with particular values, ethics, etc. », dans Vanessa Watts, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *op. cit.*, p. 20-34.

monde autochtone existerait donc avant et sans l'intervention de l'homme : ceci signifie que l'hégémonie occidentale qui place l'humain en posture de supériorité par rapport au monde naturel perdrait son sens. Il faudrait se détacher le plus possible de la représentation personnifiée du territoire comme on la retrouve souvent dans la littérature occidentale. Comme l'écrit l'écocritique américain Lawrence Buell dans son essai intitulé *The Environmental Imagination* : « Comme l'ont montré les historiennes du féminisme, l'image de la Terre-mère a été utilisée par les écrivains masculins occidentaux depuis la Renaissance pour garantir la domination à la fois de la nature et des femmes¹⁶⁶ ». Considérant cet enjeu, une écopoétique autochtone nous oblige à percevoir la relation poétique de Terre-mère comme la représentation d'une croyance réelle dans la plupart des cosmologies autochtones. En effet, Bien que la Terre-mère soit un esprit naturellement féminin dans la vision autochtone, elle n'est pas dominée par l'homme et agit plutôt en protectrice qui règne sur la vie. L'historien et poète wendat Georges E. Sioui soutient dans son essai *Pour une autohistoire amérindienne* : « De façon beaucoup plus concrète, tous les Amérindiens font référence à la terre comme à leur mère, composée, comme eux, d'un corps, d'une intelligence et d'un esprit. L'esprit qui régit la terre et produit matériellement la vie est féminin¹⁶⁷ ». La poésie innue puise dans ces croyances ancestrales afin de se réapproprier la figure de la Terre-mère. Par exemple, Mestokosho présente la Terre comme la source de la vie dans ce vers : « assi ka ashamat uiau, manitu, mak nitashakush / la terre nourrissant le corps, l'esprit et l'âme / nimin anite ut ka inniuian / je bois à la source même / de la vie¹⁶⁸ ». Ici, la Terre est imaginée comme une mère nourricière. En réalité, la poétesse représente la Terre-mère comme source de vie, mais surtout comme la base de la culture et de la mémoire de tous les êtres vivants. La poétesse le présente ainsi au début de son recueil, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* : « Nous avons été des enfants de la Terre et nous le serons toujours. Oui elle est sacrée, Nutshimit, Notre maison. Nikai Assi, notre mère la Terre, porte tant de mémoire en elle : nos rêves, nos chants, nos prières, nos pas, nos histoires. Elle est vieille, l'âme de la Terre¹⁶⁹ ». Dans cette poésie, la Terre serait une figure féminine forte et puissante, intrinsèquement liée à l'identité, comme dans cet extrait de *Née de la pluie et de la terre* : « Ma pensée est intimement liée à la Terre, / De ses entrailles, j'ai goûté à la vie / Elle m'a plongée dans les eaux profondes / De son sein maternel pour que je sente / Les battements de son cœur, même lorsque je dors. / à travers mes rêves, ma mère / La Terre m'emmène dans l'autre monde¹⁷⁰ ». Ce poème rappelle l'idée de Wilson selon laquelle « la relation avec la Terre ne peut être saisie par la notion simplifiée d'être "près de la nature". La terre est plutôt

¹⁶⁶ Traduction libre de l'anglais: « As feminist historians have shown, the mother earth image has been used by western male writers since the Renaissance to underwrite the domination both of nature and of women », dans Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, op. cit., p. 215.

¹⁶⁷ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, op. cit., p. 20.

¹⁶⁸ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 96.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷⁰ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Bruno Doucey, 2014, p. 75.

considérée comme une partie fondamentale et intégrante de l'être de chacun¹⁷¹ ». Le territoire symbolise la mère non seulement parce que cette dernière est créatrice du monde et de la culture, mais aussi parce que chacun porte en lui sa génétique. Nous pouvons discerner ceci chez plusieurs autres poétesses, comme chez Bacon dans *Kau minuat – Une fois de plus* : « Je suis l'identité de la Terre / Mes pas sonnent l'écho / Mon souffle devient vent / Mes larmes pleurent les rivières / Ne m'éteins pas¹⁷² ». Ainsi que chez Marie-André Gill dans *Chauffer le dehors* : « Plus je me rapproche de la nature, plus je me sens digne de sa voix, donc de la mienne¹⁷³ ». Dans ces deux cas, nous percevons une dissolution de l'identité de la poétesse dans celle du territoire. En s'imprégnant du *vent*, des *rivières*, de la *nature* ou de la *voix* de celle-ci, les poétesses s'imprègnent d'une spiritualité où la Terre fait partie prenante de l'humain.

2.1.2 La femme et le territoire — Entremêlement des figures

La fusion identitaire entre Mestokosho et le territoire se construit au fil des poèmes, comme mentionné par Sébastien Aimé Nyafouna, chercheur à la Sorbonne Université : « Plus nous avançons dans la lecture du recueil, plus nous nous rendons compte qu'elle se confond avec la Terre nourricière¹⁷⁴ ». En effet, l'identité de la poétesse se confond avec son environnement, par exemple dans ce poème de *Née de la pluie et de la terre* : « Je deviens l'hiver pour me reposer / Je deviens le printemps pour rêver / Je deviens l'été pour briller. Et je suis une femme automne / Née dans un univers qui est aussi le tien¹⁷⁵ ». Nous pouvons interpréter ce poème par une approche écoféministe spirituelle en utilisant « les systèmes de croyances de certaines cultures autochtones qui soutiennent le concept de la Terre-mère pour célébrer les liens entre les femmes et la nature¹⁷⁶ », comme le décrit Wilson. Dès lors, c'est surtout par l'expérience féminine, telle une « femme automne » que Mestokosho établit sa relation avec la Terre-mère. Tout comme Mestokosho, la poétesse Natasha Kanapé Fontaine célèbre le lien unissant la femme au territoire dans l'extrait suivant, dans lequel le territoire est porteur des voix féminines : « Alors, puisque je suis ici à embrasser le sol de ma terre, *Assi*, je libérerai ses chants de femme¹⁷⁷ ». Ce vers illustre bien le lien intrinsèque entre les femmes et le

¹⁷¹ Traduction libre de l'anglais: « the relationship Anishinabek have with the land cannot be captured by the simplified notion of being “close to nature”. Rather, the land is viewed as a fundamental and integral part of each person's being », dans Kathi Wilson, « Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada : Linking Culture, Gender and Nature », *op. cit.*, p. 343.

¹⁷² Joséphine Bacon, *Kau minuat - Une fois de plus*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷³ Marie-Andrée Gill, *Chauffer le dehors*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁴ Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *op. cit.*, [s.p.]

¹⁷⁵ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁷⁶ Traduction libre de l'anglais: « Spiritual ecofeminists use the belief systems of some Aboriginal cultures that support the concept of Mother Earth to celebrate women – nature connections », dans Kathi Wilson, « Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada : Linking Culture, Gender and Nature », *op. cit.*, p. 334.

¹⁷⁷ Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, *op. cit.*, p. 6.

territoire. Chez Mestokosho, ce même lien passe surtout par la maternité, comme on le voit dans l'extrait qui suit, dans lequel Mestokosho parle à sa mère (Nikau) :

Tu sais Nikau
Même les rivières murmurent ton nom jusqu'à nous
les arbres s'habillent en cet hiver si doux
le soleil brille avec espoir dans le ciel
l'aigle royal s'envole vers toi

Tu sais Nikau
Même le feu sacré illumine la toundra
les aurores boréales dansent pour toi
Même moi je veux te dire que je t'aime Nikau
Et je continuerai à marcher comme une vraie Innue
fière de ses origines perpétuant la tradition

Pour nous Nikau
tu es la force d'un vol d'outardes au printemps
tu es un lever de soleil d'été
tu es arc-en-ciel après toute pluie

pour nous Nikau
tu es le souffle d'un souffle d'un enfant
tu es cette lumière qui traverse les nuages
tu as tout donné pour que nous soyons une famille¹⁷⁸.

Les figures poétiques de la nature (*rivières, arbres, soleil, aigle, aurores boréales, etc.*) montrent comment Nikau est connectée à la Terre-mère. Existant par son lien au territoire, la mère est porteuse d'espoir pour l'avenir et protectrice de la mémoire. Par ses entretiens auprès de membres de communautés autochtones, Wilson nous apprend que les mères issues des Premiers Peuples ont naturellement développé une relation au territoire : « Dans certaines cultures autochtones, la nature est, par l'image de la Terre-mère, une entité nourricière et vivifiante. Les femmes sont donc perçues comme ayant un lien plus fort et plus naturel avec la terre que les hommes en raison de leurs capacités reproductives communes¹⁷⁹ ». Wilson soutient ensuite que les hommes, contrairement aux femmes, ne détiendraient pas naturellement cette relation au territoire et qu'ils doivent plutôt l'entretenir par les pratiques culturelles¹⁸⁰. Les femmes seraient donc représentées comme une extension de la Terre-mère par leur pouvoir de création, comme l'illustre Mestokosho dans *Eshi uapataman Nukum - Comment je perçois la vie, grand-mère* : « Au fil des saisons, son corps fondait dans la

¹⁷⁸ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 61-62.

¹⁷⁹ Traduction libre de l'anglais: « Within some Aboriginal cultures, nature is perceived in the image of Mother Earth, a nurturing, life-giving entity. Women therefore are perceived to have a stronger, more natural connection to earth than men because of their shared reproductive abilities », dans Kathi Wilson, « Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking Culture, Gender and Nature », op. cit., p. 335.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 342.

nature / Pour donner vie à toutes les choses qu'elle touchait¹⁸¹ ». Le pouvoir de créer et de transmettre la vie se déploie dans la poésie par la mise en valeur de plusieurs générations de femmes, devenant mères et grands-mères chacune à leur tour. Il va donc de soi que, pour Mestokosho, célébrer la naissance et la Terre-mère signifie de célébrer également les grand-mères, comme elle l'écrit dans ce passage tiré de *Née de la pluie et de la terre* :

Parler de toi, Nukum
C'est honorer le vent qui t'a vu naître
C'est remercier toutes les saisons qui t'ont aimée
C'est rêver doucement aux petits fruits sauvages
Que tu as cueillis avec respect et sagesse
C'est sentir la mer salée qui a parfumé ton visage
C'est prier dans le silence des bois avec foi
C'est caresser le tapis de sapin de demain¹⁸².

Comme pour le poème en l'honneur de Nikai, celui-ci, cette fois en l'honneur de Nukum (grand-mère), prend appui sur des figures poétiques de la nature pour évoquer le souvenir de cette femme. En revanche, la figure de Nukum n'est pas uniquement portée vers le passé, mais aussi vers l'avenir avec « le tapis de sapin de demain ». De plus, plusieurs poèmes de Mestokosho qui s'adressent à la mère renvoient aussi au territoire par le biais de la métaphore: « Lorsque j'étais enfant / mes premiers pas ont été pour ma mère / qui m'a donné la vie / dans la souffrance / elle m'a enveloppé à la manière innue / que je n'échappe pas à ses pensées / elle me parlait peu / elle chantait une berceuse pour m'endormir¹⁸³ ». Lorsque Mestokosho écrit que ses « premiers pas ont été pour sa mère », ce pourrait faire référence à sa mère (humain) tout autant qu'à la Terre-mère, considérant que toutes deux lui auraient *donné la vie*. En d'autres termes, si l'on considère « l'idée fondamentale qui imprègne la vie des autochtones selon laquelle la Terre (Mère) et les gens (les mères) sont les mêmes¹⁸⁴ », comme l'écrivait Buell, le langage poétique permet de superposer ces deux images pour infléchir le sens du poème. La figure de la marche — comme nous l'avons analysée au premier chapitre — donne un autre indice que le poème peut aussi s'adresser au territoire. En effet, les premiers pas de l'Innu sont pour la mère (humaine), puisque c'est elle qui lui a appris à marcher, mais aussi pour la Terre-mère, comme une façon pour Mestokosho de conserver et d'entretenir le lien entre elles. Le brouillage des frontières entre la mère et la Terre est un procédé régulièrement employé en poésie innue pour entremêler les figures maternelles, comme le fait Bacon dans ce poème :

¹⁸¹ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum - Comment je perçois la vie, grand-mère*, op. cit., p. 50.

¹⁸² Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 90.

¹⁸³ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 46.

¹⁸⁴ Traduction libre de l'anglais: « the fundamental idea that permeates American Indian life is that the land (Mother) and the people (mothers) are the same », dans Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, op. cit., p. 215.

Toi qui m'as
appris à être,
toi qui m'as donné
le savoir,
toi qui m'as appris
à rester sur mon chemin,
dis-moi aujourd'hui
où je dois aller
afin de retrouver
le sentier
des anciens.

Toi qui m'as faite
gardienne de la langue,
toi qui m'as chargée
de poursuivre ta parole,
je sais que tu me vois.

J'implore ton aide¹⁸⁵.

Étant donné que l'identification du destinataire n'est pas explicite dans ce poème, l'interprétation peut être double puisque le rôle de transmettre le *savoir* et la *langue* est autant attribuable à la mère innue qu'au territoire ancestral. Par ce jeu poétique, la mère humaine devient l'extension du territoire, tout comme ce dernier est le prolongement de la mère. L'identité prend un autre sens dans ce contexte littéraire, puisqu'elle est commune à toutes les figures féminines, comme le montre ici Kanapé Fontaine: « Je suis trois femmes en une / je suis la fille / la mère la grand-mère / Je suis ma grand-mère / ma mère / moi / Je suis la lune la terre la mer / ma mémoire / mes entrailles mon sang¹⁸⁶ ». Ce poème met de l'avant une forme de spiritualité par laquelle l'identité féminine, par son pouvoir de création, s'étend à l'ensemble des femmes innues, qu'elles soient *fille*, *mère* ou *grand-mère*, et des entités féminines non humaines, qu'elles soient *lune*, *terre* ou *mer*.

2.2 Le pouvoir maternel

Comme nous venons de le présenter, par leur relation innée au territoire et par leur pouvoir de création, les femmes jouent un rôle crucial de transmission du savoir de la Terre vers les autres membres de la communauté et vers les enfants. D'après Sioui, les femmes ont une fonction primordiale chez les peuples autochtones :

Pour l'Amérindien, la femme est l'être de raison, qui éduque l'homme, oriente son avenir et prévoit les besoins de la société. L'homme reconnaît dans la femme les pouvoirs essentiels à la vie et une capacité de comprendre ses lois. Aussi laisse-t-il à la femme un rôle supérieur en

¹⁸⁵ Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshtakana*, op. cit., p. 112.

¹⁸⁶ Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, op. cit., p. 32.

quelque sorte au sien, dans l'organisation et la direction de la société. Cela est surtout évident pour les sociétés amérindiennes matriarcales, mais reste tout aussi vrai pour celles que l'on dit patriarcales, comme la plupart des groupes nomades¹⁸⁷.

La femme détiendrait selon lui un rôle prépondérant, y compris dans les sociétés nomades, puisque celle-ci a une connexion essentielle au territoire. Sioui soutient également que « le nomade a l'obligation de se maintenir en harmonie plus pure et intime avec l'esprit de la terre et de ses enfants, animaux, végétaux et autres. Le nomade fait plus un avec sa mère, la terre¹⁸⁸ ». Dans le cas des Innus, les femmes sont porteuses du savoir intime de la Terre qui voyage d'une communauté à l'autre. Rémi Savard, dans son essai *La forêt vive*, précise qu'un régime matrimonial exogame permet la transmission de la culture :

[Les différentes communautés devaient] compter les unes sur les autres pour maximiser la reproduction biologique et sociale (transmission de la langue et des divers types de savoir : social, technique, biologique, médicinal, rituel, etc.). Cela contribuait du même coup au développement d'une conscience collective, d'un savoir commun et d'une culture générale pour l'ensemble des Innus¹⁸⁹.

Cet esprit de communauté chez les femmes se retrouve dans les poèmes de Mestokosho, comme en témoigne ce passage où elle s'adresse à sa grand-mère : « tu travaillais avec ton cœur pour notre communauté et même au-delà des frontières qui n'existaient pas pour toi¹⁹⁰ ». En ce sens, les représentations féminines par l'autrice s'incarnent dans la pensée que les femmes sont indispensables à la survie de la communauté et, plus largement, à la survie du territoire et d'une culture innue sans frontière.

2.2.1 La transmission du savoir ancestral

Les savoirs et la culture chez les Innus sont transmis de génération en génération. Bien que les pratiques du territoire aient beaucoup changé au fil des décennies chez les Premiers Peuples, la poésie permet de réactiver une reconnexion à la Terre en suivant les traces des ancêtres, surtout pour les plus jeunes qui n'ont peut-être jamais eu droit à ce contact idéalisé avec le *Nutshimit*. C'est pourquoi il est important, pour Mestokosho, de remercier et de rendre hommage à ses ancêtres dans sa poésie, comme dans le poème qui suit tiré de *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* :

Nukum tshishatshitin
Grand-Mère je t'aime
tshui uapamititi kau eshk^u eka uapak
je voulais te revoir avant l'aube

¹⁸⁷ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, op. cit., p. 16.

¹⁹⁰ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 71.

tshin ka pimutein anite ka mikuat meshkanau
toi qui as marché sur le chemin rouge

Peikuau ma anite, miam nitaiamieu-nukum
un jour tu es devenue ma Grand-Mère spirituelle
ekue ishi-utinitan mak anumat tshimishta-tshishkutamun
et tu m'as tellement appris

Tshitshishkutamuti tshetshi aimik Tshishe-Manitu
tu m'as appris à parler au Créateur
Tshitshishkutamuti tshetshi aimikau anishkutapanat
tu m'as appris à parler aux ancêtres
Tshitshishkutamuti tshetshi apashtaian nitei eimiani
tu m'as appris à parler avec mon cœur
Tshitshishkutamuti ka ishpiteitakuak tshakuan
tu m'as appris les enseignements sacrés
Tshitshishkutamuti tshetshi eka nanashiuiian
tu m'as appris la patience
Tshitshishkutamuti innium
tu m'as appris la vie
tan ua itenitakushian tshishuenimiti
*tu m'as aimée telle que je suis*¹⁹¹

Ce poème, sous forme d'hommage à une grand-mère perdue, montre l'importance de la transmission intergénérationnelle qui permet de conserver la culture innue. Nyafouna stipule à propos de la poésie de Mestokosho : « L'inspiration de Mestokosho surgit de la pluralité des voix ancestrales chargées d'éclairer l'esprit pour la vitalité et la préservation des racines autochtones. Car, faut-il le rappeler, la poétesse s'est beaucoup nourrie de sa culture d'origine. Chez elle, la parole est écho ; elle résonne du fond des âges¹⁹² ». Par l'anaphore de « tu m'as appris », Mestokosho met en lumière la grandeur du rôle de la femme dans l'éducation des générations futures. Que ce soit par l'apprentissage de la spiritualité (*enseignements sacrés*) ou par la transmission des valeurs innues (*patience ou parler avec son cœur*), la grand-mère joue un rôle important dans la création de l'identité. Dans cet autre poème du même recueil, la transmission intergénérationnelle est associée au territoire et à l'expérience de ce dernier : « apprends-moi seulement l'essentiel / mes mocassins sont ceux de mon enfance / j'ai appris à me tenir debout / j'ai appris à marcher / aujourd'hui mes mocassins sont usés Nukum / ceux que tu m'as offerts autrefois / ceux que tu as brodés pour moi / pour perpétuer la grande marche de la vie¹⁹³ ». La métaphore des mocassins symbolise la transmission de l'expérience du territoire qui passe de la grand-mère à la poétesse. Créés par la grand-mère, les mocassins permettraient à l'enfant de marcher sur le territoire et de se connecter à celui-ci. Selon

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁹² Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho: entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *op. cit.* [s.p.]

¹⁹³ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 47.

l'anthropologue Sylvie Vincent, dans la culture innue, « le territoire conserve les multiples traces du passage des générations précédentes : ce sont les ancêtres qui ont aménagé les sentiers de portage, repéré les meilleurs endroits pour installer les campements et les caches ou pour récolter telle ou telle sorte de ressource animale ou végétale¹⁹⁴. » En ce sens, l'expérience du territoire permet une reconnexion aux ancêtres et à leur mémoire. D'après les récits d'expérience des membres de la communauté innue d'Uashat mak Mani-utenam, Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux en arrivent à la conclusion suivante :

En somme, le territoire participe à la guérison individuelle et collective des Innus, parce qu'il s'agit d'un lieu propice à l'établissement ou au rétablissement des liens sociaux et familiaux. Ces liens sont fondamentaux, car ils portent en eux la certitude que l'histoire innue et celles des familles innues demeurent toujours bien vivantes. Le territoire porte également en lui la mémoire des ancêtres, les traces physiques des histoires familiales et la capacité inhérente de transmettre les valeurs innues, telles que l'entraide, le partage et le respect. Ces histoires et ces valeurs contribuent à renforcer le sentiment de fierté identitaire nécessaire à la guérison individuelle et communautaire¹⁹⁵.

Le territoire porterait alors en lui les connaissances des générations qui l'ont habité. Cet apprentissage apparaît habituellement dans la poésie de Mestokosho par le biais des images du territoire, comme dans ce poème de *Née de la pluie et de la terre* :

J'ai appris à lire entre les arbres
À compter les cailloux dans le ruisseau
À donner un nom à tous les métaux
Tel que le quartz ou le marbre.

J'ai appris à nager avec le saumon
À le suivre dans les grandes rivières
À monter le courant de peine et de misère
Sans se plaindre et sans sermon.

J'ai appris à prendre le visage de chaque saison
à goûter la douceur d'un printemps sur mes joues
À savourer la chaleur d'un été sur mon cou
À grandir dans l'attente d'un automne coloré et long.

Mais c'est uniquement sous un feu de rocher
À l'abri d'un hiver froid et solitaire
Que j'ai entendu les battements de la terre
Et c'est là que j'ai appris à écouter¹⁹⁶.

Nous pouvons tracer un parallèle entre ce poème et celui cité plus haut, en l'honneur de la grand-mère, puisqu'ici encore, la poétesse utilise la répétition du verbe « apprendre » pour illustrer l'ensemble du savoir

¹⁹⁴ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », *op. cit.*, p. 264.

¹⁹⁵ Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison : Récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49, n° 1, 2019, p. 68.

¹⁹⁶ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 63.

transmis par la Terre. Les poèmes de Mestokosho proposent ainsi une image de partage dans laquelle les mères humaines et la Terre-mère travaillent de pair pour perpétuer et revitaliser la culture innue. En s’attardant à la dernière strophe du poème, on déduit que cette transmission n’est pas simplement une question d’expérience du territoire, mais qu’elle vient également d’une connexion spirituelle aux « battements de la terre ». La Terre-mère transmet son savoir à quiconque capable de l’écouter, comme le confie Mestokosho à son compagnon écrivain, Jean Désy : « Il existe une journée dans notre vie / où le souffle de notre mère la terre / traverse le courant des rivières / pour venir jusqu’à nous¹⁹⁷ ». La Terre se représente alors en poésie comme un être millénaire capable d’instruire ses enfants, tout comme les autres mères. La militante inuite Sheila Watt-Cloutier, dans son essai *Le droit au froid*, exprime l’importance des enseignements de la Terre pour son peuple : « La terre nous enseigne ce dont nous avons besoin pour survivre. Elle forge le caractère, le jugement, le courage, la patience et la force devant l’adversité. Et maintenant elle nous enseignait le lien planétaire entre toutes les activités humaines, nuisibles ou bénéfiques¹⁹⁸ ». Pour tous les peuples nomades, la Terre-mère nous enseignerait les comportements à adopter. Le dramaturge Yves Sioui Durand l’exprime comme suit dans sa pièce *Le porteur des peines du monde* : « Le fondement des droits territoriaux trouve sa substance dans notre culture et nos pratiques millénaires. Nos droits sont notre mémoire et notre mémoire est notre territoire. Le territoire nous révèle notre culture et la manière de vivre de nos ancêtres ; il vivifie notre langue, il garantit notre liberté et notre avenir¹⁹⁹ ». Comme on le perçoit dans l’extrait de Bacon qui suit, la toundra, représentation du territoire, garde vivante la mémoire des ancêtres : « Toundra, tu as vu naître ma famille / J’écoute ton cœur / Le tambour rythme ma vie / Je vis au présent le passé des ancêtres / Je sens les Maîtres des animaux / De mes grands-pères chasseurs / Les berceuses anciennes de mes grands-mères²⁰⁰ ». Ici se dévoile une transmission ; autant de la Terre-mère qui transporte l’histoire au fil du temps, que des ancêtres qui ont le devoir — et le pouvoir — de léguer aux enfants la connaissance du territoire. Ce devoir, Mestokosho en fait le point de départ de sa poésie alors qu’elle écrit en début de son recueil *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* :

Guidés par le soleil, les étoiles, la lune, les vents, les anciens étaient portés par les esprits des pierres, des arbres. Je rends hommage à toutes mes Grands-Mères qui ont marché près de l’eau et ont appris à écouter, au respect et à l’amour qu’elles vouaient à l’immensité du coin de terre auquel nous appartenons. Les anciens parlaient la langue de la terre, connaissaient le son du ciel, un souffle animant les mots de la mémoire...²⁰¹

¹⁹⁷ Rita Mestokosho et Jean Désy, *Uashdessiu — Lumière d’automne*, op. cit., p. 52.

¹⁹⁸ Sheila Watt-Cloutier, *Le droit au froid*, op. cit., p. 202.

¹⁹⁹ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, Montréal, Leméac, coll. « Théâtre », 1992, p. 14.

²⁰⁰ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra - Nipishapui nete mushuat*, op. cit., p. 56.

²⁰¹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 10.

En rendant hommage aux grands-mères, la poésie de Mestokosho dépasse alors sa simple fonction poétique en participant à la revalorisation d'un savoir millénaire et d'une spiritualité du territoire.

2.2.2 Les figures de l'enfance

Dans un contexte où la transmission du savoir de la Terre est intergénérationnelle, l'enfant est aussi une figure centrale dans la poésie de Mestokosho, tout autant que les ancêtres et les mères. L'amour du territoire et de la communauté innue, pour citer Létourneau, « s'incarne dans la relation [que les femmes] développent avec leurs enfants²⁰². » La figure de l'enfant servirait ainsi à exprimer chez Mestokosho son amour pour sa nation et son territoire : « Mon rêve, c'est que mes petits-enfants parlent encore l'innu-aimun et chassent sur le territoire. À la fin, c'est la terre qui aura raison²⁰³ ». Létourneau ajoute : « L'espoir d'inculquer les valeurs de leur peuple à des enfants afin de les rendre fiers de qui ils sont, dignes de l'histoire des leurs, semble donner un sens à la vie de ces jeunes mères. La maternité donne à l'écriture une force morale et une sagesse, celle d'inventer l'avenir²⁰⁴ ». La transmission de l'histoire s'illustre dans la métaphore des mocassins, présente dans ce poème de Mestokosho en l'hommage à Nukum:

avec mes mocassins usés Nukum je sais avec certitude
poussé par une brise d'espoir
qu'un jour le monde sera à nous
tes mocassins sont toujours les mêmes
et si les miens sont usés
j'apprendrai à broder [...]

j'apprendrai à broder des mocassins
pour que mes enfants caressent la terre
comme tu l'as toujours fait
avec un respect sans tache²⁰⁵.

En tissant des liens entre plusieurs générations (de la grand-mère à l'enfant), ce poème met en évidence la fierté culturelle de la poétesse, qu'elle souhaite transmettre à ses enfants. La métaphore des mocassins renforce aussi le lien mère/enfant puisque, comme l'écrivent Guay et Delisle L'Heureux, « le territoire est [...] considéré comme le lieu par excellence pour l'éducation des enfants et pour la transmission culturelle²⁰⁶ ». La représentation féminine existe ainsi chez Mestokosho par son appartenance à sa communauté et à sa famille. Autrement dit, l'identité de la femme est indissociable de celle des générations

²⁰² Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 172.

²⁰³ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, op. cit.

²⁰⁴ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit.

²⁰⁵ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 47-48.

²⁰⁶ Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison », loc. cit., p. 68.

qui l'ont précédée et de celles qui l'ont suivie. Ce poème, extrait de *Eshi uapataman Nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*, en est l'exemple :

Ton corps capturé par la fatigue et l'effort
Ne fléchit point devant la dure réalité
Car ta parole vaut des milliers d'années
Si je comprends que tu n'as pas tort.

Ta vie est parsemée de petites routes
D'enfants qui pleurent, d'enfants qui rient
De gens qui meurent, de gens qui sourient
Mais ton cœur n'abrite aucun doute.

Dernière lignée remplie de richesses
Partage-moi tes innombrables vertus
Afin que tes enfants perdus
Rêvent de leur dignité et de leur sagesse²⁰⁷.

Cet extrait présente la vie d'une femme dont l'identité est liée aux êtres qui ont traversé sa vie. Comme l'explique Sioui — en s'appuyant sur le sociologue Johann Jakob Bachofen — : « c'est en soignant son enfant que la femme apprend, plutôt que l'homme, à dépasser les étroites limites de l'égoïsme, à étendre sa sollicitude sur d'autres êtres, à s'ingénier pour conserver et embellir l'existence d'autrui²⁰⁸ ». Sans toutefois représenter nécessairement une réalité, cette perception correspond à l'imaginaire de Mestokosho. Il est donc pertinent d'analyser la figure de l'enfant pour comprendre pleinement celle de la mère dans sa poésie. En ce sens, les enfants y sont représentés comme l'espoir envers l'avenir ; les enfants de la Terre qui porteront à leur tour le savoir appris par les figures maternelles, comme il est question dans ce passage de *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* :

Mishta-pessish takuan tshetshi matinuenanut
Il est proche le temps des récoltes
mamushatshinakanua auassat upuamunuaua
récolter les rêves des enfants
takut tshetshi ashtaiak^u
les placer au-dessous de nous
tutamutau tshetshi uashteti tshetshi petakushiht teueikanat
les faire rayonner pour que nous soyons un peuple de tambours
minataut tshetshi nikamuht mamu pineshishat
laissons-les chanter avec les oiseaux
minataut tshetshi nitautshiht nete ka uauieianit
laissons-les grandir dans ce cercle

²⁰⁷ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*, op. cit., p. 86.

²⁰⁸ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, op. cit., p. 25-26.

ka ashpikuatakanit miam nikau ka ishinakutat
tissés par les couleurs de ma mère²⁰⁹.

On dépeint ici les enfants comme le lien futur entre l'humain et la Terre. Cette figure est utilisée de la sorte pour donner espoir en l'avenir. Bacon, dans sa poésie, s'adresse aussi aux enfants de demain : « Mes pas lents avancent / Vers Nutshimit / Je vous imagine demain / Dans l'irréel des rêves / Je suis le passé / Vous êtes le présent / Demain l'espoir patientera / Vos premiers pas / Feront résonner / La Terre²¹⁰ ». Pour ces deux poétesses innues, la parole poétique glorifie l'impact positif des prochaines générations. La figure de l'enfant peut aussi s'associer au passé lorsque les poèmes reviennent sur l'enfance de la poétesse. Nyafouna confirme cet aspect caractéristique dans la poésie de Mestokosho : « Le poème s'entend comme la prière rythmée d'une douce invocation. Après tout, l'adulte redevient l'enfant qui avait l'habitude d'écouter les sages paroles de Nukum, omniprésente dans l'écriture du recueil²¹¹ ». Le poème suivant illustre bien ce propos :

neshtupipuneshian
du haut de mes trois ans
nitshitapamau ne ishkuen
je regarde cette femme
ka-tshitapameua nitatshakusha
observer mon âme

shash
déjà
nitshishkutamak^u
elle m'apprend
mueshtuenitaman
goûts
kautshimakuak
parfums
minashkuat eshimakuak
odeurs de la forêt
nuishamikun kassinu eshpishtian
dans tous mes sens
eka tshekuan makunikuian
toute liberté d'être²¹².

Sous un angle intergénérationnel, l'enfant est synonyme d'avenir, mais aussi d'un retour vers le passé – à l'enfance de la poétesse – afin d'exprimer sa gratitude à sa mère ou sa grand-mère pour ses connaissances acquises. En résumé, paradoxalement, la figure de l'enfant amène parfois le « je » lyrique à se tourner vers

²⁰⁹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 125.

²¹⁰ Joséphine Bacon, *Kau minuat — Une fois de plus*, op. cit., p. 118.

²¹¹ Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », op. cit. [s.p.]

²¹² Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 21-22.

l'avenir et d'autres fois à revenir vers un passé idéalisé. Dans les deux cas, l'objectif de cette figure est d'illustrer le lien générationnel au territoire. Vincent écrit sur le sujet :

Si les plus âgés continuent à s'identifier aux lieux qu'ils ont vus lorsqu'ils étaient enfants, les plus jeunes, même quand ils ne sont jamais allés à l'intérieur des terres, voient la fréquentation éventuelle du territoire ancestral comme une façon de conserver des liens avec les générations précédentes et aussi comme une façon d'apprendre leur culture afin de la transmettre à leurs enfants et, ainsi, de veiller à ce qu'elle soit préservée²¹³.

Cet enjeu, bien réel dans les communautés innues, transparaît dans l'œuvre de Mestokosho. La présence de plusieurs générations dans sa poésie montre une attention particulière à la transmission de la culture du territoire. Pour mieux comprendre la préservation du lien à la Terre d'une génération à l'autre, il est pertinent d'analyser l'un des poèmes écrits par un enfant lors d'un projet auquel Mestokosho a participé dans une école de la communauté de Mingan : « Quand j'entends les bruits de la nature / C'est comme une chanson pour moi / C'est ta voix que j'entends²¹⁴ ». Il existerait une corrélation liée des croyances innues entre ce poème d'enfant et ceux de Mestokosho : la relation au territoire (ou à la nature ici) est systématiquement associée aux ancêtres. Comme le précise Watt-Cloutier pour la culture inuite, ceci viendrait d'une croyance holiste sur laquelle nous reviendrons : « Cette sagesse, cette approche holiste de la connaissance, nos chasseurs et nos aînés l'ont partagée avec nos enfants depuis des générations et elle représente une composante essentielle de la culture²¹⁵ ». Bien qu'innus et non inuits, les enfants de la communauté de Mingan ont hérité du savoir de la Terre et sont porteurs de la culture nomade. C'est d'ailleurs par la figure de l'enfant de la toundra — présente autant chez Mestokosho que chez Bacon — que la poésie présente le lien consubstantiel entre l'Innu et son territoire. D'abord Mestokosho écrit : « les ancêtres sont en nous / enfants de la toundra / femme de la terre sans arbres / homme du soleil coloré / dans mes rêves je les vois / je les entends / chanter²¹⁶ ». Bacon écrit de son côté : « Enfant de la toundra / Résonne mon cœur / Ta musique, la rivière / Ta lumière, les étoiles / Ton tapis, le vert tendre du lichen²¹⁷ ». Dans ces deux exemples, la figure de l'enfant de la toundra annonce une reconnexion des poétesses à leur territoire. Pour Mestokosho, ceci passe par les rêves et la présence spirituelle des ancêtres, alors que pour Bacon, ceci passe par l'expérience des éléments de la nature (*rivière, étoile, lichen*). Dans le contexte où l'Innu porte l'empreinte génétique du territoire, cette figure symbolise un retour à ses origines. Pour résumer, qu'elle soit portée sur le passé ou vers l'avenir, en relation entre les générations ou à la Terre-mère, la figure de l'enfant promeut un rapport harmonique au territoire tel qu'on peut le lire dans *Lumière d'automne* lorsque Mestokosho écrit : « Cette lumière sur la neige éclaire mon enfance / mes pas en harmonie avec la terre-mère / je flotte enracinée

²¹³ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », *op. cit.*, p. 266.

²¹⁴ Bradley, *Mingan, mon village, Poèmes d'écoliers innus*, Montréal, La bagnole, 2012, [s.p.]

²¹⁵ Sheila Watt Cloutier, *Le droit au froid [The Right to Be Cold]*, *op. cit.*, p. 22.

²¹⁶ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 156.

²¹⁷ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra - Nipishapui nete mushuat*, *op. cit.*, p. 26.

avec le cœur de l'hiver²¹⁸ ». La Terre-mère, dans la poésie de Mestokosho, est ainsi un agent de transmission qui permet aux Innus de s'enraciner et de rester connectés entre générations.

2.3 La dimension spirituelle du poème

Outre la figure de la Terre-mère, des représentations spirituelles, telles que la prière, les rituels, les esprits et autres figures provenant des croyances innues, permettent à Mestokosho de valoriser l'importance du territoire, comme elle en fait état dans ses échanges avec Désy :

Je prie pour que la terre notre mère soit encore généreuse avec les Innus, les êtres humains, ces hommes et ces femmes qui ont appris à marcher en lisant chaque feuille des arbres, en posant leurs pieds avec certitude sur le sol de la toundra, en croyant fermement que grand-père soleil brillera encore demain²¹⁹.

Dans ce texte, l'écriture se transforme en prière afin de créer une image spirituelle du territoire. Pour citer Jean Cohen dans son ouvrage *Structure du langage poétique* : « Ce sont [les figures] qui libèrent la charge poétique recélée par le monde²²⁰ ». En effet, il semble que les figures liées aux croyances innues permettent le mieux d'illustrer les sentiments qui relient l'Innu au territoire. Guay et Delisle L'Heureux soutiennent ceci à propos de la communauté Uashat mak Maniutenam :

Les Innus adorent leur territoire, qu'ils décrivent souvent comme étant empreint de beauté, voire de magie et de spiritualité. À cet égard, Tshiuetin [de la communauté Uashat mak Maniutenam], précise que « la spiritualité est un outil de persévérance qui te rend plus fort ». Toutes les histoires, anecdotes, descriptions sont bonnes pour traduire l'amour du territoire²²¹.

En faisant de ses poèmes des lieux spirituels, Mestokosho renforce sa présence alors qu'elle laisse place à la parole du territoire et l'écoute de celle-ci, comme l'explique Létourneau : « il apparaît que la poésie du territoire est intimement liée à l'idée d'un dialogue, à une forme d'écoute, d'attention au monde, qui permettrait d'appréhender la voix de la terre à travers la parole des ancêtres et vice-versa²²² ». Mestokosho déploie cette idée d'écoute en laissant une place importante aux ancêtres dans son écriture. Le poème ci-dessous en est un bon exemple, puisqu'il énonce des savoirs qui proviennent des esprits du territoire :

Atik^u ushkana tapishkakan
Un collier d'os de caribou
akuteu tshishtapakunit ka ishpiitenitakushit
suspendu à l'arbre sacré
miam Nukumat unikamunuaua
me rappelle les chants des Grand-Mères

²¹⁸ Rita Mestokosho et Jean Désy, *Uashtessiu — Lumière d'automne*, op. cit., p. 85.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 109.

²²⁰ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit., p. 48.

²²¹ Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison », op. cit., p. 68-69.

²²² Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 117.

takuatshin nipisha nukuana
des traces sur les feuilles d'automne
nushkashua eshimakuaki
fragiles dans l'air parfumé
eshitakushin eimini nitshissituten
me rappellent ta voix grave

tshin minashkuat manitu
toi l'esprit de la forêt
tshin ashini manitu
toi l'esprit de la pierre angulaire
tshin nipi manitu
toi l'esprit de l'eau
peik^u tshishik^u tshitinnuuti
un jour tu es né
peik^u tshishik^u tshitshituteti
un jour tu es parti

tshinakateti tshishatshitun neme assi
tu as laissé ton amour pour la terre
nete unashkut nitinniun
sur la surface de ma vie

ishkuteu nete nanimissiu-pineshish mishtikut
suspendu à l'arbre sacré
atik^u ushkana tapishkakan
le collier d'os de caribou
minuat Nukum unikamuna
rejoue les chants des Grands-Mères²²³.

L'emploi d'un lexique lié aux pratiques spirituelles (*collier d'os, arbre sacré, pierre angulaire*) est essentiel chez la poétesse pour signaler son « amour pour la terre ». Ce poème fait d'ailleurs référence aux chants des grand-mères, ce qui nous ramène à la transmission intergénérationnelle tout aussi indissociable du territoire que la spiritualité. Si plusieurs thèmes semblent réapparaître dans les poèmes et, du même coup, dans notre analyse, c'est que la poésie de Mestokosho s'inscrit dans un réseau de croyances holistes innues. À ce propos, Nyafouna écrit :

Les poèmes de Mestokosho font voyager le lecteur à travers le chant de la Terre, qui constitue son souffle et ses pulsations. Il s'agit alors de retrouver le parfum de la nature qui découle de la relation cosmopoétique entre les êtres. Poétiser, en effet, suppose de mettre en scène une vision holiste de l'existence par laquelle les choses et les êtres communiquent spirituellement²²⁴.

Pour poétiser le territoire, Mestokosho doit mentionner les pratiques qui conceptualisent un territoire spirituel, complexe et relationnel. Autrement dit, dans les poèmes, la notion de Terre-mère est associée à la

²²³ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 67-68.

²²⁴ Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *op. cit.*, [s.p.].

spiritualité afin de représenter une vision circulaire du monde bien réelle chez les Premiers Peuples. À la suite des entretiens auprès d’Innus, le chercheur Jean-Olivier Roy écrit que « [c]hez les Innus, comme chez d’autres peuples autochtones, le territoire prend également une importance presque religieuse²²⁵ ». Il ne serait en ce sens pas possible de parler de territoire sans parler de religion — bien que nous préférons employer ici le terme de « spiritualité » — dans un contexte innu, tel que l’évoque l’écriture poétique de Mestokosho lorsqu’elle écrit : « Lien spirituel essentiel / à Nikai Assi / seuls les esprits nous voient²²⁶ ».

2.3.1 Le monde onirique

Au début de *Eshi uapataman Nukum - Comment je perçois la vie, grand-mère*, Mestokosho écrit qu’il importe pour elle de conserver son attachement à la vie concrète autant qu’au monde spirituel :

Dans la vie d’un Innu, il y a deux chemins se défilant devant lui. Le premier est tracé par des pas d’hommes qui ont passé avant lui, ce chemin est lourd, car il est profond en peines et en joies aussi. Il prendra ce chemin pour évoluer dans l’environnement où il vit. L’autre chemin est invisible. Il est tracé par la lumière de la vie [...]. Ces deux chemins sont reliés quelque part dans le monde où nous vivons et dans le monde des esprits où nous voyageons par nos rêves. Quand les deux chemins se rejoindront, à ce moment-là, l’Innu se retrouvera lui-même²²⁷.

La poésie permet ainsi une reconnexion de ces deux chemins en diluant la frontière entre le réel et le monde des esprits, par exemple par l’entremêlement entre la mère humaine et la Terre-mère qui a été exploré plus tôt. Par ailleurs, puisque, dans la croyance innue, le rêve est reconnu comme un lieu permettant de voyager vers le monde des esprits, la dimension onirique est un procédé régulièrement utilisé dans la poésie. On le retrouve par exemple dans cet extrait, dans lequel le rêve est central :

Autour du cercle de la vie
Se tissent des milliers de rêves
Avec la présence du Grand Esprit
La main du respect se dresse
Il y a nous dans l’univers
Il y a la pierre de la connaissance
Il y a le poème
Il y a notre mère la Terre
Lorsque tu tisses avec amour
Chacun de tes rêves
C’est que tu croies en la vie
Alors tu captés l’essentiel²²⁸.

²²⁵ Jean-Olivier Roy, « Identité et territoire chez les Innus du Québec : Regard sur des entretiens (2013-2014) », *op. cit.*, p. 51.

²²⁶ Rita Mestokosho, *Atik’ Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 106.

²²⁷ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum - Comment je perçois la vie, grand-mère*, *op. cit.*, p. 30.

²²⁸ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 98.

Ce poème illustre parfaitement le rapport entre le réel et le monde onirique, alors que les rêves semblent donner l'espoir en la vie. Lorsque Mestokosho écrit « Autour du cercle de la vie / Se tissent des milliers de rêves », le rêve représenterait toutes les âmes qui ont créé la culture millénaire innue, comme c'est également le cas dans ce poème de Bacon : « Les ancêtres m'ont dit : / "Ton âme a rêvé bien avant toi. / Ton cœur a entendu la terre."²²⁹ » L'âme et le cœur dans la poésie autochtone peuvent exister au-delà du corps. De plus, c'est par les rêves que la relation spirituelle à la Terre-mère reste la plus intacte, comme il nous est possible de le lire dans cet extrait de la pièce de Sioui Durand : « La Terre sacrée est belle, peinte et parée comme une femme. Le Porteur entre au cœur de la Terre sacrée, la terre-du-rêve, il avance sur la roue-des-herbes-de-la-guérison [...] L'espace rituel est appelé "la terre-du-rêve". Les anciens utilisaient ces lieux sacrés pour rêver, pour guérir, pour voyager dans l'au-delà²³⁰ ». En somme, les images du monde onirique présentes chez Mestokosho ont pour but de mettre en valeur cet espace rituel en lien avec le territoire, comme dans ce passage de *Née de la pluie et de la terre* : « À travers mes rêves, ma mère / La Terre m'emmène dans l'autre monde. / Je voyage avec le Grand Esprit éternel / Sur le dos de l'aigle²³¹ ». Bien que l'expérience du territoire soit réelle, c'est par les manifestations en rêve que le territoire deviendrait une expression essentielle de la spiritualité innue. Les poèmes métamorphosent le rêve en image spirituelle afin d'exprimer l'attachement viscéral au territoire, à la manière de Bacon dans ce vers : « comme la terre / nous rêvons²³² ». Christophe Premat, à propos de la poésie de Mestokosho et de Naomi Fontaine, soutient que la valorisation du lien à la Terre par la figure du rêve donne à la poésie autochtone une dimension revendicatrice : « Leur message [...] vise à responsabiliser l'ensemble des survivants qui doivent se mobiliser autour des enjeux de cette transmission face à l'imaginaire imposé par la modernité technique. La dimension onirique est travaillée [...] pour résister à l'illusion d'avenir engendrée par la colonisation²³³ ». Dans le poème qui suit, Bacon utilise la dimension onirique pour réclamer un avenir meilleur en dehors des réalités coloniales : « Toi qui as vu la famine / toi qui connais / les rêves / tu as tracé un sentier / pour que les enfants / suivent tes traces²³⁴ ». Mestokosho présente cette même résistance lorsqu'elle écrit : « j'irais toucher la maison de l'ours / que ma Nukum a construite / dans son rêve de guérison pour l'humanité²³⁵ ». Dans ce dernier poème, le rêve évoque autant le savoir du passé (par sa relation au monde des esprits) qu'un souhait pour l'avenir. Dans les deux cas, l'image du rêve offre une résistance par la connexion entre le passé et l'avenir. En général,

²²⁹ Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshitakana*, op. cit., p. 34.

²³⁰ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, op. cit., p. 25.

²³¹ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 75.

²³² Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshitakana*, op. cit., p. 18.

²³³ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », op. cit., p. 104.

²³⁴ Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshitakana*, op. cit., p. 24.

²³⁵ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 42.

dans la poésie de Mestokosho, le rêve peut porter différentes significations, comme c'est le cas dans le poème ci-dessous :

La neige fond tel un rêve qui s'évanouit
devant nos yeux qui ont vu le ciel
partir en fumée

une fumée purifiée par le chant
de guérison de la femme

le feu sacré c'est pour eux
nos enfants un enfant
qui tient ce rêve si précieux

hier les tonnerres ont parlé de nous
les éclairs ont illuminé le ciel
sentir la présence de l'amour
en nous
en moi
tout est palpable
quand on y pense

tranquillement je retrouve la maison
doucement je me retrouve
avec tous mes rêves
je t'écris ce matin
il y a l'espoir
qui s'accroche
il y a l'espoir
qui m'appelle
les mots cherchent leur place²³⁶

Ici, le rêve est repris trois fois. Dans un premier temps, par la comparaison avec la neige qui fond. Dans un second temps, en relation avec la figure de l'enfant. Puis, dans un dernier temps, en tant que synonyme d'espoir ou d'un projet à long terme. L'image du rêve est donc multiple et peut être associée aux représentations du territoire, à l'espoir ou aux pratiques spirituelles. Mais, dans tous les cas, poétiser le rêve participe à la promotion d'une interconnexion spirituelle entre l'Innu et son territoire.

2.4 L'imaginaire de la protection mutuelle

Après avoir étudié ces figures et représentations, il nous est possible de rendre compte d'un imaginaire de la protection mutuelle entre les Innus et la Terre-mère dans la poésie de Mestokosho. Cette poésie met de l'avant une philosophie dans laquelle l'humain doit protéger son territoire, puisque ce dernier lui offre la

²³⁶ *Ibid.*, p. 83-84.

vie. Cet échange s’incarne dans le concept de « contrat naturel », tel qu’il a été énoncé par le philosophe français Michel Serres :

Retour donc à la nature! Cela signifie: au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété [...]²³⁷.

Comme le résume Hamza Terrafe, ce contrat de symbiose et de réciprocité nous oblige à une attitude plus respectueuse envers l’environnement naturel²³⁸. En prenant exemple de ceci dans une conception circulaire du monde, les représentations poétiques autochtones illustrent la bilatéralité de la guérison entre l’humain et le territoire. Sur ce sujet, l’autrice et professeure Joëlle Papillon maintient :

[L]a guérison [se produit] de façon circulaire : la nature qui soigne les humains et les humains qui soignent la nature. L’on pourrait reformuler ces deux relations en termes appropriés au contexte autochtone en disant qu’il s’agit dans le premier cas de la médecine du territoire (le territoire comme guérisseur) et, dans le deuxième, de la médecine pour le territoire (le territoire comme entité à guérir)²³⁹.

Mestokosho joue sur ces deux relations en alternant, d’un poème à l’autre, de qui provient la protection. Dans le poème qui suit, la métaphore des bras de la Terre symbolise le rôle de protecteur du territoire : « Quel plaisir et quel bonheur / D’être dans les bras de la Terre²⁴⁰ ». Or, dans le poème suivant, par le symbole encore des bras, on peut voir un renversement du rôle où l’humain devient le protecteur : « Peut-être que notre maison / notre terre la mère a besoin de nous / qu’elle rêve de nos bras / qu’elle cherche nos pas. / Nous sommes un tout petit flocon / de neige, de pluie, de sève...²⁴¹ » Nous pouvons en déduire que les poèmes de Mestokosho présentent une forme de guérison circulaire où l’humain et son territoire s’offrent l’un et l’autre le soutien nécessaire pour (sur)vivre. La poésie permet ainsi de rappeler à l’Innu que la Terre-mère lui donne la vie et le nourrit, à l’instar de cet extrait de *Née de la pluie et de la terre* : « Ne me dis pas que tu veux mourir / Quand la terre ta mère te nourrit / Ne me dis pas que tu veux partir / Quand autour de toi respire la vie²⁴² ». Mestokosho représente ici la Terre-mère comme la gardienne de la vie de l’Innu, celle qui lui donne la force nécessaire pour survivre autant physiquement — en se nourrissant — que culturellement. C’est ce que sous-entend Laure Morali dans un article publié dans la revue *Littoral* : « C’est la terre qui peut nous sauver et non le contraire. [...] La seule planète qu’il vaille la peine de visiter, c’est

²³⁷ Michel Serres, *Le contrat naturel*, *op. cit.*, p. 67.

²³⁸ Hamza Terrafe, « Pour de nouvelles perspectives d’étudier la littérature de portée écologique : l’écocritique, l’écopoétique et la géopoétique », *op. cit.*, p. 280.

²³⁹ Joëlle Papillon, « Repenser les rapports entre humains et nature : visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *op. cit.*, p. 63.

²⁴⁰ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 99.

²⁴¹ Rita Mestokosho et Jean Désy, *Uashtessiu — Lumière d’automne*, *op. cit.*, p. 92.

²⁴² Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 17.

encore celle où la force de gravité permet à nos larmes de s'écouler vers la terre qui les boit²⁴³ ». Selon elle, l'Innu protège son territoire puisqu'il lui est impossible de survivre sans ce dernier. De surcroît, Mestokosho concrétise en quelque sorte ce devoir de protection par sa poésie : « Ton message est celui de protéger la terre / Je la protégerai aussi longtemps / Que je vivrai avec elle / Mais je n'oublierai pas d'apprendre / Et de faire partager aux autres / Ton message si divin²⁴⁴ ». Cet extrait de *Née de la pluie et de la terre* illustre l'interdépendance de la poétesse et son territoire lorsque celle-ci joue le rôle de porte-parole du « message » de la Terre. C'est le rôle que les Autochtones auraient en général, comme attesté par Sioui Durand : « Les Amérindiens sont aujourd'hui la voix ultime de la terre / ils témoignent dans leur chair / de la blessure écologique permanente de cette Terre. / La perception de la totalité sacrée de la création est l'un des fondements de l'identité amérindienne²⁴⁵ ». Prendre la parole poétiquement permet aux peuples autochtones de trouver la force de résister à la fragilisation de leur territoire par les pratiques coloniales. Vincent précise que protéger le territoire est un devoir afin de protéger la culture :

Le territoire étant le lieu où la culture peut vraiment être transmise, il en est en quelque sorte le garant. Si les jeunes innus désirent que leurs terres restent aussi belles et intactes que possible, c'est parce que, se sentant eux-mêmes fragilisés dans leur identité, le territoire, et un territoire innu c'est-à-dire non pollué, non défiguré, non aliéné, leur apparaît comme le rempart protecteur de cette identité²⁴⁶.

Pour que l'Innu puisse bénéficier de la médecine du territoire, ce dernier doit rester en bonne santé. Selon une approche écopoétique, la promotion des « enseignements de cette entité qu'est la Terre-mère, source de vie, qui se trouve aujourd'hui menacée²⁴⁷ », pour citer Létourneau, permet entre autres de dénoncer ce qui conduit à la destruction du territoire. La poésie, politique en ce sens, s'inscrit de manière plus générale dans la revendication des Innus qui souhaitent se réappropriier les discours sur leurs terres. Mestokosho l'affirme elle-même dans *Aimititau ! Parlons-nous !* : « Nous ne sommes pas des destructeurs de terre, des personnes qui détournent des courants de rivières. Nous sommes gardiens de la terre. C'est la raison de notre existence, notre mission, humaniste à travers le monde²⁴⁸ ».

Les figures maternelles étudiées dans ce chapitre participent toutes d'une certaine façon à une revendication politique et environnementale par la poésie. En effet, le lien générationnel et la transmission aux jeunes justifient que Mestokosho milite pour une protection du territoire et qu'elle n'oubliera pas « de partager aux autres » le message de protéger la Terre. La chercheuse Megan Wightman, au sujet de la poésie Bacon et Kanapé Fontaine, écrit : « L'histoire millénaire innue se met ainsi au service d'un projet de souveraineté

²⁴³ Laure Morali, « Rejoindre son territoire de chasse », *Littoral*, n° 6, 2011, p. 104.

²⁴⁴ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 21.

²⁴⁵ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, *op. cit.*, p. 12.

²⁴⁶ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », *op. cit.*, p. 266.

²⁴⁷ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, *op. cit.*, p. 94.

²⁴⁸ Rita Mestokosho, dans Laure Morali, *Aimititau ! Parlons-nous !*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008, p. 38.

innue sur les plans personnel et collectif qui passe par les soins de la terre et qui permet ainsi la continuité de la culture millénaire des ancêtres innus²⁴⁹ ». La littérature innue produirait ainsi un discours qui a pour but de soutenir la protection du territoire. En poésie, ceci passe par les figures, comme dans l'extrait suivant de la poétesse Manon Nolin :

nos anciens pleurent
devant les pilleurs de forêts
qui disparaissent dans la sécheresse
du geste d'un bûcheron

nos aînés s'impatientent
leurs larmes s'entrechoquent
entre des villes qui se construisent
dans l'estomac des forêts

les larmes des anciens
coulent à flots
enrichir la terre
l'avenir de nos peuples unifiés

tu détruis les anciennes traditions
dans les pleurs d'une Première Nation
qui ranime la force de ses territoires
pour guérir les anciennes blessures
de toi l'homme d'outre-mer²⁵⁰.

Dans ce poème, Nolin s'approprie la figure des ancêtres de manière à critiquer le développement destructeur causé par les colonisateurs. C'est par la relation spirituelle aux ancêtres non-humains que la poésie se fait outil de dénonciation, comme il est suggéré dans l'article « Écopoétiques décoloniales » publié dans la revue *Littérature* :

La reconnaissance d'un « lien affectif dense et complexe entre les humains et les non-humains » traverse les revendications des Premiers Peuples des Amériques. Ce lien affectif et dense aux lieux se prolonge dans le travail de nombreux écrivains et poètes contemporains pour alimenter l'idée d'une souveraineté marquée par une relation non-possédante à la Terre et ses habitant.e.s. Un tel lien affectif aux lieux vient briser la conception coloniale d'une terre appropriable et oblige à repenser la notion de souveraineté²⁵¹.

La relation à la Terre-mère permet donc aux poétesses, telles que Kanapé Fontaine, une reprise des droits territoriaux par l'imaginaire : « Et si je saccageais les portes des plans nord / faisais déchoir les ruines / dégrafais la terre ancêtre / il n'y aurait plus de / il y aura moi et ma mère / et ma sœur et mon frère et mon

²⁴⁹ Megan Wightman, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-
qu'humaines et performativité dans Bâtons à message / Tshissinuatshtakana de Joséphine Bacon et Bleuets et abricots
de Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 13.

²⁵⁰ Manon Nolin, *Ma peau aime le Nord*, *op. cit.*, p. 31.

²⁵¹ Pierre Boizette *et al.*, « Écopoétiques décoloniales », *op. cit.*, p. 73-74.

père / et les autres et les autres²⁵² ». Convoitant une Terre non-possédée où les frontières créant les pays sont détruites, Kanapé Fontaine revendique en même temps une guérison du territoire. En résumé, on peut suggérer que l'écopoétique autochtone passe par la revendication d'un territoire spirituel protégé.

Dans ce chapitre, nous avons démontré comment la Terre-mère peut être considérée comme une représentation issue des croyances innues et qu'elle sert d'outil littéraire pour défendre un territoire comme une entité non-humaine, mais dotée de sa propre agentivité. Nous avons analysé comment les figures maternelles fusionnent l'identité de la mère humaine à celle de la Terre-mère dans le but d'honorer le lien qui les unit. Vincent écrit, en citant les membres de la communauté Mamit Innuat : « [L]es Innus ont toujours occupé, utilisé et gouverné le *Nitassinan*, [...] ils en ont nommé les entités géographiques et ont respecté tous les êtres qui y vivent, que le territoire porte la trace des ancêtres, [...] il est "essentiellement un territoire innu" et [...] il est "empreint de cette identité innue"²⁵³ ». Le lien spirituel et intergénérationnel au territoire nous amène à découvrir un imaginaire de la protection mutuelle dans lequel l'humain et la Terre ont le devoir de s'entraider. Se développe alors une écopoétique qui valorise l'interdépendance entre l'humain et le territoire. Les poétesses innues prennent la parole au nom de la Terre-mère pour revendiquer un échange constant entre leur identité et leur culture. Dans le prochain chapitre, il sera question des êtres autres-qu'humains qui participent à cette écopoétique innue. Toutes aussi spirituelles, ces figures permettent d'inclure les animaux et les éléments naturels dans ce territoire poétisé et défendu dans la poésie de Mestokosho.

²⁵² Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, *op. cit.*, p. 47.

²⁵³ Premières Nations de Mamit Innuat, « Déclaration des Innus sur la séparation du Québec », Guide éclair, CRIC, 1995, en ligne <http://www.cric.ca/fr_html/guide/referendum/referendum1995_autochtones.html>, consulté en avril 2006, cité dans Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », *op. cit.*, p. 268.

CHAPITRE 3

AGENTIVITÉ DES FIGURES AUTRES-QU'HUMAINES — POUR LA PROTECTION D'UN TERRITOIRE PARTAGÉ

3.1 La parole et l'agentivité de l'autre-qu'humain

Dans ce dernier chapitre, nous explorerons les figures autres-qu'humaines, animales ou naturelles, qui s'intègrent à l'écopoétique autochtone que nous tentons de saisir jusqu'à présent. L'objectif sera de démontrer que la poésie de Mestokosho s'appuie sur l'omniprésence des êtres autres-qu'humains pour promouvoir le territoire comme entité à protéger. JMG Le Clézio, en préface du recueil de Mestokosho, soutient que la parole est plurielle dans la poésie de cette autrice :

Par sa bouche parlent les êtres vivants au monde en même temps que nous, à qui nous devons le respect, le saumon de la rivière, l'ours de la forêt, les pierres lisses des torrents. Il y a une douleur sourde, comme un bruit de vent, une rumeur d'eau qui coule. L'appel de l'horizon, le rappel des grands espaces que parcouraient naguère les nomades, pour chasser et récolter les plantes sauvages²⁵⁴.

Nous verrons que la parole des êtres autres-qu'humains en poésie innue est ancrée autant dans la spiritualité autochtone que dans le langage poétique, comme c'était aussi le cas pour la figure de la Terre-mère. Comprendre les figures autres-qu'humaines nous permettra ainsi de comprendre comment la culture est collective à tous les êtres. Cette culture commune participerait aussi à la défense d'un territoire comme lieu sacré. Pour terminer, nous verrons quels animaux ou éléments de la nature forment des symboles culturels et comment ils se déploient en poésie innue afin d'éliminer la séparation entre humain et nature.

3.1.1 L'animisme — aspect spirituel

Il est essentiel de comprendre les croyances sur lesquelles se base Mestokosho pour construire les figures autres-qu'humaines, avant d'analyser ces dernières d'un point de vue poétique. Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque soulignent que le rapport aux êtres vivants fait partie de l'animisme, une croyance millénaire chez les peuples algonquiens :

L'animisme fut peut-être la première religion du genre humain. De l'Océanie à la Mongolie, de l'Afrique à l'Europe préchrétienne, les Anciens ont toujours cru à une force universelle qui animait toutes les manifestations de la vie et de la matière. Cette force bénéfique — Tshishe-Manitu chez les Algonquiens — liait l'humain à la moindre parcelle d'existence en une sorte d'harmonie, de solidarité absolue entre tous les éléments de l'univers²⁵⁵.

²⁵⁴ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « préface », dans Rita Mestokosho, *Eshi uapataman Nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*, op. cit., 1995, [s. p.]

²⁵⁵ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, op. cit., p. 152.

Mestokosho, dans *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, symbolise cette force par la figure du Grand Esprit (Tshishe-Manitu) comme créateur de toutes choses : « merci Grand Esprit / pour chaque saison qui colore ma vie / pour chaque rivière qui coule encore / pour chaque enfant qui vient au monde / pour chaque Grand-Mère qui aime / pour chaque Grand-Père qui chante²⁵⁶ ». Si le Grand Esprit illustre ici la solidarité des êtres humains envers leur environnement, c'est que « les Autochtones ont une conception différente et plus intégrée des rapports entre les humains, les animaux, les choses inertes, et même les esprits, les expériences et les souvenirs²⁵⁷ », tel qu'expliqué par Daniel Chartier dans sa présentation de l'œuvre de l'écrivaine groenlandaise Lana Hansen. Dans le même sens, le chercheur Nicolas Beauclair, dans un article sur l'épistémologie autochtone, avance que « chez les peuples autochtones d'Amérique du Nord le cercle de relations entre tous les êtres (humains et non humains) souligne la complémentarité et la relationnalité des éléments du cosmos, et “le respect obsessionnel de la spécificité de chaque chaînon devient la condition indispensable au maintien de l'ensemble^{258,259} ». Mestokosho suggère que chaque individu jouerait un rôle dans le cercle, notamment par l'image de la chasse : « être innue / libre de chasser / marchand droit vers l'animal / qui attend de rassasier ma faim²⁶⁰ ». Ici, la chasse illustre le lien qui existe entre l'humain et l'animal qui accepte de le « rassasier ». Or, comme l'explique la professeure Megan Wightman, la poésie innue n'établit pas une hiérarchie entre les deux : « [D]ans la perspective dite animiste, le non-humain ne se range pas dans une hiérarchie des êtres où l'humain constitue celui contre lequel se définit tout autre être²⁶¹ ». Même lorsqu'il est question de chasse, l'Innu ne se positionnerait pas en haut de la chaîne alimentaire, mais comme l'un des éléments du cercle de la vie. C'est d'ailleurs ce que suggère l'anthropologue Rémi Savard dans son essai *La forêt vive* : « Pour ces chasseurs, la faune au sens large peut se répartir en deux grandes catégories d'espèces : celles qui doivent accepter, à certaines conditions, de leur servir de nourriture et celles à l'alimentation desquelles ils doivent, également à certaines conditions, accepter de contribuer²⁶² ». Par conséquent, les chasseurs participent à la chaîne alimentaire en servant de nourriture, par exemple, aux poux. D'après ceci, il faudrait parler d'une vision cosmocentrique, puisque les traditions autochtones sont centrées

²⁵⁶ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 33.

²⁵⁷ Daniel Chartier « Présentation de l'œuvre. Sila, Sedna, Nuna. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », *op. cit.*, p. 78.

²⁵⁸ Rémi Savard, *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone, 1979, p. 15.

²⁵⁹ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *op. cit.*, p. 72.

²⁶⁰ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 33.

²⁶¹ Megan Wightman, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-que-humaines et performativité dans *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots* de Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 14.

²⁶² Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, *op. cit.*, p. 90.

sur l'univers et l'environnement duquel fait partie l'homme²⁶³. Beauclair détaille bien cette vision centrée sur la cosmologie dans son article « Épistémologies autochtones et décolonialité » :

[O]n pourrait affirmer que les peuples autochtones d'Amérique ne sont pas seulement écocentriques, [...] mais aussi « cosmocentriques ». Ainsi, la réciprocité et le respect ne se conçoivent pas seulement entre êtres humains, mais aussi avec le milieu environnant et les entités non humaines suprasensibles. En d'autres termes, l'éthique, du point de vue autochtone, se pense en termes de relations interpersonnelles et d'interactions entre personnes, étant entendu que les « personnes » n'ont pas qu'une forme humaine. Cette cosmo-éthique nous met devant l'inévitabilité d'une relationnalité globale qui ne se conçoit pas a posteriori à partir de l'individualité, mais comme l'état normal des choses²⁶⁴.

Ce serait à partir de cette vision circulaire que la poésie de Mestokosho révèle un territoire qui englobe les relations entre tous les êtres. Pour mieux le comprendre, nous pouvons établir un parallèle entre un poème de Mestokosho et un poème écrit par les élèves d'une école de la communauté Mingan, tous deux présentant la figure du saumon. Alors que Mestokosho écrit :

je deviendrai saumon
pour te faire sentir la beauté en toi
oui je deviendrai saumon
pour nourrir tout un peuple

mon cœur est fait de branches de sapin
entremêlées à toutes les saisons du monde
je dors pour mieux tapisser tes rêves
et celui du chasseur en quête d'une terre
où il pourra alimenter son envie d'être libre
de marcher en admirant les courbes des rivières
de nourrir sa faim et d'assouvir sa soif²⁶⁵.

Les jeunes de Mingan écrivent :

Je ne sais pas
D'où vient la force du saumon
Vient-elle de la rivière Manitou ?
Vient-elle de Maikan, le loup, son cousin
Ou d'innium, la vie ?

Je ne sais pas
Pourquoi le saumon ressemble au soleil
Mais je sais que lorsque le froid pousse les nuages
Et que nous nous réchauffons sous le shaputuan

²⁶³ Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire*, op. cit., p. 37.

²⁶⁴ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », op. cit., p. 73-74.

²⁶⁵ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 45.

Uthashumek, le saumon
Nous donne la vie²⁶⁶.

Dans ces deux extraits, l'interrelation entre les êtres est omniprésente. Mestokosho part de son identité pour y joindre celle du saumon et de la nature (avec un cœur *fait de branches de sapin*). Les écoliers, quant à eux, présentent le saumon qui existe par son lien à la rivière et au soleil. Ces poèmes mettent en scène ce que Christophe Premat décrit comme un éthos collectif :

[L]es écrivains innus souhaitent se réapproprier une image de leur identité ; la littérature devient alors le lieu d'investissement d'un imaginaire. Il n'y a pas de personnages individuels à proprement parler, mais la description d'un éthos collectif par le moyen de la présentation de l'immersion de l'être innu dans son environnement²⁶⁷.

La poésie innue proposerait ainsi un lieu commun dans lequel l'être humain s'imprègne de son environnement à un tel point que l'identité de tous les êtres se confond. Georges E. Sioui, dans son essai intitulé *Pour une autohistoire amérindienne*, soutient que : « pour l'Amérindien traditionnel, la vie trouve son sens dans la reconnaissance implicite et admirative de l'existence, du rôle et du pouvoir de toutes les formes de vie autour du cercle. Par nature, l'Amérindien s'applique à respecter le caractère sacré des relations qui existent entre toutes les créatures²⁶⁸ ». Dans les poèmes mentionnés précédemment, la vision circulaire du monde est transmise par l'image du saumon qui s'offre à l'Innu. Le respect est au cœur de ces poèmes alors que le poisson n'est pas un aliment à consommer, mais un être vivant qui se sacrifie pour « donne[r] la vie » à l'Innu ou « nourrir tout un peuple ». Tout comme la Terre-mère, les êtres autres-qu'humains seraient perçus comme possédant une âme et une capacité à agir et à influencer les autres, comme l'écrit la sociologue Vanessa Watts :

Si nous acceptons l'idée que tous les êtres vivants contiennent une âme, alors cela s'étend au-delà des structures complexes d'un écosystème. Cela signifie que les êtres non-humains choisissent la façon dont ils vivent, interagissent et développent des relations avec les autres êtres non-humains. Ainsi, tous les éléments de la nature possèdent une agentivité, et cette dernière ne se limite pas aux comportements innés ou aux relations causales²⁶⁹.

Selon cette croyance, tous les êtres détiendraient une agentivité, réduisant la frontière qui différencie l'humain des autres. Cela nous mène à la conception de l'anthropologue Eduardo Kohn selon laquelle un

²⁶⁶ Écoliers innus, *Mingan, mon village, Poèmes d'écoliers innus*, op. cit. [s.p.]

²⁶⁷ Christophe Premat, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », op. cit., p. 101.

²⁶⁸ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, op. cit., p. 14.

²⁶⁹ Traduction libre de l'anglais: « If we accept the idea that all living things contain spirit, then this extends beyond complex structures within an ecosystem. It means that non-human beings choose how they reside, interact and develop relationships with other non-humans. So, all elements of nature possess agency, and this agency is not limited to innate action or causal relationships », dans Vanessa Watts, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Women and Sky Woman go on a European world tour!) », op. cit., p. 20-34.

écosystème est façonné par plusieurs « sois (*selves*) » avec leurs propres compréhensions et leurs propres moyens de communication :

Si les pensées existent au-delà de l'humain, alors nous autres humains ne sommes pas les seuls sois dans ce monde. Nous ne sommes pas, autrement dit, les seules sortes de nous. L'animisme, l'enchantement de ces lieux autres qu'humains, est davantage qu'une croyance, une pratique corporée [*an embodied practice*] ou un faire-valoir pour nos critiques des représentations mécaniques occidentales de la nature, même si c'est aussi cela²⁷⁰.

Basée sur le peuple autochtone Runa d'Amazonie équatorienne, sa recherche ethnographique propose une compréhension des interactions entre les êtres vivants qui décentralise l'humain et, donc, qui peut s'appliquer à la poésie innue. Grâce à cette écologie des sois²⁷¹, nous pouvons lire Mestokosho d'une manière à ce que la parole n'appartienne plus uniquement à l'être humain : « quand le cœur est pur / parler toutes les langues / parler avec les animaux / vivre près d'eux²⁷² ». La parole et les langues sont perçues comme multiples dans ce poème de *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*. En considérant l'aspect spirituel et la vision du monde comme étant intrinsèques à la poésie de Mestokosho, nous percevons les nuances qui la distinguent de la poésie occidentale.

3.1.2 L'aspect poétique

Après avoir présenté quelques-unes des croyances qui sous-tendent la poésie de Mestokosho, nous pouvons maintenant examiner les figures autres-qu'humaines comme des métaphores poétiques, sans toutefois tomber dans une vision coloniale des représentations de la nature. Wightman nous l'expose ainsi :

En effet, lorsqu'un texte autochtone parle d'une oie (ou d'une grenouille, d'une roche, d'un cours d'eau, etc.) en utilisant des traits réservés aux êtres humains dans l'ontologie occidentale, il ne s'agit pas d'une figure de style, mais d'une manière autochtone de penser le rapport entre tous les occupants de l'environnement naturel. D'ailleurs, dans le sens où la personnification dépend de l'attribution de traits humains par l'humain à des entités non humaines, l'objet qui se trouve personnifié reste passif. Le cas de l'agentivité des personnes autres-qu'humaines diffère de la personnification dans le sens où l'entité qui possède la capacité de sentir et d'agir continue à posséder ces capacités en dehors du texte²⁷³.

En d'autres termes, « lorsqu'il est question de parole et d'agentivité du non-humain dans la spiritualité innue, il ne s'agit pas d'une figure de style, mais d'une réelle parole qui n'utilise pas les mots de la langue humaine

²⁷⁰ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain* [*How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*], *op. cit.*, p. 140.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

²⁷² Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 149.

²⁷³ Megan Wightman, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-qu'humaines et performativité dans *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots* de Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 4.

pour communiquer²⁷⁴ ». Pour analyser l'œuvre d'auteurs innus, il faut percevoir toutes les paroles de manière authentique et existante en dehors des écrits, comme dans cet extrait de *Née de la pluie et de la terre* : « L'automne Uashtessiu / Qui nous dira / Viens viens mon ami mon frère / Oui je t'attends / Depuis cet instant / Où ton souffle a touché mon âme / Oui je t'attends mon frère / Alors nous partirons tous deux. / J'ai vu la montagne dans sa splendeur / J'ai entendu la rivière dans son désir²⁷⁵ ». Dans ce poème — comme dans toute l'analyse qui suivra —, il faut tenir pour acquis que l'automne parle réellement et que la rivière a un réel désir. Cette nuance s'explique par le fait que, comme précisé au premier chapitre de ce mémoire, la poésie de Mestokosho s'inscrit dans une pensée en innu-aimun même lorsqu'écrit en français. La poétesse Natasha Kanapé Fontaine, dans l'essai *Kuei, je te salue*, nous explique comment l'innu-aimun influence leur perception des êtres autres-qu'humains :

[I]l existe tellement de mots précis dans la langue innue. Tellement d'empathie envers les êtres et les choses! Tout d'abord, il n'y a pas de féminin ou masculin. Ensuite, pour conjuguer les verbes, il faut distinguer les sujets « animés » des sujets « inanimés ». Parce que ce ne seront pas les mêmes préfixes ou suffixes qui viendront se coller au radical qui, lui, désigne le sujet en question. Distinguer les sujets animés des sujets inanimés, c'est donc savoir reconnaître ce qui existe de ce qui n'existe pas. Ce qui est naturel de ce qui est artificiel. Ce qui provient directement de l'environnement de ce qui a été transformé par la main de l'homme. Entre un caillou et un divan, on saura que le premier est animé et que le deuxième est inanimé²⁷⁶.

Dans ce contexte, les êtres autres-qu'humains font partie des sujets animés au même titre que les humains. Puisque l'écriture en français ne permet pas cette distinction fine entre l'animé et l'inanimé, il nous est difficile de saisir la réelle signification des figures autres-qu'humaines dans la poésie innue si on ne peut pas accéder à la pensée innu-aimun qui la sous-tend. Les chercheurs Clint Carroll et Angelica Lawson, dans un chapitre de *Ecocriticism and Indigenous Studies*, défendent l'importance de faire valoir les relations réelles entre les êtres pour sortir de l'anthropocentrisme occidental : « Reconnaître la vitalité de ces relations de coexistence, c'est s'opposer aux histoires (néo)coloniale qui marginalisent les peuples autochtones et leurs parents autres qu'humains²⁷⁷ ». Le langage poétique de Mestokosho s'appuie tout de même en français sur des métaphores, ce qui valorise la relation avec les figures autres-qu'humaines. : « tu dances d'un pas d'ours²⁷⁸ ». La poétesse, par sa grande connaissance des autres espèces, crée des images qui soutiennent le

²⁷⁴ Azalée Thérien, « La forêt comme identité à protéger dans *Née de la Pluie et de la Terre* de Rita Mestokosho et *Mes forêts* d'Hélène Dorion », Cahier ReMix, « La forêt vibrante sous les mots », n°23, 2024, en ligne, <<https://oic.uqam.ca/publications/article/la-foret-comme-identite-a-protoger-dans-nee-de-la-pluie-et-de-la-terre-de-rita-mestokosho-et-mes-forets-dhelene-dorion>>, consulté le 6 mars 2025.

²⁷⁵ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 99.

²⁷⁶ Deni Ellis Bécharde et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, op. cit., p. 67.

²⁷⁷ Traduction libre de l'anglais : « To acknowledge the vitality of these co-existing relations is to push back against the histories of (neo)colonial-enforced marginalization of both Indigenous people and their other-than-human relatives », dans Clint Carroll et Angelica Lawson, « New Media, Activism, and Indigenous Environmental Governance: Politics and the Minnesota-Wisconsin Wolf hunt », dans Joni Adamson et Salma Monani, *Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos*, op. cit., p. 123.

²⁷⁸ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 158.

lien intrinsèque entre les êtres vivants, comme ici où le pas de l'ours se compare à la danse pour son rythme et sa force. Au contraire de la personnification, c'est plutôt l'humain qui prend les formes de ses confrères et consœurs autres-qu'humaines dans la poésie de Mestokosho : « J'ai franchi la porte qui a détruit mon univers / Mais point de gens ne m'ont vu le faire / Car j'étais comme l'eau de la rivière / Qui gèle en hiver²⁷⁹ ». Ancré dans la spiritualité, ce poème associe la poétesse à un élément naturel — ici la rivière. Ce procédé comparatif est aussi employé par Joséphine Bacon dans *Kau minuat — Une fois de plus* : « J'attends la guérison / Comme l'arbre / Attend ses bourgeons / Au printemps²⁸⁰ ». L'utilisation d'éléments naturels pour parler de soi n'est pas une technique nouvelle en poésie. Or, elle diffère en poésie innue dans le sens qu'elle ne constitue pas une inconséquence, telle que décrite par Jean Cohen dans *Structure du langage poétique* : « L'immixtion inattendue de la nature dans le drame humain est une des manières les plus courantes de réaliser l'inconséquence »²⁸¹. Dans le contexte cosmocentrique innu, il ne s'agit pas d'intégrer de manière inattendue la nature dans la réalité humaine, parce qu'elle en fait déjà partie. Les poétesses innues utilisent les codes habituels de la poésie — dont l'immixtion de la nature au drame humain —, mais en cohérence avec leurs croyances. Manon Nolin, dans *Ma peau aime le Nord* illustre bien cette idée dans le poème qui suit :

dans un doux murmure le vent me demande
d'admirer le sourire de la rivière
le brin de cèdre qui attend l'aigle
pour être pris dans son bec croche
et s'envoler vers la lune
le cèdre deviendra la forêt de ton âme
la lune sera ton soleil
tes journées se feront éternelles
tes yeux seront aux couleurs des nations
le silence de l'eau te demande
pourquoi tu ne franchis pas l'aube
au parfum de foin d'odeur
dans la trace de l'ours
le chant de l'eau
la médecine de l'ours
le foin d'odeur
à genoux dans l'aube naissante²⁸².

L'évocation de la nature renforce l'identité du « tu » qui sous-entend un être humain. Mais, plus que de simples images poétiques, *le murmure du vent*, *le sourire de la rivière*, *le chant de l'eau* et *la médecine de l'ours* sont concrètement indissociables de l'identité innue. En d'autres termes, les images métaphoriques ne sont pas seulement des représentations symboliques, elles renvoient aussi à des connexions réelles qui

²⁷⁹ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 87.

²⁸⁰ Joséphine Bacon, *Kau minuat — Une fois de plus*, Montréal, op. cit., p. 112.

²⁸¹ Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, op. cit., p. 174.

²⁸² Manon Nolin, *Ma peau aime le Nord*, op. cit., p. 19.

dépeignent la relation circulaire des êtres. Sébastien Aimé Nyafouna écrit à ce propos : « [L]a poésie mestokoshoenne a cette particularité de célébrer le monde. Dans le calme de la nature, rien ne passe inaperçu ; tout fait sens, et il s'agit de révéler, par la poétique des mots, la singularité de chaque être qui s'y trouve²⁸³ ». En effet, le langage poétique de Mestokosho fait le portrait d'un monde où tous les êtres ont une raison d'exister :

Marchant près du lichen
rivière Atikunuk^u appelle

mon essence
s'envole doucement
tout a changé
seul le vent reconnaît
les empreintes du passé

traces mauves du lynx
liés nous sommes
par le sang

les pleurs du bouleau
les chuchotements du ruisseau
ont voyagé la nuit
comme une lumière filante
glissant sur la tristesse aveugle²⁸⁴.

Dans ce passage, la poétesse met en évidence l'unicité de chaque être qui peuple le poème en utilisant la pluralité des voix. Toutefois, celles-ci sont toutes unies par la communication : l'une appelle l'autre, l'une écoute l'autre. À ce sujet, le biosémioticien estonien Timo Maran souligne l'importance de percevoir les différentes communications d'un écosystème pour analyser la relation entre les êtres en littérature :

Pour comprendre comment les œuvres littéraires représentent les relations homme-nature, nous devons nous concentrer sur la façon dont différents types de signes y participent. Regarder une œuvre littéraire dans un cadre écosémiotique transforme le rôle des signes à mesure que le contexte plus large de la sémiologie environnementale est pris en compte²⁸⁵.

Il serait possible d'élaborer une écosémiotique de l'œuvre de Mestokosho en supposant qu'elle utilise les signes provenant des êtres autres-qu'humains pour mettre en lumière sa relation au territoire. Selon Chartier, « [u]n décentrement de la place des humains permettrait de penser les relations de manière différente, peut-

²⁸³ Sébastien Aimé Nyafouna, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *op. cit.*, [s.p.].

²⁸⁴ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei* — *Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 39.

²⁸⁵ Traduction libre de l'anglais: « To understand how literary works represent human–nature relationships, we should focus on how different types of signs participate in this. Looking at a literary work in an ecosemiotic frame transforms the role of signs as the broader context of environmental semiosis is taken into account », dans Timo Maran, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, *op. cit.*, p. 51.

être mieux intégrée, dans tous les cas plus holistes, ou plus pluridisciplinaires²⁸⁶ ». Par cela, la multiplicité des voix poétiques donne plus de poids à la parole de la poétesse, car elle ne concerne pas seulement une personne, mais l'entière des relations, ainsi que leur équilibre. L'extrait qui suit de *Atik^u Utei – Le cœur du caribou* illustre bien les nombreuses voix et agentivités qui peuplent les poèmes :

l'autre jour
les épinettes dansaient
leur parfum reste un mystère
leur médecine un cadeau

Maliba mon frère ancien
si nous étions nés sur la même île
je t'aurais donné la main
pour t'accompagner
avec le chant d'honneur
tous les aigles auraient dansé
près des rochers
tous les ours auraient marché
près des rivières

les enfants caribous sont là
les enfants saumons existent

l'autre jour
j'ai entendu la voix du bouleau
revenir de très loin
avec le canot du Nimushum
affrontant les rapides
oui je les entends
clairement
en moi²⁸⁷.

Nommer distinctement chacun — *épinette, aigle, ours, rivières, caribous, saumons, bouleaux* — promeut une connaissance intime des êtres en plus de leur offrir une voix poétique propre. Le langage poétique fait du bouleau un porteur d'histoires reliées aux déplacements sur la rivière, tandis que l'épinette devient une guérisseuse pour le peuple et le territoire. JMG Le Clézio, au sujet de Mestokosho, évoque cette idée : « Elle ne parle pas seulement des hommes, elle parle aussi des animaux et des plantes, de tout ce qui compose la vie dans ce monde qui est le sien, auquel elle doit tout, et que son peuple a toujours refusé de posséder pour pouvoir le partager²⁸⁸ ». En alliant poétique et spiritualité, l'œuvre de Mestokosho témoigne en effet de

²⁸⁶ Daniel Chartier, « Présentation de l'œuvre *Sila, Sedna, Nuna*. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », *op. cit.*, p. 69.

²⁸⁷ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei – Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 153.

²⁸⁸ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Quel avenir pour la Romaine », *op. cit.*

l'importance d'une connexion aux êtres autres-qu'humains et transforme ainsi les discours « sur » le territoire en priorisant un discours cosmocentrique « à partir » du territoire.

3.2 Pour la protection d'un lieu sacré et d'une culture collective

Après avoir présenté ces deux aspects — poétique et spirituel — de la présence de l'autre-qu'humain dans la poésie innue, nous arrivons mieux à saisir comment cette dernière promeut un territoire à la base d'une culture commune à tous les êtres. Wightman, en s'appuyant sur la poésie de Bacon et Kanapé Fontaine, écrit :

En faisant corps avec le territoire, la locutrice accède à une conscience partagée par toutes les personnes humaines et non-humaines. C'est tout particulièrement dans le caractère fluide de cette conscience que se réalisent les savoirs anciens, qui affirment et valorisent l'identité innue de la locutrice en même temps qu'ils lui permettent de se réapproprier la force millénaire de sa culture²⁸⁹.

Cette « conscience partagée » se manifeste notamment dans cette déclaration de Mestokosho en introduction du recueil *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*: « Nous parlons à chaque arbre placé sur notre chemin nomade. La terre nous porte dans son silence en hiver. Même la plus petite roche a une histoire. Sous chaque feuille vit une grande partie de notre humanité²⁹⁰ ». En se réappropriant la force millénaire contenue dans chaque être, Mestokosho présente une culture qui émane de la présence des arbres, des roches et des feuilles. Par conséquent, cette culture est partagée par tous les êtres, comme l'avance Watts : « Les êtres non-humains sont des membres actifs de la société. Non seulement ils sont actifs, mais ils influencent aussi directement la façon dont les humains s'organisent dans une société²⁹¹ ». En ce sens, Mestokosho promeut une société où tous les êtres y participent à leur manière : « il ne dort pas l'ours il rêve pour nous / il ne dort pas le castor il travaille pour nous / elle ne dort pas la loutre elle joue pour nous / je prendrais au bout de mes doigts / chaque goutte d'eau pour la déposer / sur les pierres millénaires / qui ont marché / jusqu'à nous²⁹² ». Dans ce poème, les figures animales (*ours, castor, loutre*) sont présentées comme des membres actifs qui collaborent avec *nous* (humains) alors que *les pierres millénaires* illustrent la transmission culturelle par la marche. En revanche, les êtres qui peuplent les poèmes sont bien plus que des participants actifs de la

²⁸⁹ Megan Wightman, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-qu'humaines et performativité dans *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots* de Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 7-8.

²⁹⁰ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 9-10.

²⁹¹ Traduction libre de l'anglais: « Non-human beings are active members of society. Not only are they active, they also directly influence how humans organize themselves into that society », dans Vanessa Watts, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Women and Sky Woman go on a European world tour!) », *op. cit.*, p. 20-34.

²⁹² Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 42-43.

communauté. Les animaux et la nature représenteraient, dans une optique animisme, des membres de la famille, au même titre que la famille humaine, comme dans ce poème de *Née de la pluie et de la terre* :

N'entends-tu pas ta sœur la rivière qui t'appelle ?
Elle coule comme le sang dans tes veines
N'écoutes-tu pas ton frère le vent qui te parle ?
Il te dit : Confie-moi un peu de ta peine.

Ne regardes-tu pas parfois dans le ciel
Ta grand-mère la lune qui éclaire ta souffrance ?
Lève ton regard vers le Grand Esprit éternel
Il t'accueille avec un souffle d'espérance²⁹³.

Mestokosho enracine son poème dans les croyances innues en nommant *la rivière, le vent et la lune* comme sa famille spirituelle, à laquelle elle est profondément liée. C'est par la création de cet imaginaire, au sein duquel les êtres unissent leurs forces, que la poétesse milite pour la protection du territoire. Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, l'Innu, par son lien intrinsèque à la Terre-mère, se positionne comme porte-parole pour la défense de celle-ci. Or, considérant le lien familial qui allie tous les êtres qui partagent un lieu, l'humain ne se retrouve pas seul défenseur de la Terre-mère. Comme dans ce passage, c'est la voix du caribou qui sert à dénoncer :

Atikunak^u, lieu secret habité par des esprits
où les nimushuminanat ont laissé leurs empreintes
où les nukuminanat ont bercé leurs enfants
j'y retourne quand je dors près de Tshiuetin
le caribou m'a dit un jour : « regarde ma maison dénudée
par cette route capitaliste
qui allume des feux de toute forêt
je ne peux plus manger en paix
le doux lichen de mes ancêtres
vous souillez encore une fois
le tendre visage de ma mère
vous souillez le visage de notre mère²⁹⁴.

Notons d'abord que Mestokosho a conservé quatre mots en innu-aimun dans ce poème en français. Ce choix pourrait illustrer des relations au lieu ou aux êtres qui sont difficiles à traduire, par exemple des relations familiales en lien avec l'utilisation des termes *nimushum* (mon grand-père) et *nukum* (ma grand-mère). Dans le même sens que ce qui a été proposé au premier chapitre, ce procédé participe, selon Elena Goldhoper, aux savoirs transmis aux lecteurs allochtones : « Ce processus rend la lecture non seulement participative,

²⁹³ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 17.

²⁹⁴ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 25.

mais également relationnelle, ce qui l'oriente vers l'épistémologie propre aux savoirs innus²⁹⁵ ». En deuxième partie du poème, la parole du caribou révèle la situation critique du territoire et donc, la perception de l'animal s'ajoute à celle de Mestokosho pour résister à la destruction de leur terre. Autrement dit, par la forme et le fond, Mestokosho invite le lecteur à découvrir, à s'intéresser aux mots de sa langue et à la parole du caribou, dans le but de réaffirmer leur présence et leur importance au sein d'un écosystème à protéger. Dans ce poème, plusieurs métaphores évoquent l'attachement émotionnel profond à la Terre-mère. D'abord en l'appelant « ma maison », le caribou nous rappelle son appartenance au territoire. Ensuite, le « visage de ma mère » évoque l'empreinte génétique du territoire qui fait partie de chacun, en plus d'appuyer l'idée que la Terre-mère soit un être à part entière avec un « visage » représentant la nature. La poésie de Bacon peut être analysée de la même façon dans *Un thé dans la toundra - Nipishapui nete mushuat* : « Ma prière ressemble / À un acte de contribution / Je demande pardon / Aux Maîtres des animaux / J'ai omis de me lever / Quand on saccageait / Ton corps / On salissait tes veines²⁹⁶ ». Les *Maîtres des animaux* soulignent l'importance de protéger la Terre par la promotion d'une vision du monde au sein de laquelle ils sont les gardiens de l'environnement. À travers l'emploi de symboles puissants, tels que « ton corps » et « tes veines », ce poème rappelle combien il est crucial de considérer la Terre comme un être qui mérite la vie. La poésie de Kanapé Fontaine, dans *Manifeste assi*, va encore plus loin par l'agentivité des êtres vivants qui les pousse non seulement à parler, mais aussi à agir : « Et d'un seul coup de vent / chasserai d'une main tous les pipelines / les caribous viendront / courir avec les bisons / les chevaux les cerfs / il y aura un grand frémissement / Les caribous / les bisons les chevaux / les cerfs viendront / avec la terre / noyer les oléoducs²⁹⁷ ». Dans ce poème, les animaux passent littéralement à l'action par la destruction des oléoducs pour protéger le territoire. L'examen de ces divers poèmes innus nous permet de concevoir la présence des figures autres-qu'humaines comme l'un des éléments clés de l'écopoétique autochtone. En vérité, ces images de la nature fournissent aux lecteurs des repères concrets, qui acquièrent une importance environnementale grâce à leur dimension spirituelle. L'extrait qui suit montre que le lien spirituel avec l'autre-qu'humain sert à la préservation du territoire pour Mestokosho :

Dis-moi où va aller le vieux caribou
 Mon grand-père l'ours
 Et mes grands-frères les loups
 Dis-moi où aussi où vont nager le castor et les poissons
 Le Grand Aigle royal qui touche le ciel
 Vas-tu les mettre en pâturage
 Ou tout simplement les ignorer

²⁹⁵ Elena Goldhofer, « “Parlons-nous” : réception de l'innu-aimun et renversement de l'épistémologie coloniale dans la poésie dialogique de Joséphine Bacon », dans Diana Mistreanu et Marina Ortrud M. Hertrampf (éd.), *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, op. cit., p. 78.

²⁹⁶ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra - Nipishapui nete mushuat*, op. cit., p. 70.

²⁹⁷ Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, op. cit., p. 64.

Est-ce que tu vois mes pas
Marchant sur la Terre notre mère de tous les jours
Tu ne marches pas dans le vide
Il y a une terre qui te porte
Et les quatre directions t'entourent
Alors regarde le Nord comme ton dernier souffle
Tu en auras besoin²⁹⁸.

Ce poème semble s'adresser à un « tu » colonisateur qui est en train de détruire « la Terre, notre mère ». Sur un ton moralisateur, Mestokosho implique tous les êtres faisant partie de l'écosystème pour illustrer l'étendue des dommages faits à un lieu considéré comme sacré. Le poème valorise ainsi le respect de tous les êtres comme un ensemble inséparable et propose une vision du monde dans laquelle l'humain n'existerait pas sans ses frères et sœurs autres-qu'humains et une « terre qui [les] porte ». Létourneau propose sur ce sujet : « il me semble juste de s'inspirer d'une éthique liée au territoire, caractérisée par une attention à la nature, par la conscience de la filiation, par une participation au monde inspirée par le respect et la reconnaissance des différentes nations qui le composent²⁹⁹ ». Il est crucial de se rappeler que la portée du territoire dans la poésie ne se limite pas à l'aspect écologique, mais englobe également les dimensions culturelle et décoloniale. Beauclair explique cette distinction dans le mode de pensée autochtone :

[L]es sociétés occidentales ont développé une ontologie naturaliste, séparant la société et la nature et mettant de ce fait les sociétés dans une position dominante par rapport à la nature. Les peuples autochtones, pour leur part, n'ont pas opéré une telle séparation et, selon leurs points de vue ontologiques, entretiennent un rapport à l'existence fort différent, établissant tout un éventail de conceptions de ce que sont les êtres et les relations entre humains et non-humains³⁰⁰.

Dans cette optique, la critique environnementale chez Mestokosho s'opposerait aux discours manichéens qui dissocient la nature de la culture. Par la filiation des êtres autres-qu'humains, Mestokosho présente une culture qui existe uniquement si la Terre-mère est en bonne santé. Wightman développe cette même idée dans son article :

L'agentivité des êtres non-humains dicte que le barrage et la déviation des rivières, la déforestation et l'extraction du pétrole, par exemple, ne constituent pas de simples altérations esthétiques du paysage, mais sont vécus viscéralement comme des blessures infligées au corps de la Femme-terre. En raison de la fluidité de la conscience qui passe par l'unisson des corps du territoire et de l'Innu, ces blessures portent atteinte non seulement à la survie physique des corps affectés, mais également à la survie de la culture et de l'identité innues³⁰¹.

²⁹⁸ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, *op. cit.*, p. 94-95.

²⁹⁹ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, *op. cit.*, p. 136.

³⁰⁰ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *op. cit.*, p. 70.

³⁰¹ Megan Wightman, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-qu'humaines et performativité dans *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots* de Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 12.

La présence des êtres autres-qu’humains dans la poésie innue entraînerait ainsi un changement de paradigme, alors que la destruction de la nature amène inévitablement la perte de la culture. Un peu plus loin dans son texte, Wightman affirme ceci : « Dans la poétique autochtone, l’agentivité des êtres autres-qu’humains s’engage avec ferveur dans la politique des droits autochtones et environnementaux parce que l’identité innue et la survie de la culture sont indissociables du bien-être de la terre³⁰² ». En ce sens, les figures autres-qu’humaines chez Mestokosho contribuent à une forme de résistance aux discours coloniaux puisque, comme le précise l’auteurice Kathryn Yalan Chang dans son chapitre de *Ecocriticism and Indigenous Studies* : « Une résistance cosmopolitique implique de ne pas travailler seulement pour une espèce, mais pour plusieurs espèces vivant en relation³⁰³ ». En résumé, le caractère relationnel entre les êtres vivants semble être au cœur de la démarche de résistance poétique innue.

3.3 Quelques figures autres-qu’humaines et leurs rôles

Nous venons de voir que la représentation du monde naturel chez Mestokosho illustre d’abord une réciprocité entre les êtres et un rôle partagé de protection du territoire. Mais, puisque chaque être autre-qu’humain est doté de sa propre identité, il est intéressant de distinguer quelques-unes des figures les plus importantes et la façon dont elles se démarquent dans la poésie. Dans l’avant-propos de leur ouvrage *Perspectives croisées sur la figure*, Bertrand Gervais et Audrey Lemieux soulignent ceci :

Figurer, c’est percevoir, imaginer et manipuler une forme, c’est s’investir dans des processus affectifs et symboliques. Ces développements permettent d’ouvrir des espaces sémiotiques, des imaginaires que nous pouvons dès lors investir et à partir desquels nous projetons des scènes qui sont celles, essentielles, de notre rapport au monde³⁰⁴.

Nous verrons dans les prochaines pages que chaque figure exposée peut être considérée comme inscrite dans différentes représentations avec une symbolique propre, mais toujours en lien avec une vision circulaire du monde où tout reste en interrelation. En plus des exemples tirés de la poésie de Mestokosho, pour illustrer comment ces figures prennent naissance dans des croyances innues répandues, nous montrerons quelques exemples provenant d’autres poétesses innues.

³⁰² *Ibid.*, p. 14.

³⁰³ Traduction libre de l’anglais : « A cosmopolitical resistance involves working not only for one species but for multiples species living in relationship », dans Kathryn Yalan Chang, « A Network of Networks: Multispecies Stories and Cosmopolitical Activism in Solar Storms and People of a Feather », dans Joni Adamson et Salma Monani, *Ecocriticism and Indigenous Studies : Conversations from Earth to Cosmos*, *op. cit.*, p. 178.

³⁰⁴ Bertrand Gervais et Audrey Lemieux, *Perspectives croisées sur la figure. À la rencontre du lisible et du visible*, *op. cit.*, 2012, p. 1.

3.3.1 Les figures animales

Le respect entre les humains et les animaux serait essentiellement lié, chez les Innus, à leur mode de vie. Selon Beauclair, chez les peuples qui vivent de la chasse, « le respect de l'animal est central, mais également celui de son esprit maître qui se manifeste principalement à travers les rêves. De fait, le mode de vie traditionnel innu est en grande partie basé sur les relations entre les êtres humains, les animaux et les Maîtres des animaux³⁰⁵ ». Partant de cette idée, l'une des premières — et très importante — figures est celle du caribou, de concert à celle de Papakassik^u qui peut être considérée comme l'entité spirituelle maîtresse des caribous. Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, l'une des raisons pour laquelle le caribou est essentiel est qu'il s'agit d'un animal traditionnellement chassé dans le *Nutshimit*. Cette figure est d'ailleurs souvent associée au thème de la chasse en poésie :

Nin ninatauti nete nutshimit
Moi j'ai chassé sur le territoire
tshetshi pimuteian etat atik^u
pour marcher près du caribou

kie nitshisseniten tanite etuteian
le sentier s'ouvrait devant mes yeux
nitashamat ekue putshishkukau
avec mes raquettes dans les pieds

miam uepauiani etenitaman
j'avais l'impression de voler
nuishamik^u Papakassik^u
le Maître du caribou m'appelle

tshiue tshitshuat nitik^u
reviens sur la terre me dit-il
shena tshissishikia nitik^u
ouvre tes yeux me dit-il

nasht apu shetshishian
aucune peur ne me possède
nitshit kanapua nititan
je suis chez moi
ashit assi
avec la terre³⁰⁶.

Dans ce poème de *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, le caribou apparaît comme une incarnation de l'expérience du territoire et de la spiritualité. Cette figure évoque la survie du peuple innu, autant dans le sens de se nourrir de l'animal pour assurer sa subsistance que dans celui de la survie de la culture. Or, le

³⁰⁵ Nicolas Beauclair, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *op. cit.*, p. 72.

³⁰⁶ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, *op. cit.*, p. 17.

caribou est bien plus pour les Innus qu'un animal à chasser. Issue de la communauté Gwich'in au Yukon et elle aussi autochtone, l'activiste Sarah James explique ce que signifie la connexion au caribou pour sa communauté : « Nous sommes un peuple du caribou. Les caribous ne sont pas seulement ce que nous mangeons ; ils sont qui nous sommes. Ils font partie de nos histoires, nos chansons et toute notre façon de voir le monde. Les caribous sont nos vies. Sans les caribous nous n'existerions pas³⁰⁷ ». Un rapprochement s'impose entre cette communauté et les Innus, qui se perçoivent aussi comme le peuple du cœur du caribou — d'où le titre du dernier ouvrage de Mestokosho. Cette figure poétique participe ainsi à abolir la dichotomie nature/culture en plaçant un animal (le caribou) à l'origine de la culture. Cet animal, au cœur de l'identité innue, exercerait d'ailleurs une grande influence sur ce peuple. C'est pourquoi la parole du caribou est reprise en poésie pour appuyer certains propos, par exemple dans le poème ci-dessus où le maître caribou incite la poétesse à « revenir sur Terre », ce qui l'amène à se reconnecter à cette dernière comme un « chez-soi ». En ce sens, le caribou devient une figure d'autorité par sa grande sagesse et ses connaissances. Natasha Kanapé Fontaine écrit aussi que cet animal se lie avec le territoire : « Chant à Papakassik^u / Je vibre caribou / tes routes de glace tes terres sablonneuses / tes nacelles tes chants d'orge / tes attelages de terre ton lichen / les froidures aux fronts grandioses / Je vibre caribou³⁰⁸ ». Ce poème est un hommage au maître caribou, qui a transmis à la poétesse sa relation profonde avec le territoire sous toutes ses formes, que ce soit la *glace*, les *terres sablonneuses* ou le *lichen*.

Une autre figure présente chez Mestokosho est celle de l'ours, plus précisément celle du grand-père l'Ours : « Cherchez l'Ours, même s'il dort, et rêvez pour lui, c'est votre grand-père³⁰⁹ ». Le fait de le nommer grand-père confère à l'animal le rôle d'ancêtre et inscrit une filiation entre les humains et les autres êtres de la nature. En réalité, si nous faisons appel à la cosmologie algonquienne, nous comprenons que les animaux jouent un rôle important dans l'origine de l'humanité. C'est en tout cas ce qu'affirment Bouchard et Lévesque :

[N]ous apprenons qu'une fois la terre façonnée, le Grand Lièvre créa les hommes et les femmes à partir de cadavres d'animaux. Aux sources de sa lignée, chaque humain retrouvait donc un ancêtre poisson ou castor, ours ou orignal... En somme, partout à travers la grande Algonquie émergeait une même vision du monde : l'humanité descendait des animaux et dépendait d'eux³¹⁰.

³⁰⁷ Traduction libre de l'anglais: « We are the caribou people. Caribou are not just what we eat; they are who we are. They are in our stories and songs and the whole way we see the world. Caribou are our life. Without caribou we wouldn't exist », dans Sarah James, « We Are the Ones Who Have Everything to Lose », dans Subhankar Banerjee, *Arctic Voices: Resistance at the Tipping Point*, New York, Seven Stories Press, 2013, p. 262.

³⁰⁸ Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste assi*, op. cit., p. 76.

³⁰⁹ Rita Mestokosho dans Laure Morali, *Aimititau ! Parlons-nous!*, op. cit., p. 57.

³¹⁰ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, op. cit., p. 160.

En considérant les animaux à la base de la création des humains, la poésie de Mestokosho met en évidence la figure du grand-père l'Ours dans le but de souligner son héritage et ses origines. Par ailleurs, il est intéressant de noter que l'ours est souvent associé aux thèmes du rêve et du sommeil, comme c'est le cas dans le poème précédent, où l'ours *dort* et où la poétesse nous invite à *rêve[r] pour lui*. La poésie de Bacon propose une même relation à l'ours : « Je dandine / Dans le bleu du bleu / D'une nuit qui endort / Mon Grand-Père l'ours³¹¹ ». La dimension onirique, comme nous l'avons vue au deuxième chapitre, souligne l'espoir en l'avenir et la connexion au territoire, et nous permet de suggérer que la figure de l'ours peut servir à mettre en valeur ces deux aspects. En plus, nous pouvons identifier l'ours comme une figure liée au *Nutshimit*, territoire de chasse, comme dans ce passage d'*Uashtessiu — Lumière d'automne* où Mestokosho écrit : « Quant au petit ours / je rêve encore à lui / je prie seulement / qu'il soit dans le Nutshimit³¹² ». Alors, rêver et prier pour que le petit ours soit protégé signifierait prier pour un territoire sauvegardé où les animaux pourraient grandir.

Sachant que l'aspect spirituel est au cœur des représentations du territoire en poésie innue, la figure de l'Oiseau-Tonnerre, maître spirituel céleste, devient naturellement très présente. Savard nous renseigne ainsi sur cette figure mythologique :

L'Oiseau-Tonnerre est l'une des figures les plus répandues et les plus fascinantes de la mythologie nord-américaine. Chez les Algonquiens, elle est souvent décrite comme un supraïgale [...]. Le plus important, cependant, est que l'Oiseaux-Tonnerre vit au ciel, se nourrit uniquement de serpents et protège l'humanité contre son ennemi mortel, le Grand Serpent à Cornes qui habite dans les profondeurs de la terre³¹³.

Dans le sens que suggère ici Savard, l'aigle remplit la même fonction que l'Oiseau-Tonnerre en poésie. Mestokosho emploie fréquemment ces deux images conjointement dans sa poésie : « Deux plumes d'aigle du même peuple / L'Oiseau-Tonnerre qui les a laissé tomber / Volait dans un grand cercle doré / Je les ai trouvées sur le bord d'une rivière / En marchant pieds nus sur les rochers / L'air humide m'a tout simplement guidée / Jusqu'à la douceur d'une plume d'aigle...³¹⁴ ». La figure de l'Oiseau-Tonnerre, volant en cercle, peut être perçue comme une représentation de la vision circulaire du monde. De plus, les plumes de l'aigle apparaissent comme une image récurrente dans la poésie qui permet à l'innu de garder contact avec le maître du ciel. Il est possible de voir la même figure de l'aigle dans le poème qui suit, réalisé par une enfant de l'école de Mingan :

Quand l'aigle passe parmi nous
On dit que c'est l'esprit
Qui nous fait un signe d'amour

³¹¹ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra - Nipishapui nete mushuat*, op. cit., p. 32.

³¹² Rita Mestokosho et Jean Désy, *Uashtessiu — Lumière d'automne*, op. cit., p. 96.

³¹³ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, op. cit., p. 121-122.

³¹⁴ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, op. cit., p. 79.

D'amitié, de bonté et de courage
J'imagine que l'aigle est un tambour vraiment sacré
Quand il passe
Quand il fait des ronds
Quand il survole

Nos grands-mères
Nos grands-pères
Prirent l'aigle avec le tabac ou la sauge³¹⁵.

Ici encore, la figure de l'aigle illustre la vision circulaire en faisant *des ronds*, mais l'oiseau est aussi associé à la spiritualité et aux pratiques en étant comparé à « un tambour vraiment sacré ». Comme l'écrit Savard dans l'extrait cité plus haut, l'aigle est une figure protectrice de l'humanité. Cette comparaison de Mestokosho avec l'aigle le reflète bien : « comme l'aigle / qui survole son territoire / je vois loin très loin³¹⁶ ». L'aigle est représenté comme le seul à avoir une vue sur l'ensemble de *son territoire*, lui permettant de veiller sur le lieu et ses habitants. Pour résumer, les figures du caribou, de l'ours et de l'aigle représentent chacune à leur façon un lien au territoire. Que ce soit en lien avec les pratiques culturelles, les ancêtres ou la protection, toutes ces figures entretiennent un lien spirituel au territoire.

3.3.2 Les figures naturelles

Si l'on revient à l'écologie des sois proposée par Kohn, on constate que les éléments de la nature possèdent aussi une agentivité et peuvent aussi se regrouper pour former un « soi » :

De plus, [la notion d'être un « soi »] n'est pas réservée aux animaux qui ont un cerveau. Les plantes sont aussi des sois. Elle n'est pas non plus coextensive aux organismes physiquement délimités. Autrement dit, les sois peuvent être distribués dans plusieurs corps (un séminaire, une foule ou une colonie de fourmis peut agir comme un soi) et il peut y avoir plusieurs sois dans un seul corps³¹⁷.

En se basant sur cette idée, les figures naturelles — comme les figures animales — permettent certaines associations symboliques. C'est le cas des arbres étant donné leur proximité avec les humains, tel que proposé par l'anthropologue Daniel Clément dans son ouvrage d'ethnobotanique intitulé *La terre qui pousse* : « [L]es arbres (*mishtukuat*) forment le groupe ou l'ensemble de végétaux le plus important pour les Innus : ils sont le plus souvent comparés aux êtres vivants, ils sont à l'origine de l'idée de reproduction par les racines et ils sont les plus utilisés³¹⁸ ». En examinant la figure de l'arbre — ou de l'ensemble des arbres

³¹⁵ Emmy, *Mingan, mon village, Poèmes d'écoliers innus*, op. cit. [s.p.]

³¹⁶ Rita Mestokosho, *Atik' Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 109.

³¹⁷ Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain* [*How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*], op. cit., p. 112.

³¹⁸ Daniel Clément, *La terre qui pousse : L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2^e édition, 2015, p. 58.

comme un tout — dans la poésie de Mestokosho, on découvre qu'elle est considérée comme une entité vivante qui entretient une relation avec l'humain : « j'ai alors pensé à toi / arbre sacré aux racines profondes / je t'ai supplié d'épargner notre âme / la mienne arrosée par la pluie d'automne³¹⁹ ». L'arbre sacré est décrit comme solide avec ses *racines profondes*, mais aussi comme une entité dotée d'un certain pouvoir spirituel capable de protéger les âmes. Les racines évoquent symboliquement les origines et la tradition, c'est pourquoi cette figure est souvent perçue comme un être porteur d'histoire et dotée d'une grande sagesse, comme le montre ici Bacon : « Les arbres ont parlé avant les hommes³²⁰ ». Dans ce vers, les arbres illustrent la culture millénaire et leur parole permet d'en garder les traces au fil du temps. C'est également le cas lorsque Mestokosho écrit dans *Atik^u Utei — Le cœur du caribou* : « Voir l'ancien campement de mon père / le vieil arbre parle toujours / la langue de la mer / le vent n'a pas changé / seulement il a pris des couleurs / que je ne saisis pas³²¹ ». La figure de l'arbre offre ainsi une forme de résistance alors que, même au moment où l'énonciatrice perd ses repères sur le territoire (ne plus saisir les couleurs du vent), l'arbre est toujours là pour garder la langue et les histoires vivantes.

Une seconde figure naturelle, tout aussi importante dans la poésie innue, est celle de la rivière, présente dans ce passage : « l'Ouest est une poussière de nos vies / nous avons tous une rivière qui / nous appelle / oui je retournerai au Nord / pour mourir dans la rivière de la mémoire / rouge³²² ». La rivière incarne la relation inhérente entre la poétesse et le cours d'eau, ainsi que la mémoire qu'il contient. Contrairement aux arbres qui constituent un ensemble, les rivières ont chacune une identité propre, puisque chaque communauté innue développe une relation particulière au cours d'eau qu'elle emprunte pour traverser le territoire au fil des années. Jean-François Létourneau, dans son essai *Le territoire dans les veines*, affirme : « On l'a vu avec les textes de Rita Mestokosho, les cours d'eau représentent pour les Innus le chemin vers les terres ancestrales ; de tout temps, les familles ont remonté les grandes rivières pour gagner les territoires de chasse³²³ ». Bacon, dans sa poésie, emploie aussi la figure de la rivière comme le chemin qui relie les Innus au *Nutshimit* :

Shipu meshkanau
Route d'eau
Nos canots avancent
Ils te remontent vers *Nutshimit*
Ils te descendent vers la Mer
Nous t'obéissons
Quand tu deviens indomptable
À notre tour nous portons

³¹⁹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 151.

³²⁰ Joséphine Bacon, *Bâtons à message — Tshissinuatshitakana*, op. cit., p. 7.

³²¹ Rita Mestokosho, *Atik^u Utei — Le cœur du caribou*, op. cit., p. 49.

³²² *Ibid.*, p. 44-45.

³²³ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 148.

Nos canots sur nos têtes
Tu baptises nos Nations
Tu leur donnes ton nom
Être l'humain de ta veine
Nous amène aux lieux de notre histoire
Nous te confions nos perches

L'automne revient
Nous remontons le courant
c'est du passé
Dont nous rêvons³²⁴.

Avec ce poème, Bacon met en évidence l'importance cruciale du lien qui unit une communauté à la rivière sur laquelle elle navigue. Or, la rivière est également un être à part entière, capable de donner la vie et la mort lorsqu'elle devient *indomptable*. La figure de la rivière est porteuse de l'appartenance à un groupe, surtout en considérant que, selon l'anthropologue Sylvie Vincent, le nom d'une communauté est souvent emprunté au toponyme de la rivière sur laquelle elle circulait³²⁵. Ainsi, la figure de la rivière chez Mestokosho renforce le lien intrinsèque au territoire en y intégrant un élément important pour les pratiques traditionnelles. Bref, les figures naturelles participent à une écopoétique autochtone en présentant un lien au territoire qui traverse – par les racines ou les courants – les générations.

Dans ce chapitre, nous avons démontré comment les figures autres-qu'humaines sont des éléments poétiques profondément enracinés dans la spiritualité innue. Bien que les êtres vivants soient perçus comme un ensemble indissociable, chacun d'entre eux possède son identité propre et ses spécificités. Nous avons analysé quelques figures animales importantes – le caribou, l'ours, l'aigle – et naturelles – l'arbre, la rivière – afin d'en identifier les caractéristiques distinctes. Cela illustre bien comment la présence de l'autre-qu'humain dans la poésie de Mestokosho s'inscrit, comme le précise Létourneau, dans un mouvement de résistance :

La conscience que convoquent les textes de Rita Mestokosho — connaître son territoire, apprendre à l'écouter pour survivre — relève d'une nécessité ancienne qui plaçait la relation entre l'humain et la nature au centre de la vie quotidienne. De nos jours, écouter le territoire n'est pas seulement synonyme de bonnes chasses, de gibier abondant ; cette action participe plutôt d'une forme de survie culturelle. On ne parle plus ici de subsistance, mais de résistance³²⁶.

³²⁴ Joséphine Bacon, *Kau minuat — Une fois de plus*, *op. cit.*, p. 54.

³²⁵ Sylvie Vincent, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », *op. cit.*, p. 263.

³²⁶ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, *op. cit.*, p. 93.

Cette résistance associée aux figures autres-qu'humaines nous permet de conclure que ces dernières participent à la défense d'une relation intrinsèque à la Terre-mère. En résumé, c'est par la pluralité des voix que Mestokosho réussit à dépeindre un territoire complexe, riche et qui repose sur des relations qui le sont tout autant. Notre analyse démontre ainsi que la poésie de Mestokosho promeut une protection du territoire en tant que lieu spirituel et lieu vital pour la survie d'une culture partagée.

CONCLUSION

Ce mémoire avait pour objectif de démontrer la manière dont les représentations et figures du territoire dans la poésie de Rita Mestokosho contribuent à une dénonciation de la destruction de l'environnement, perçu dans la pensée innue comme indissociable d'un anéantissement culturel. Pour cela, nous avons déployé trois aspects, tous représentatifs du lien qui unit l'Innu au *Nitassinan*. D'abord, l'aspect décolonial, duquel nous avons conclu que les revendications de la poésie de Mestokosho visent le système colonial comme à l'origine de la détérioration du territoire. Ensuite, la figure de la Terre-mère, qui nous a permis d'observer le territoire dans l'œuvre de Mestokosho comme un être doté d'une agentivité et du droit à la vie. Puis, les figures autres-qu'humaines, qui déploient les voix multiples présentes dans la poésie et qui forment un écosystème circulaire. Ensemble, ces trois aspects – qui correspondent chacun à un chapitre de cette recherche – illustrent l'imaginaire du territoire dans l'œuvre poétique de Mestokosho, que nous avons proposé de nommer « territoire spirituel ». Il semble, en effet, que la spiritualité et les croyances à la base de la relation entre l'humain et le territoire dans le monde innu permettent de mieux saisir l'imaginaire au cœur de la poésie de Mestokosho. Celle-ci exprime cette idée en ce sens dans *Aimititau! Parlons-nous!* :

Je crois vraiment que les esprits sont là, et qu'il faut les nourrir par les danses, les rituels. Je suis née innue, mes grands-parents étaient de grands chasseurs de caribous ; ils jouaient du *teueikan* pour remercier *Papakassik*³²⁷ le Maître du caribou. C'est dans ma langue que je les honore, mais je dois m'approcher encore plus des rivières, des montagnes, des lacs, pour les honorer intimement. Parfois, je parle en silence avec eux, c'est quand je touche la terre avec mes pieds que je frôle leur esprit³²⁷.

Comprendre que tous les êtres sont reliés par une force plus grande que l'humain, que chacun des êtres a un rôle à jouer pour conserver l'écosystème et les pratiques du territoire : voilà ce qui nous permet de bien distinguer l'imaginaire qui émane de la poésie innue. Nous croyons aussi que, par la promotion d'une spiritualité incarnée dans l'environnement, Mestokosho adopte une démarche à la base de l'écopoétique autochtone, que ce mémoire tente de détailler. Par cela, nous affirmons le principe selon lequel une étude des littératures autochtones doit absolument incorporer une vision cosmocentrique du monde. Sioui Durand, dans *Le porteur des peines du monde*, exprime cette vision qui permet de bien saisir le sens et la profondeur de la littérature autochtone: « l'Autochtone, résidant millénaire de la forêt, attaché à la Terre-mère, pour qui l'humain n'est pas au centre du monde, mais partie du monde, tout comme l'épinette, la rivière, la lune ou le caribou³²⁸ ». En comprenant cette vision qui décentralise l'humain, il n'est plus possible de parler du territoire innu sans parler de la cosmologie. Une telle démarche demande une connaissance de base de la

³²⁷ Rita Mestokosho, dans Laure Morali, *Aimititau! Parlons-nous!*, op. cit., p. 56.

³²⁸ Yves Sioui Durand, *Le porteur des peines du monde*, op. cit., p. 125.

spiritualité innue et de ses origines, puisque sans celle-ci, il nous est impossible de faire un portrait réel des représentations territoriales. Jean-François Létourneau l'avait bien compris dans son essai : « Derrière le stéréotype de la relation entre l'Autochtone et la terre se dessine un rapport au monde complexe, dont la compréhension offre une prise de contact inspirante quant à façon d'habiter le pays, de vivre avec le “territoire coulé dans les veines”³²⁹ ». En ce sens, les trois aspects que nous avons proposés — la déconialité, les représentations maternelles et les figures animales et naturelles — représentent non seulement le territoire, mais un rapport spirituel à celui-ci.

Notre analyse se basait sur une vision circulaire du monde, vision qui est à la base des croyances innues. Une autre perception chez les Innus que nous pourrions d'explorer dans une recherche subséquente et complémentaire serait celle d'une verticalité, *axi muni*, perçue comme une colonne imaginaire du monde³³⁰. Cet axe vertical sépare le bienveillant du malveillant, comme le suggère Rémi Savard dans son essai *La forêt vive* :

De part et d'autre de la surface terrestre, ils distinguaient quatre niveaux. Les aigles chauves et autres oiseaux de proie régnaient sur le premier monde supérieur, les aigles dorés et les cygnes blancs sur le deuxième, les tonnerres sur le troisième, le soleil sur le quatrième et dernier. De l'autre côté, c'est-à-dire sous la terre, on trouvait d'abord les serpents cornus, maîtres du monde inférieur, puis dans l'ordre les grands cervidés, les panthères et les ours : maîtres du deuxième, troisième et quatrième monde respectivement³³¹.

Ainsi, les mondes supérieurs peuvent comprendre des êtres qui veillent sur les êtres de la surface de la Terre alors que les mondes inférieurs comprendraient plutôt des êtres malveillants pouvant nuire à l'humanité. En considérant cet aspect de la spiritualité, plusieurs figures dans la poésie de Mestokosho pourraient être analysées, par exemple comme celle du soleil, maître du dernier niveau et ancêtre des Innus. Deux figures mentionnées dans notre recherche auraient aussi une valeur sur l'axe vertical : d'abord l'aigle, maître du premier niveau, puis les arbres puisque d'après Savard : « [Les arbres] servaient donc de véritables rampes de lancement à partir desquelles les défunts s'engageaient sur la voie conduisant vers la lumière³³² ». L'arbre est une représentation du lien entre la surface de la Terre et les mondes supérieurs. La considération complémentaire de cet axe illustre à quel point la poésie innue renvoie à des dimensions complexes et riches : les analyses que nous avons proposées dans ce mémoire n'en dévoilent qu'une partie.

³²⁹ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, op. cit., p. 23.

³³⁰ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, op. cit., p. 148.

³³¹ *Ibid.*, p. 121.

³³² *Ibid.*, p. 66.

Dans le premier chapitre, en lien avec l'aspect décolonial, notre recherche nous a permis d'établir que la poésie de Mestokosho incarne une résistance au pouvoir colonial et à l'imaginaire dominant. C'est par cette résistance que la poétesse – et les autres poétesses mentionnées, telles que Joséphine Bacon – tente de conserver son lien au territoire. En fait, la poésie innue se réapproprie figurativement le territoire autant par les représentations frontalières, telles celles liées au nomadisme et à la langue, que par l'écriture poétique – notamment avec le rythme et l'usage des pronoms. Or, dans cette analyse on a pu constater que n'est pas seulement une forme de résistance, mais aussi une forme de résilience face à une situation encore réelle pour les Innus. Guay et Delisle, dans leur article intitulé « Le territoire, source de guérison », soutiennent que cette résilience des Innus permet « de maintenir un attachement profond au territoire et une certaine mobilité, malgré le processus de sédentarisation déjà très avancé³³³ ». Ainsi, ce chapitre a permis de mettre en lumière les dualités colonisateur/colonisé au cœur de la démarche poétique du territoire spirituel, puisque la tradition innue est marquée par un lourd passé – et présent – de dépossession du territoire.

Pour le deuxième chapitre, où il a été question de développer la figure de la Terre-mère, nous souhaitons approfondir l'aspect spirituel du lien au territoire. Pour ce faire, un parallèle a été créé entre la mère humaine et la mère territoire, toutes deux très présentes chez Mestokosho, tout comme chez Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon. Ce rapprochement révèle le territoire comme un être à part entière qui joue un rôle prépondérant dans la transmission et la protection de la culture. Ceci nous a amené à parler des figures poétiques spécifiquement en lien avec la Terre-mère, telle que celles de la grand-mère et de l'enfant, puis des procédés littéraires en lien avec la spiritualité, tels que la dimension onirique et l'imaginaire de réciprocité entre l'humain et le territoire. L'objectif de ce chapitre était de comprendre la valeur spirituelle du territoire et donc d'intégrer à notre recherche écopoétique une vision circulaire du monde qui se trouve au cœur de la démarche poétique de Mestokosho.

Dans le troisième et dernier chapitre, il était question de comprendre le rôle des figures autres-qu'humaines (autre que la Terre-mère, explorée au deuxième chapitre), qui participent également à la création du territoire spirituel par leurs paroles. Nous avons ainsi pu mettre en lumière comment ces figures sont autant des images poétiques appuyant le propos de la poétesse que des représentations de croyances bien ancrées dans la pensée innue. C'est par l'usage de plusieurs figures animales et naturelles, dont nous avons dépeint les particularités, que l'œuvre de Mestokosho promeut une protection du territoire et de la culture innue. En plus des figures étudiées dans ce chapitre, nous aurons aussi pu considérer celle de la mer, aussi présente chez Mestokosho. En effet, la relation entre certaines communautés innues et la mer est semblable à celle qu'elles entretiennent avec la forêt, comme le précisent Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque au

³³³ Christiane Guay et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison », *op. cit.*, p. 66.

sujet de la communauté innue d'Essipit : « À partir de son amour de la mer et de la forêt, [la communauté d'Essipit] a développé une sensibilité pour l'environnement; en renouant avec sa langue et ses traditions, elle a cultivé sa conscience patrimoniale. Et surtout, elle affirme sa solidarité³³⁴ ». Cela ouvre toutefois sur un autre écosystème avec ses propres êtres vivants et mythiques. Une chose est certaine : toutes les figures présentes dans la poésie de Mestokosho s'inscrivent dans une optique de partage et d'équilibre entre les êtres vivants.

En somme, ce mémoire a permis de proposer, dans une visée qui inclut des aspects au-delà des textes littéraires, ancrée dans le culturel et la tradition, une réflexion sur la vision innue de l'environnement. Nous croyons en effet que la poésie innue participe à une démarche plus grande de réappropriation du territoire, qui touche tout à la fois le politique, le spirituel, l'économique et le culturel, comme l'exprime le critique littéraire cherokee, Daniel Heath Justice : « les peuples autochtones ne doivent pas seulement militer sur les plans économique et politique pour de meilleures conditions de vie, mais également mobiliser un militantisme de l'imaginaire afin de se réaliser hors des mensonges et des stéréotypes coloniaux³³⁵ ». À la suite de ce travail de recherche et d'analyse littéraire, nous avons la certitude que la poésie innue et ses représentations participent à la résistance coloniale par la transformation de l'imaginaire dominant du territoire au Québec. C'est, pour nous, la pertinence de l'usage de l'écopoétique autochtone aujourd'hui : la prise de parole des poètes, tels que Mestokosho, et le travail des chercheurs sur la littérature, peuvent tous deux avoir un impact sur les perceptions territoriales et sur la protection des territoires qui ont d'abord été occupés par les Autochtones. La poésie aujourd'hui sert d'abord à la survie culturelle des peuples autochtones, comme le dit si bien Mestokosho dans *Lumière d'automne* : « Je crois bien / que le poème est la survie / de nos âmes nomades³³⁶ ». Mais les poèmes analysés dans cette recherche servent également à tous les habitants du territoire québécois par la remise en question de notre rapport à ce dernier. L'écriture poétique innue nous invite à une meilleure écoute, à une relation plus intime et à une meilleure connaissance de la Terre-mère. Nous espérons donc, par cette recherche, avoir participé à la mise en valeur du message de Mestokosho, celui de respecter le territoire et les peuples qui le connaissent depuis des millénaires.

³³⁴ Serge Bouchard et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, op. cit., p. 256.

³³⁵ Daniel Heath Justice, « Seeing (and Reading) Red: Indian Outlaws in the Ivory Tower », dans D.A. Mihesuah et A.C. Wilson (dir.), *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 109. [Traduction de Nicolas Beauclair].

³³⁶ Rita Mestokosho et Jean Désy, *Uashtessiu - Lumière d'automne*, op. cit., p. 22.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus étudié

Mestokosho, Rita, *Eshi uapataman Nukum – Comment je perçois la vie, grand-mère*, Mashteuiatsh, Piekuakami, 1995, [s. p.]

———, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Bruno Doucey, 2014, 107 p.

———, *Atiku Utei – Le cœur du caribou*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2022, 168 p.

Corpus secondaire

Bacon, Joséphine, *Bâtons à message – Tshissinuatshtakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, 141 p.

———, *Un thé dans la toundra – Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 93 p.

———, *Kau minuat – Une fois de plus*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2023, 129 p.

Écoliers innus, *Mingan, mon village, Poèmes d'écoliers innus*, Montréal, La bagnole, 2012, [s. p.]

Gill, Marie-Andrée, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La peuplade, 2019, 104 p.

Kanapé Fontaine, Natasha, *Manifeste assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, 87 p.

Mestokosho, Rita et Jean Désy, *Uashtessiu – Lumière d'automne*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, 111 p.

Morali, Laure, *Aimititau! Parlons-nous!*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008, 324 p.

Nolin, Manon, *Ma peau aime le Nord*, Wendake, Hannenorak, 2016, 60 p.

Au sujet de Rita Mestokosho

Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Dans la forêt des paradoxes », Conférence Nobel, 2008, en ligne, <<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2008/clezio/25795-jean-marie-gustave-le-clezio-conference-nobel/>>, consulté le 11 mai 2024.

Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Quel avenir pour la Romaine », *Le Monde*, 1^{er} juillet 2009, en ligne <https://www.lemonde.fr/idees/article/2009/07/01/quel-avenir-pour-la-romaine-par-jean-marie-g-le-clezio_1213943_3232.html>, consulté le 5 avril 2025.

Kwahiatonhk, *Rita Mestokosho*, en ligne <<https://kwahiatonhk.com/auteurs/rita-mestokosho/#1533653947330-40cf7e79-92e3>>, consulté le 19 avril 2025.

- Lagacé, Patrick, « La poétesse, la rivière et les saumons », La presse, 2009, en ligne <https://www.lapresse.ca/debats/chroniques/patrick-lagace/200908/10/01-891418-la-poetesse-la-riviere-et-les-saumons.php>, consulté le 26 septembre 2025.
- Miron, Isabelle, « L'image de l'Innu dans *Eshi uapataman Nukum* de Rita Mestokosho », dans *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, p. 121-126.
- Nyafouna, Sébastien Aimé, « La poésie de Rita Mestokosho : entre passé et présent. Dynamique d'une quête existentielle », *Mouvances francophones*, vol. 6, n° 2, 2021, [s.p.].
- Premat, Christophe, « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho », *Nouvelles études francophones*, vol. 33, n° 2, 2018, p. 91-107.
- Thérien, Azalée « La forêt comme identité à protéger dans *Née de la Pluie et de la Terre* de Rita Mestokosho et *Mes forêts* d'Hélène Dorion », *Cahier ReMix*, « La forêt vibrante sous les mots », n° 23, 2024, en ligne, <<https://oic.uqam.ca/publications/article/la-foret-comme-identite-a-protoger-dans-nee-de-la-pluie-et-de-la-terre-de-rita-mestokosho-et-mes-forets-dhelene-dorion>>, consulté le 6 mars 2025.

Théorie sur les littératures autochtones

- Adamson, Joni et Salma Monani, *Ecocriticism and Indigenous Studies: Conversations from Earth to Cosmos*, Londres, Routledge, 2017, 252 p.
- Beauclair, Nicolas, « Épistémologies autochtones et décolonialité. Réflexions autour de la philosophie interculturelle latino-américaine », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 2-3, 2015, p. 67-76.
- , « Hétérogénéité et pensée frontalière dans la littérature amérindienne. Expression de la décolonialité », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, n° 2-3, 2016, p. 35-44.
- , « Littérature amérindienne, éthique et politique : La poétique décoloniale de Joséphine Bacon », *Études en littérature canadienne*, vol. 43, n° 1, 2018, p. 128-145.
- Blais, Marie-Ève et Marie Parent, « La Librairie Hannenorak : paroles des Premiers Peuples », *Liberté*, n° 321, 2018, p. 51-53.
- Chartier, Daniel, « Présentation de l'œuvre. *Sila, Sedna, Nuna*. Perspectives écologiques groenlandaises à partir de concepts traditionnels inuits », dans Lana Hansen, *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, traduction Inès Jorgensen, Québec, Presses de l'Université du Québec, Imaginaire Nord, coll. « Jardin de givre », 2020, p. 65-87.
- Couture-Grondin, Élise, « Analyse antiraciste du rapport au territoire, à l'autre et à l'écriture dans *Aimititau ! Parlons-nous !* », *Voix plurielles*, vol. 13, n° 2, 2016, p. 127-149.
- Henzi, Sarah « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice, *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2014 p. 655–672.

- Lacombe, Michèle « “Pimuteuat/Ils marchent/They Walk”: A Few Observations on Indigenous Poetry and Poetics in French », dans *Indigenous Poetics in Canada*, Neal McLeod (dir.), Waterloo, Wilfred Laurier UP, 2014, pp. 159-182.
- Létourneau, Jean-François, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2017, 199 p.
- Mistreau, Diana et Marina Ortrud M. Hertrampf (éd.), *Littérature et Nations autochtones au Canada francophone*, Berlin, De Gruyter, 2025. 188 p.
- Olivieri-Godet, Rita, « “Composer avec le territoire : relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les littératures brésilienne et québécoise », dans *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 2018, p. 193-221.
- Papillon, Joëlle, « Repenser les rapports entre humains et nature: visions écopolitiques dans la littérature autochtone contemporaine », *Québec Studies*, vol. 63, 2017, p. 57-76.
- Saïd, Edward W., *Culture et impérialisme [Culture and Imperialism]*, trad. Paul Chemla, Paris, Fayard, coll. « Le Monde diplomatique », 2000 [1993], 555 p.
- St-Amand, Isabelle, Marie-Hélène Jeannotte et Jonathan Lamy, *Nous sommes des histoires : réflexions sur les littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2018, 280 p.
- St-Gelais, Myriam, *Une histoire de la littérature innue*, Montréal, Imaginaire | Nord et Uashat, Institut Tshakapesh, 2022, 180 p.
- Wightman, Megan, « De la poétique à la politique autochtone : Agentivité des personnes humaines et autres-qu’humaines et performativité dans *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana* de Joséphine Bacon et *Bleuets et abricots* de Natasha Kanapé Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 16, n° 1, 2019, p. 2-16.

Savoirs autochtones

- Banerjee, Subhankar (Éd.), *Arctic Voices: Resistance at the Tipping Point*, New York, Seven Stories Press, 2013, 576 p.
- Béchar, Deni Ellis et Natasha Kanapé Fontaine, *Kuei, je te salue: conversation sur le racisme*, Montréal, Éditions Écosociété, 2020, 203 p.
- E. Sioui, Georges, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d’une morale sociale*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 1989, 157 p.
- Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones contemporaines (GRIAAC), Reconnaissance territoriale, en ligne <<https://griaac.uqam.ca/reconnaissance-territoriale/>>, consulté le 19 avril 2025.
- Justice, Daniel Heath, « Seeing (and reading) red: Indian outlaws in the ivory tower », dans D.A. Mihesuah et A.C. Wilson (dir.), *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004, p. 100-123.

- Emma LaRocque, *When the Other is Me : Native Resistance Discourse (1850-1990)*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, 232 p.
- Manuel, Arthur et Grand Chef Ronald M. Derrickson, *Décoloniser le Canada [Unsettling Canada]*, trad. Geneviève Boulanger, Montréal, Écosociété, 2018 [2015], 352 p.
- Patsauq, Markoosie, *Chasseur au harpon [Uumajursiutik unaatuinnamut]*, trad. Valerie Henitiuk et Marc-Antoine Mahieu, Montréal, Boréal, 2021 [1969], 128 p.
- Sioui Durand, Yves, *Le porteur des peines du monde*, Montréal, Leméac, coll. « Théâtre », 1992, 61 p.
- Watt Cloutier, Sheila, *Le droit au froid [The Right to Be Cold]*, trad. Gérard Baril, Montréal, Écosociété, 2019 [2015], 356 p.
- Watts, Vanessa, « Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First Woman and Sky Woman go on a European world tour!) », *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 2, n° 1, 2013, p. 20-34.

Anthropologie autochtone et science de l'environnement

- Bouchard, Serge et Marie-Christine Lévesque, *Le peuple rieur. Hommage à mes amis innus*, Montréal, Lux éditeur, 2017, 316 p.
- Clément, Daniel, *La terre qui pousse: L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2^e édition, 2015, 266 p.
- Cyr, Danielle, Lynn Drapeau, *Dictionnaire montagnais-français*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1991, 930 p.
- Drapeau, Lynn, *Grammaire de la langue innue*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, 602 p.
- Escobar, Arturo, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident [Sentipensar con la tierra : Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia]*, trad. Roberto Andrade Pérez et al., Paris, Seuil, 2018 [2014], 227 p.
- 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.
- Guay, Christiane et Catherine Delisle L'Heureux, « Le territoire, source de guérison: Récits d'expérience des Innus d'Uashat mak Mani-utenam », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 49, n° 1, 2019, p. 63-71.
- Ingold, Tim, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », dans Roy Ellen et Fukui Katsuyoshi (dir.), *Redefining Nature Ecology, Culture and Domestication*, 1^{ère} éd., Londres, Routledge, 1996, p. 117-155.
- Kohn, Eduardo, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain [How Forests Think. Toward an Anthropology Beyond the Human]*, trad. Grégory Delaplace, Bruxelles, Zones sensibles, 2017 [2013], 336 p.

- Lacasse, Jean-Paul, *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Québec, Septentrion, coll. « Collection Territoires », 2004, 274 p.
- Martin, Thibault et Amélie Girard, « Le territoire, “matrice” de culture: Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, décembre 2010, p. 61-70.
- Morali, Laure, « Rejoindre son territoire de chasse », *Littoral*, n° 6, 2011, p. 104-105.
- Morizot, Baptiste, *Manière d'être vivant*, Paris, Actes Sud, coll. « Mondes sauvages », 2021, 176 p.
- Roy, Jean-Olivier, « Identité et territoire chez les Innus du Québec: Regard sur des entretiens (2013-2014) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, n° 2-3, 2015, p. 47-55.
- Savard, Rémi, *Destins d'Amérique : les autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone, 1979, 192 p.
- , *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, 222 p.
- Serres, Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1999, 194 p.
- Vaillancourt, Marie-Ève, « Géographies nord-côtières. Comment restaurer la valeur des pas », *Littoral*, n°11, 2016, p. 2-6.
- Vincent, Sylvie, « Se dire Innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? », dans Natacha Gagné (dir.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 261-273.
- Walsh, Catherine, « La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador : Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento », dans Catherine Walsh Freya schiwy et Santiago Castro (dir.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, Quito, Universidad Andina simón Bolívar, 2002, p. 175-213.
- Wilson, Kathi, « Ecofeminism and First Nations Peoples in Canada: Linking Culture, Gender and Nature », *Gender, place & culture*, vol. 12, n° 3, 2005, p. 333-355.

Poétique et approche écopoétique

- Blanc, Nathalie, Clara Breteau et Bertrand Guest, « Pas de côté dans l'écocritique francophone », *L'Esprit créateur*, vol. 57, n° 1, 2017, p. 123-138.
- Boizette, Pierre et al., « Écopoétiques décoloniales », *Littérature*, n° 201, 2021, p. 66-81.
- Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1995, 586 p.
- Collot, Michel, « Écocritique vs écopoétique? », *Acta fabula*, vol. 24, n° 6, Juin 2023, en ligne <<http://www.fabula.org/acta/document16626.php>>, consulté le 14 mai 2026.

Cohen, Jean, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, 1966, 231 p.

Cycle de conférence « Lectures éco-poétiques des littératures autochtones du Québec », Centre de recherche interuniversitaire sur la littérature et la culture au Québec (CRILCQ), 9 au 11 juin 2025, en ligne <<https://crilcq.org/actualites/cycle-de-conferences-lectures-ecopoetiques-des-litteratures-autochtones-du-quebec/>>, consulté le 9 juin 2025.

David, Sylvain et Mirella Vadean, *La pensée écologique et l'espace littéraire*, Montréal, Université du Québec à Montréal, coll. « Figura », 2014, 176 p.

Deschamps, Camille, « Pierre Schoentjes, Ce qui a lieu. Essai d'éco-poétique, Marseille, Wildproject, coll. "Tête nue", 2015 », *Essais*, vol. 13, 2018, p.155-159.

Gervais, Bertrand et Audrey Lemieux, *Perspectives croisées sur la figure. À la rencontre du lisible et du visible*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », 2012, 303 p.

Huggan, Graham et Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Londres, Routledge, 2010, 250 p.

Maran, Timo, *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*, 1^{re} éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 70 p.

Minguet, Philippe et al., *Rhétorique de la poésie: lecture linéaire, lecture tabulaire*, Bruxelles, Éditions Complexe, coll. « Creusets », 1977, 299 p.

Rueckert, William « Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism », *Iowa Review*, vol. 9, n° 1, 1978, p.71-86.

Schoentjes, Pierre, *Ce qui a lieu. Essai d'éco-poétique*, Marseille, Wildproject, coll. « Tête nue », 2015, 295 p.

Terrafe, Hamza, « Pour de nouvelles perspectives d'étudier la littérature de portée écologique : l'écocritique, l'éco-poétique et la géo-poétique », *Ziglobitha, Revue des arts, linguistique, littérature & civilisations*, vol. 10, n° 3, 2024, p. 277-286.

Vignola, Gabriel, « Écocritique, écosémiotique et représentation du monde en littérature », *Cygne noir*, n° 5, 2017, p. 11-36.