

**Malou Brouwer**

LE CORPS COMME ZONE DE CONTACT :

l'érotique et la souveraineté dans l'œuvre de Natasha Kanapé Fontaine<sup>1</sup>

---

RELIEF 11 (2), 2017 – ISSN: 1873-5045. P. 84-102

<http://www.revue-relief.org>

DOI: <http://doi.org/10.18352/relief.974>

Uopen Journals

The author keeps the copyright of this article

This article is published under a CC-by license

---

Cet article vise à étudier de quelle manière le corps autochtone féminin contribue à la réimagination de la souveraineté. Dans le cadre du féminisme autochtone, nous analysons le corps comme une zone de contact dans l'œuvre poétique de Natasha Kanapé Fontaine. Il s'agit d'identifier trois stratégies du corps – la dénonciation de la violence sexuelle et le contournement de l'Histoire officielle, l'affirmation de l'identité autochtone et la création de nouvelles relations – afin de souligner le rôle négociateur du corps dans la contestation d'une certaine pensée dominante au Canada.

« Je suis parce que je suis. Je dis je. Je sais donner la vie. Je suis féconde. Le poème entre en moi comme un amant. L'univers entre en mon corps afin de continuer le mouvement du cycle vital » (2016, 7). À travers ces mots, Natasha Kanapé Fontaine, écrivaine, artiste et militante innue originaire de Pessamit, souligne l'importance du corps autochtone féminin dans sa pratique poétique. Le corps féminin sait donner la vie autant à une nouvelle génération d'Autochtones qu'aux mots poétiques.<sup>2</sup> Ainsi, Fontaine démontre que le corps connaît un rôle négociateur. Ce rôle permet de contester la pensée dominante de la société canadienne dans laquelle la place des Autochtones est limitée – surtout en contexte québécois. C'est à travers le corps que les Autochtones – notamment les femmes – défient les rationalités et les systèmes cognitifs contemporains qui gardent en place l'idéologie et la pensée politiques dominantes depuis la colonisation du Canada au XVI<sup>e</sup> siècle.

Le rôle négociateur du corps autochtone féminin dans l'œuvre de Fontaine joue un rôle essentiel dans cet objectif car il permet de réimaginer la souveraineté, autant individuelle que nationale. La souveraineté individuelle est le fait d'être responsable de son corps, tandis que la souveraineté nationale

est l'autodétermination quant à l'emploi et l'organisation des territoires, la préservation et la reviviscence de(s) langue(s) et la continuation des cérémonies et du gouvernement afin d'assurer qu'une nation puisse fonctionner de manière autonome.<sup>3</sup> Nous comprenons la souveraineté comme le droit de pouvoir et de contrôle dans toutes ces composantes.

Andrea Smith et Renya Ramirez, parmi d'autres, proposent d'analyser l'oppression des femmes autochtones à travers une approche intersectionnelle qui lie, de manière non hiérarchique, les catégories de race, de nation tribale et de genre. Ramirez soutient justement que

trop souvent il y a la supposition dans les communautés autochtones que nous, en tant que femmes autochtones, devrions défendre un nationalisme tribal qui ne tient pas compte du sexisme comme faisant partie de notre survie en tant que femmes ni de notre libération de la colonisation. (22, nous traduisons)

Par ailleurs, elle propose de développer un féminisme autochtone basé sur l'idée selon laquelle les luttes pour la souveraineté tribale n'excluent pas les droits et soucis de genre que rencontrent les femmes autochtones. Dans ce qui suit, nous analyserons la poésie de Fontaine à partir de ce cadre féministe autochtone pour démontrer qu'à travers les représentations du corps, cette poésie dénonce la violence sexuelle coloniale et négocie la notion de souveraineté.

En effet, dans la poésie de Fontaine transparaît l'idée que la souveraineté est réappropriée à travers le corps et l'érotisme tels qu'ils apparaissent dans son œuvre. Dans le cadre de cet article, nous retenons une définition plutôt générique de l'érotisme, le « caractère de ce qui a l'amour physique pour thème » (Petit Robert), qui invite à considérer que la matérialisation de l'amour ne se limite pas aux rapports sexuels – l'exemple le plus évident de cette matérialisation – mais que l'érotisme peut aussi prendre d'autres formes. À cet égard, toute la symbolique du lien érotique entre le corps et la terre est essentielle dans les ouvrages de Fontaine, comme nous allons le démontrer.

Nous nous proposons d'étudier les rôles du corps autochtone féminin dans l'œuvre de Natasha Kanapé Fontaine à travers ses recueils de poésie *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures* (2012), *Manifeste Assi* (2014) et *Bleuets et abricots* (2016). Avant de passer à l'analyse de la poésie, nous considérerons la notion de la zone de contact (Pratt) dans le cadre plus large du féminisme autochtone. Ensuite, nous analyserons trois stratégies du corps dans l'œuvre de Fontaine qui contribuent à la réimagination de la souveraineté et à la contestation d'une certaine pensée dominante canadienne. D'abord, il s'agira d'étudier la dénonciation de la violence sexuelle coloniale et le

contournement de l'Histoire officielle. Ensuite, nous examinerons l'affirmation d'identité individuelle et collective. Dans un dernier temps, nous analyserons la création de nouvelles relations.

### **Féminisme autochtone et la zone de contact**

Dans *Making Space for Indigenous Feminism*, Joyce Green explique que le féminisme autochtone réunit deux critiques, le féminisme et l'anticolonialisme, afin de montrer de quelle manière les peuples autochtones, et plus spécifiquement les femmes autochtones, sont affectés par le colonialisme et par le patriarcat (23). Dès lors, le féminisme autochtone relie l'oppression sexuelle et ethnique. De cette manière, il ne critique pas seulement l'oppression coloniale mais identifie également l'oppression des femmes par les hommes autochtones et les gouvernements tribaux.

Les féministes autochtones sont souvent critiquées, puisque les soucis de genre sont considérés par certains comme une distraction des soucis ethniques. De plus, l'analyse féministe est considérée par certains comme divisive, culturellement inappropriée ou même colonialiste. Green et Ramirez, parmi d'autres, identifient une troisième raison qui explique ces positions hostiles envers le féminisme autochtone : il serait impossible d'être à la fois Autochtone et féministe, car le féminisme serait une construction occidentale : « en effet, certaines femmes sont critiquées comme étant des instruments de l'idéologie coloniale ou comme des traîtresses de leurs communautés. Tout ceci étouffe la critique – et également le débat politique » (Green, 25). Comme les féministes autochtones sont souvent le sujet de critique et même de menaces sociales et politiques, le champ du féminisme autochtone ne se développe que lentement.

Le corps (féminin) occupe une place essentielle dans le féminisme autochtone. Andrea Smith (2015), en identifiant la violence sexuelle coloniale contre les femmes autochtones comme un instrument de génocide, démontre que la souveraineté physique est une partie intégrante des assertions de souveraineté nationale. Elle explique que, tant que les victimes dont le pays est contesté, c'est-à-dire les Autochtones, sont privées de tout pouvoir, tant qu'elles continuent d'être assujetties à la violence sexuelle et physique, la lutte pour les territoires reste immatérielle. De plus, à travers des entreprises coloniales comme l'exploitation des ressources, l'industrie illégale et les tests nucléaires dans les terres des Premières Nations, les corps des femmes autochtones sont de nouveau violés. Smith soutient donc que la libération du corps féminin autochtone est une condition pour la souveraineté tribale et pour la décolo-

nisation. En d'autres mots, c'est au niveau du corps que le pouvoir est négocié et que se crée la souveraineté.

À cet égard, il est intéressant d'analyser le corps comme zone de contact, surtout quand le corps autochtone féminin existe lui-même dans une zone de contact. Introduit par Mary Louise Pratt, la notion de la zone de contact désigne un « espace social où les cultures se rencontrent, se heurtent et luttent, souvent dans des contextes de relations de pouvoir très asymétriques, comme le colonialisme, l'esclavage, ou encore leurs répercussions tant qu'ils sont vécus aujourd'hui dans beaucoup des coins du monde » (34, nous traduisons). La zone de contact est un site d'investigation critique où le pouvoir est négocié à travers des rencontres culturelles et linguistiques. Dans *Bleuets et abricots*, son ouvrage le plus récent, Fontaine lie le sort des Premières Nations du Canada au destin des Haïtiens. Par exemple, elle mélange le paysage canadien au paysage haïtien, elle inclut des vers en langue innue et en créole d'Haïti et elle rapproche les bleuets et les abricots. Si, en rapprochant les Haïtiens et les Autochtones, Fontaine crée une telle rencontre culturelle et linguistique propre à la zone de contact dans le but de transcender un dualisme prévisible (nous y reviendrons), le choix pour l'étude de la zone de contact se justifie certainement. De plus, cette relation de solidarité invite à étudier le corps comme zone de contact dans d'autres contextes que celui des Premières Nations du Canada : que ce soit chez d'autres peuples autochtones aux Amériques et en Océanie ou chez d'autres minorités dans des contextes de relations de pouvoir asymétriques, la souveraineté physique serait partie intégrante des assertions de souveraineté nationale.

Comme le Canada est un pays marqué par le colonialisme depuis le XVI<sup>e</sup> siècle et dont les conséquences sont encore vécues par les Premières Nations de nos jours, Pickles et Rutherford (2005) le considèrent comme une zone de contact : les corps autochtones y sont déplacés dans les marges, tandis que les corps blancs (francophones et anglophones dans ce cas-ci) sont privilégiés au centre. Tandis que les chercheurs soulignent le plus souvent le caractère national de la zone de contact, l'aspect corporel a également été sujet d'analyse. Lucious (2005) affirme que la zone de contact ne se situe pas seulement entre des corps collectifs – nations ou autres groupes sociaux –, mais également au sein des corps individuels. En traitant des témoignages des Afro-américains vietnamiens, il démontre que le corps asiatique devient une zone de contact lorsqu'il apparaît sous le regard orientaliste américain et il affirme que la première zone de contact se situe dans le corps même : la discrimination est gravée littéralement dans la chair de ces témoins.

Il nous semble que cet aspect corporel de la zone de contact est particulièrement approprié pour comprendre les stratégies du corps dans l'œuvre de Fontaine, surtout puisque, selon Pickles et Rutherford, les corps féminins autochtones étaient des zones de contact importantes dans le passé colonial canadien.<sup>4</sup> L'indigénéité était à la fois construite discursivement et située politiquement dans la matérialité des vies des femmes autochtones. Les corps autochtones étaient lavés, vêtus et traités dans un effort de produire un changement et une conformité à la culture dominante des colonisateurs. De plus, les vêtements et le comportement servaient comme marqueurs de civilisation et de conversion au christianisme. Comme cette culture dominante était autant coloniale que patriarcale, les femmes autochtones étaient en quelque sorte doublement colonisées, autant au niveau de l'ethnie que du genre, comme le soulignent Ramirez et Green. En même temps, Pickles et Rutherford ajoutent que les femmes autochtones négociaient leur identité justement à travers leurs vêtements et leur comportement, ce qui contribuait à la reconfiguration des relations entre Autochtones et non-Autochtones dans la zone de contact canadienne. Dans cette zone de contact spatiale qu'est le Canada, le corps autochtone féminin même constituait et constitue toujours une zone de contact physique qui permet justement d'identifier et de contester cette double colonisation.

Il n'est donc pas étrange que, dans l'œuvre de Fontaine, le corps autochtone féminin se manifeste en tant que zone de contact. L'analyse des représentations du corps nous permettra d'illustrer cet aspect corporel de la zone de contact et, par ailleurs, de montrer que le corps permet de réimaginer la souveraineté. Dans la suite, nous analyserons quelques stratégies qui peuvent être considérées comme des stratégies du corps dans ce projet de réimagination de la souveraineté. Sans pour autant les identifier comme des stratégies, Isabelle St. Amand traite la dénonciation de la violence sexuelle et la déconstruction des stéréotypes comme des possibilités de la littérature autochtone. Green et Ramirez, quant à elles, parlent de la création des relations et de l'affirmation de soi en tant que femme autochtone dans les objectifs féministes autochtones. Il nous semble approprié de considérer la dénonciation, le contournement, l'affirmation et la création comme stratégies du corps dans la réimagination de la souveraineté.

### **Dénoncer la violence sexuelle et contourner l'Histoire officielle**

Une première stratégie que nous pouvons identifier dans la poésie de Fontaine est celle de la dénonciation et du contournement. Fontaine révoque la violence sexuelle par les missionnaires : « le prêtre a caché sa main droite / sous ma jupe blanche / première communion » (2012, 12). Si le premier vers évoque

encore l'image innocente d'une personne qui cache sa main derrière son dos avec une surprise, l'enjambement renforce l'image du viol. L'innocence de la fille, évoquée par l'adjectif 'blanche' symbolisant sa virginité, disparaît à travers le viol par le prêtre. À cause de l'absence de verbe, le vers « première communion » est présenté comme un constat. Pourtant, plus que d'être un 'simple' constat et un indice de l'âge jeune de la fille, ce vers comporte toute une connotation : à travers un ton raide et ironique, Fontaine pose la première communion autant comme consécration à l'eucharistie que comme introduction au péché et à la réalité autochtone dès le plus jeune âge. La première communion, cet acte de viol, devient le passage à l'âge adulte et l'initiation à la société contemporaine. Comme le viol est littéralement inscrit dans son corps à travers la perte de sa virginité, le corps de la fille constitue une zone de contact.

Cette idée de l'inscription de la discrimination dans le corps est encore plus claire dans *Bleuets et abricots* quand elle écrit : « je me souviens/ la tourbe mains moites/ soumises au désespoir/ au désir [...] / tu te dis sauvage/ tu t'insinues en ma chair dedans » (15). Ce passage souligne l'inscription du viol dans le corps par le champ lexical de l'entrée (« insinuer », « en », « dedans »). L'acte de viol dans cette citation constitue une prise de pouvoir sur le corps autochtone féminin. Pourtant, il semble que ce pouvoir est négocié dans la zone de contact qu'est le corps. Les mains moites introduisent l'acte d'insinuation. Comme l'identité de la personne qui a les mains moites n'est pas tout à fait claire, deux interprétations possibles s'imposent. D'un côté, il se peut que Fontaine renvoie en même temps aux mains humides du violeur à cause des fluides corporels et à cause de l'interdit, qu'aux mains moites de peur de la victime. Dans ce cas-là, les mains du violeur sont soumises au désir, tandis que celles de la victime sont soumises au désespoir. De l'autre côté, il est possible qu'il s'agisse uniquement des mains de la femme. Dans ce cas-ci, les mains sont moites à cause de la peur du viol et parce qu'elle se souvient (souligné par « je me souviens ») du plaisir sexuel féminin que l'intimité peut engendrer si elle n'est pas un viol. À travers ce souvenir du plaisir sexuel, le pouvoir de la souveraineté physique et individuelle est souligné, car cette souveraineté permet justement de mettre en question la prise de pouvoir sur le corps violé. Il nous semble que les deux interprétations se justifient ; dans les deux cas, les mains moites figurent comme une zone de contact entre le désespoir et le désir, entre le violeur et la violée.

De plus, cette ambiguïté de l'interprétation des mains moites et l'évocation de la mémoire du personnage (« je me souviens ») soulignent que l'expérience individuelle peut prendre une valeur générale. Le vers « je me

souviens » peut être vu comme un code historique implicite qui renvoie directement à l'Histoire officielle et, avant tout, à un passé vécu. Ce passé vécu connaît deux côtés comme l'illustre la double interprétation des mains moites évoquant en même temps l'expérience du violeur et celle de la femme autochtone. Ces deux expériences et la mémoire de celles-ci ne sont pas incommensurables mais se négocient dans cette rencontre même. La double interprétation que suscite le poème témoigne justement de cette coexistence de différents souvenirs d'un même événement. Les souvenirs et les mémoires se rencontrent dans la zone de contact physique.

Il nous semble que la zone de contact physique rencontre la zone de contact nationale dans ce même passage. Remarquons, à cet égard, que les mains de la victime sont humides car elles sont plaquées sur la tourbe ; les zones de contact se touchent donc même littéralement. De cette manière, le corps s'inscrit dans la terre (en laissant une empreinte des mains dans la tourbe), dans le sol canadien, qui apparaît ainsi également comme une zone de contact. Ceci suggère que ces différentes zones de contact ne s'excluent pas l'une et l'autre : les expériences et les mémoires de cet acte de viol se rencontrent et se heurtent dans la zone de contact spatiale – comme nous pouvons désigner le sens de Pratt – aussi bien que dans la zone de contact physique. La zone de contact physique existe par rapport à la zone de contact spatiale.

La nature commune du viol se révèle encore plus clairement dans le poème suivant :

Ici

Je me souviens  
mémoire trainée dans le sable  
hanche brisée par les rocs  
ongles cassés  
marteler le sol  
essuyer les larmes de ma mère  
les hurlements de ma sœur  
sous les griffes de l'orage  
[...]

Je me souviens  
corps brisé sous les urines  
hanche-rivage  
qui dort  
entre chiens et loups

Je me souviens  
nausées

foetus avortés  
bébés morts nés  
enfants orphelins  
que l'on enterrât  
par la Constitution  
saules pleureurs  
sans voix. (2016, 62-63)

À travers la « mémoire trainée dans le sable » Fontaine lie les douleurs des différentes générations en « essuy[ant] les larmes de [l]a mère » et « les hurlements de [l]a sœur ». Les noms communs au pluriel dans l'énumération des « foetus avortés / bébés morts nés / enfants orphelins » soulignent encore la nature collective de l'expérience du personnage et des femmes autochtones.

Il est d'autant plus significatif que cette histoire de violence collective s'inscrit dans deux zones de contact différentes, autant dans celle de la terre que celle du corps. Le champ lexical de la mutilation (« hanche brisée », « ongles cassés », « marteler le sol » et « corps brisé ») témoigne justement du passé violent que plusieurs générations de femmes autochtones ont subi et de l'inscription de la discrimination dans le corps aussi bien que dans la terre. La dénonciation de la violence sexuelle se fait alors à travers ces deux zones de contact différentes. De nouveau, les deux zones de contact sont liées, comme le souligne le mot composé « hanche-rivage ».

De la même manière, dans *Manifeste Assi*, Fontaine lie la dénonciation vigoureuse des pipelines à celle des viols des femmes par le biais de connotations sexuelles et sexistes : « ils construisent partout des pipelines ils oublient / on s'appellera "bois de pétrole" / "vagin de javel" "tu veux mon / pipeline dans ta bouche ?" diraient les autres » (82). Le viol de la nature et le viol des femmes autochtones y sont rapprochés et tous les deux dénoncés. La stratégie de la dénonciation se révèle donc au niveau des deux zones de contact – celle du corps et celle de la terre. Loin d'être en opposition, la dénonciation des pipelines et celle de la violence sexuelle contre les femmes autochtones vont main dans la main dans les luttes pour la souveraineté.

Pour revenir sur le poème « Ici / je me souviens », Fontaine l'inscrit dans l'espace spécifique du Québec en le commençant par l'adverbe « ici », à travers la répétition de « je me souviens », la devise du Québec qui apparaît tout au long du poème – et du recueil – ainsi qu'à travers l'évocation de la Constitution. À travers la référence à la Constitution et la répétition de la devise du Québec, elle indique la situation particulière dans cette région. Le Québec a refusé de consentir à l'adoption de la loi constitutionnelle de 1982, qui est la dernière modification de la constitution canadienne. Ainsi, elle renvoie au statut des Premières Nations au Québec qui diffère de celui des Autochtones

dans l'espace anglophone du Canada à cause de la double colonisation qui caractérise l'histoire du Québec. Simon Harel souligne justement que les Premières Nations se trouvent « entre l'enclume et le marteau, car le Québec francophone, même s'il fut victime, est aussi le dominant par rapport aux Autochtones » (20-21). Fontaine souligne justement cette domination du Québec en suggérant que la Constitution a, même si elle n'est pas officiellement reconnue, un grand impact sur les communautés autochtones, car c'est la Constitution qui enterre les « fœtus avortés / bébés mort nés / enfants orphelins ».

Tandis qu'on voit reflété l'empêchement de reproduction et l'extermination des Autochtones dans « fœtus avortés / bébés morts nés », les « enfants orphelins » démontrent la survie de la nouvelle génération la plus récente. Même si Fontaine fait référence à l'Histoire officielle – écrite par les historiens et forgeant une identité nationale – à travers la répétition de « je me souviens » et la référence à la Constitution, la plus grande partie de ce poème (et le poème cité ci-dessus) est orientée vers la mémoire du groupe à travers un code historique implicite : les noms communs de l'énumération, le champ lexical de la mutilation et l'évocation de plusieurs générations réfèrent à l'histoire sans pour autant déterminer un espace-temps précis – le Québec reste un espace-temps assez grand et les femmes autochtones des communautés différentes peuvent s'y reconnaître. Le passé est évoqué du point de vue de ceux qui l'ont vécu et non pas par un historien détaché du passé. Cette stratégie de référence oblique à l'Histoire démontre justement que la poésie est en marge du discours historique (officiel) et est, par conséquent, le moyen par excellence, à travers la représentation du viol, de dénoncer la violence sexuelle et de contourner l'Histoire officielle pour la corriger. Par le moyen de l'évocation des expériences individuelles du viol, sa valeur générale ainsi que la référence à l'Histoire, il s'agit de rééquilibrer les communautés autochtones afin d'assembler l'autodétermination individuelle et la souveraineté tribale.

### **Affirmer son identité**

À la stratégie de la dénonciation s'ajoute une deuxième stratégie : celle de l'affirmation. Cette affirmation ou auto-détermination se produit autant au niveau individuel que collectif, notamment à travers la relation (érotique) entre le corps autochtone féminin et la terre. L'extrait suivant en témoigne : « Je suis la femme la terre / d'où l'on a tiré mon nom / mon pubis attend l'avènement / les missionnaires me disaient montagnaise/ moi je dis femme-territoire / mes montagnes t'enseigneront l'avenir » (2016, 20). Notons d'abord l'évocation des missionnaires qui nous rappelle le viol de la fille par le prêtre.

En plus de les dénoncer, le personnage dans ce poème corrige en quelque sorte le propos des missionnaires et elle s'affirme comme sujet souverain. À travers le discours indirect (« les missionnaires me disaient montagnaise »), ce poème prive les missionnaires de la parole directe tout en renvoyant au pouvoir de leur parole. L'emploi de « montagnaise » renvoie aux missionnaires francophones qui considéraient – à tort – les Chippewas comme « montagnais ». De plus, cette appellation est maladroite parce que « montagnais » désigne les Innus de la montagne et non les Innus de la côte nord dont Fontaine est issue. Le champ lexical de la désignation (« mon nom », « me disaient », « moi je dis ») démontre la prise de parole de la femme autochtone qui, en s'auto-déterminant comme « femme-territoire », corrige le propos colonial maladroit.

De plus, la femme autochtone se pose comme sujet souverain dans ce poème, ce qui est souligné par l'emploi du pronom personnel « je » et le pronom tonique « moi ». Le lien intrinsèque entre la terre et la femme autochtone mise en scène par Fontaine nous rappelle les mains moites dans la tourbe. L'asyndète « la femme la terre » et le mot composé « femme-territoire » soulignent justement ce lien fort. À cet égard, il est d'autant plus remarquable que son nom soit tiré de la terre et corrige ainsi l'appellation par les missionnaires. En liant de nouveau les deux zones de contact – corps et terre – Fontaine négocie les relations de pouvoir asymétriques, évoquées par l'appellation maladroite et la prise de parole.

Le lien entre le corps et la terre devient d'autant plus intéressant si nous en considérons l'aspect érotique. Ainsi, les vers « le calcaire retentissant / sous mes robes » proposent l'image des fluides corporels (blancs) qui coulent lors des rapports sexuels. De plus, le corps féminin est évoqué par le vers « mes montagnes t'enseigneront l'avenir » dans lequel « mes montagnes » souligne autant la relation de la femme à la terre que l'image des seins de la femme. À travers ce double sens, il se révèle que l'avenir est créé par la revendication du corps féminin aussi bien que par la réclamation des territoires. L'importance du corps féminin transparait également dans le vers « mon pubis attend l'avènement ». D'un côté, le mot « avènement » relève du vocabulaire religieux et désigne dans ce cas l'arrivée du Messie, de l'autre, il peut être compris comme « l'élévation au pouvoir souverain » (Petit Robert). Si, au premier abord, le poème désigne une certaine passivité (à travers le verbe « attendre »), il se révèle que l'avènement demande une attitude active, ce qui est souligné par le verbe actif « enseigner » qui, en plus, implique un public. Nous y voyons reflété l'idée de Deloria (2007) selon laquelle la souveraineté ne se donne pas, mais se prend. À cet égard, il est remarquable que ce soit le corps féminin autochtone qui attend et enseignera le pouvoir souverain.

Cette référence à la souveraineté souligne, d'un côté, la souveraineté individuelle de la femme autochtone à travers les pronoms personnels à la première personne du singulier et le champ lexical de la désignation. Le corps féminin (évoqué par « mon pubis » et la métaphore « mes montagnes ») y joue un rôle important et évoque ainsi la souveraineté érotique. De l'autre, ce poème fait également référence à la souveraineté tribale en insistant sur la terre et les territoires qui sont essentiels pour les Autochtones. Le lien intrinsèque entre la femme et la terre qui se dégage du poème met donc en avant la relation intime entre la souveraineté individuelle et nationale, qui peuvent exister en même temps comme, rappelons-le, le soulignent également les féministes autochtones.

Dans un autre poème de Fontaine, la relation érotique entre le corps et la terre se précise encore : « ton nom surgit / corps d'écume / allongé sur le rivage / cailloux ouverts / les plaques tectoniques / s'engouffrent en moi / la nature t'a si bien fait / le calcaire retentissant / sous mes robes / femelle première / hommage à la vie / hommage à l'amour » (2016, 16). La personnification de ce « corps d'écume » évoque autant l'image de l'écume des vagues jetée sur le rivage que celle d'un corps « allongé sur le rivage ». Ceci suggère que le corps et la terre sont unifiés dans une seule entité mouvante. Le corps est, de nouveau, présenté comme une zone de contact, ce qui transparaît dans les « plaques tectoniques » qui s'y rencontrent. Si le corps constitue une entité mouvante – le mouvement est souligné par « les plaques tectoniques » et le verbe « retentissant » –, la zone de contact l'est également. Celle-ci n'est alors pas un espace stable, mais elle évolue continuellement. Le mouvement continu de la mer, de la terre et de la zone de contact souligne également l'idée que la souveraineté est toujours en mouvement car elle se négocie constamment. Étant donné que la souveraineté individuelle et la souveraineté tribale sont intimement liées, comme nous l'avons montré ci-dessus, le rapport entre ces deux se transforme à chaque rencontre. Les deux ne sont donc pas en opposition ni dans un rapport bien défini et stable ; la négociation de la souveraineté, autant individuelle que tribale, est un processus mouvant et continu.

Toute l'image de la mer ramène le lecteur à l'histoire de la création de la terre et à l'importance de la femme dans celle-ci. Dans la cosmogonie autochtone, en effet, la création de la terre est expliquée par le mythe de la femme tombée du ciel (contraire aux cosmogonies occidentales selon lesquelles une entité masculine a créé la terre).<sup>5</sup> Selon ce mythe, la femme se retrouve sur le dos de la Tortue après être tombée par un trou dans le ciel. Avec l'aide des animaux qui plongent dans les profondeurs de l'océan pour chercher de la boue, elle étend cette boue sur la carapace. Ainsi, elle crée l'Île de la grande

tortue, le continent de l'Amérique du Nord. Dans le poème de Fontaine, le vers « femelle première » renvoie justement à la femme tombée du ciel. De plus, les mains moites dans la tourbe (évoquées ci-dessus) renvoient également à la boue utilisée pour la création de la terre. Ces références à la cosmogonie autochtone apparaissent ici au sein de la relation entre terre et corps. De cette manière, Fontaine s'inspire de la mythologie des Premières Nations qui se transmet depuis des millénaires. Pourtant, il ne s'agit pas d'un simple retour aux traditions, mais d'un renouvellement qui permet de reconnaître le rôle essentiel de la femme autochtone dans les communautés autochtones et de contester la pensée patriarcale de la société canadienne. D'un côté, tout en réinscrivant cette « femelle première », créatrice du continent, dans la terre et les territoires autochtones, Fontaine souligne le besoin de réclamer les territoires et les traditions autochtones. De l'autre côté, cette poésie envisage d'actualiser ces traditions et ces réclamations en attribuant une place importante au corps féminin autochtone et à la relation érotique entre la terre et ces corps dans la négociation du pouvoir et dans les luttes pour la souveraineté : les soucis de domination patriarcale sont aussi importants que ceux des traditions et des territoires.

### **Créer des relations et des lignes de solidarité**

Une troisième stratégie du corps vers la souveraineté est la création de nouvelles relations – entre individus, entre peuples autochtones et même entre Autochtones et autres peuples. Si nous avons déjà montré de quelle manière Fontaine lie les expériences individuelles dans son œuvre et qu'il s'agit de rapprocher les communautés dans le but d'assembler l'autodétermination individuelle et la souveraineté tribale, nous traitons dans cette dernière partie du lien créé par Fontaine entre le destin des Premières Nations du Canada et d'autres minorités francophones, notamment le peuple haïtien.

Même si dans la zone de contact, les cultures luttent et se heurtent, elle donne également lieu à la rencontre et à la création des relations. Cette idée se révèle dans le poème suivant qui démontre justement cet aspect de rencontre et de rupture : « un lit d'automne / j'ai lié nos deux corps / nos peuples en désaccord / entravés / dans le même plaisir » (2012, 13). L'antithèse entre la rencontre de leurs corps dans un contexte terrestre et la discordance de leurs peuples souligne les relations asymétriques que Pratt attribue à la zone de contact. Les enjambements dans le poème compliquent la possibilité de voir ce qui est lié : les corps, les peuples ou bien les deux ? Plus tard dans le même recueil, Fontaine renvoie à ce moment : « *nipimuteti / anite minashkuat / ashit tshin / je m'en souviens* » (33). La mémoire de ce moment de rencontre sexuelle

se fait dans sa propre langue. Ici les deux langues, l'innu et le français, se juxtaposent, ce qui est un aspect important de la zone de contact. Les deux corps liés « dans le même plaisir » suggèrent l'idée que l'amour est une langue universelle.

Cette conception de l'amour et de l'érotisme comme langue universelle transparait dans toute l'œuvre de Fontaine. À travers les répétitions dans « Il est doux ton verbe mes lèvres / la chambre est grande pour l'amour [...] / L'espace est grand pour l'amour [...] / qu'il est doux ton verbe mes lèvres » (2014, 62), le corps du sujet-parlant montre que l'amour est une langue universelle et que le corps constitue, par ailleurs, une zone de contact. À cet égard, dans *Bleuets et abricots*, la présence des langues innue et haïtienne est assez remarquable : « une douce langue dira à toutes les oreilles / *mwen fou pou li / tshetshue nitshishkueikun, tshetshue nishatshiau* » (42). Il est étonnant que Fontaine utilise deux langues pour exprimer l'amour tandis que le premier vers suggère qu'il n'y a qu'une seule langue : la langue de l'amour destinée « à toutes les oreilles », métonymie renvoyant à l'humanité. L'idée d'une langue universelle suggère qu'une compréhension littérale de ces deux langues minoritaires n'est pas nécessaire pour comprendre l'amour. La langue coloniale devient ainsi superflue. En effet, l'absence de traduction nie la domination de la langue coloniale, parce que l'affirmation de l'amour se fait doublement en langue dominée : en langue autochtone et en créole d'Haïti. De cette manière, ce poème souligne l'érotisme autochtone et la souveraineté nationale qui consiste entre autres, rappelons-le, en la préservation et la reviviscence des langues.

Si, à travers la rencontre de deux corps individuels, la rencontre des langues – dominante et dominée, ou encore de deux langues minoritaires – et le plaisir partagé, le corps (érotique) apparaît dans ces passages comme une zone de contact, il permet de revendiquer l'identité individuelle, de rapprocher deux individus et de créer des liens entre deux peuples. À travers les rapports sexuels se créent des relations entre deux peuples différents, ce qui démontre qu'ils peuvent co-exister sans tomber dans des relations de pouvoir asymétriques.

La création des relations se révèle également dans le long poème « La cueillette » :

Il vient me cueillir  
en ma panse  
ici poussent les bleuets  
que l'on récoltera  
le jour de notre joie

il faudra  
en prendre soin  
[...]

L'horizon  
fruit de l'orgasme  
au loin l'amant dévale  
les pentes

L'horizon  
fruit mûr  
bleuets de crépuscule  
pour le premier baiser

Les abricots tombés de l'arbre  
sauront-ils la sensation d'être mangés ?  
d'entrer dans le corps  
de connaître la langue  
la salive  
la saveur

Embrasser le destin  
la quête  
pénétrer les artères  
jusqu'aux os  
jusqu'à la moelle  
certitude  
d'avoir libéré  
sa plénitude  
[...]  
veuillez me cueillir avant que je ne tombe de l'arbre  
que je ne roule trop loin

Une douce langue dira à toutes les oreilles  
*mwen fou pou li*  
*tshetshue nitshishkueikun, tsetshue nishatshiau*  
mes artères draineront mon sang  
monte la fièvre  
gonflent mes seins  
gonfle ma vulve  
exalte le fruit du désir  
rien que pour poindre le jour  
avec la sensation d'être pleine  
il viendra  
à moi  
bien-aimé  
gonfler mes songes

[...]

Je reconnais ici mon peuple  
femme indigène  
femme front  
femme territoire  
femme terre noire  
femme plaisir. (2016, 37-43)

Dans ce poème, la cueillette peut être interprétée de deux manières différentes. D'un côté, elle renvoie à la cueillette des fruits (les bleuets et les abricots), de l'autre, elle renvoie à l'érotisme.<sup>6</sup> Les premier vers de cet extrait du poème soulignent justement les rapports sexuels en évoquant la virginité du personnage que son « bien-aimé » va « cueillir ». Les vers comme « fruit de l'orgasme » et « fruit du désir » annoncent le lien intime entre les deux formes de cueillette. À cet égard, toute la symbolique des fruits est significative. La personnification des abricots (à travers le verbe « sauront » ainsi que le champ lexical des sens) suggère que les abricots symbolisent les gens haïtiens. « [L]es abricots tombés de l'arbre » soulignent qu'ils ont été éloignés des racines et de la terre qui les a fait pousser et grandir. Si les Haïtiens (symbolisés par l'abricot) et les Autochtones (par les bleuets) sont rapprochés dans le recueil (déjà dans le titre) et dans le poème (dans lequel les deux langues s'associent dans leur sens, comme nous avons constaté ci-dessus), ces vers suggèrent que les Haïtiens ainsi que les Autochtones ont été éloignés de leurs origines. Ensuite, le vers « la sensation d'être mangés » renvoie à l'érotisme à travers l'image de la sensation d'entrer dans le corps. La pénétration dans le corps est également soulignée dans les vers qui suivent. Selon cette analyse, la question « les abricots tombés de l'arbre sauront-ils la sensation d'être mangés ? » pourrait se reformuler ainsi : « les Haïtiens et les Autochtones éloignés de leurs racines connaîtront-ils l'érotisme ? ».

L'érotisme permet justement de s'affirmer et de se rapprocher des origines. En évoquant les rapports sexuels à travers les verbes actifs « embrasser » et « pénétrer » et le champ lexical du corps (« artères », « os », « moelle »), le poème évoque l'idée que le destin se construit activement à travers l'érotisme. L'adoption du destin mènera à la libération de tout l'être du personnage (évoqué dans les vers « certitude / d'avoir libéré / sa plénitude »). L'article possessif (« sa ») évoque l'importance de l'individu et souligne ainsi la souveraineté individuelle érotique. De plus, à travers l'impératif dans « veuillez me cueillir avant que je ne tombe de l'arbre / que je ne roule trop loin », le personnage demande à l'autre de la cueillir, de faire l'amour pour éviter qu'elle s'éloigne trop de l'arbre. L'érotisme permet donc de rester proche des racines,

de la terre et de l'identité. L'érotisme constitue ainsi une étape importante dans l'identification de soi par rapport à la terre.

Ramirez souligne que « les femmes autochtones, en définitive, ont besoin de compter sur des expériences concrètes » afin de pouvoir « contester en même temps le racisme et le sexisme » (34). C'est exactement à travers ces expériences érotiques décrites par Fontaine que la souveraineté individuelle, érotique et tribale se négocient encore. En reprenant le symbolisme de l'arbre, ces mêmes vers renvoient encore aux peuples haïtiens et autochtones qui ont tous été éloignés de leurs racines. À travers cette référence, ce poème souligne de nouveau l'idée que la libération des corps des femmes doit précéder la souveraineté nationale. De plus, suivant l'analyse ci-dessus, le « je » représente autant l'abricot (les Haïtiens) et le bleuet (les Autochtones). Si on tient compte du fait que d'habitude les bleuets ne poussent pas dans les arbres, l'emploi du « je » dans ce poème est d'autant plus significatif, car il souligne la solidarité qui existe entre ces deux mondes éloignés. En reliant les problèmes de racisme et de sexisme – deux soucis qui, rappelons-le, seraient incommensurables selon certains critiques du féminisme autochtone – la poésie de Fontaine démontre justement que, à travers les expériences concrètes (érotiques) qui rapprochent les minorités, des lignes de solidarité se créent. Celles-ci permettent de démontrer et de contester les iniquités au niveau du rapport entre les soucis raciaux et genrés qui marquent la réalité 'nationale' contemporaine au Canada.

À la fin de la citation, Fontaine évoque la libération de la femme une fois de plus : « femme indigène / femme front / femme territoire / femme terre noire / femme plaisir ». La gradation ascendante finit justement par « femme plaisir », ce qui souligne l'importance de la souveraineté érotique et individuelle. De plus, cette citation reprend le propos de Fontaine dans son prologue : « le monde attend que la femme revienne comme elle est née : femme debout, femme puissance, femme résurgence » (2016, 7). À travers cette énumération, Fontaine évoque l'être féminin avant qu'elle n'ait été influencée par les stéréotypes et par la société.<sup>7</sup> Il ne s'agit pourtant pas d'une simple perspective rousseauiste selon laquelle l'homme est corrompu par la société. Cette image est réutilisée ici pour démontrer que la femme autochtone est née comme femme libre, puissante et érotique avec un lien fort au territoire. Loin d'être séparés ou hiérarchisés, le parallélisme souligne justement l'entremêlement équilibré de l'indigénité, du territoire et du plaisir, qui font tous partie de l'identité et de la force de la femme.

Notons, à ce sujet, la référence intertextuelle au *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire dans ces mêmes vers de Fontaine. Le *Cahier* est un texte

fondateur de la Négritude, qui désigne « l'ensemble des valeurs économiques, politiques, intellectuelles, morales, artistiques et sociales des peuples d'Afrique et des minorités noires d'Amérique, d'Asie, d'Europe et d'Océanie » (Roynette, 70). Selon les philosophes de la Négritude, il est important de défendre la culture des peuples noirs. À travers les références au *Cahier* et la symbolique des bleuets et des abricots, le recueil de Fontaine rapproche alors les différents peuples – noirs et autochtones – pour démontrer que les origines jouent un rôle essentiel dans la quête identitaire, que le corps comme zone de contact est un élément clé dans le projet de surmonter les différences et que les expériences concrètes (érotiques) des femmes autochtones sont nécessaires pour pouvoir imaginer un nationalisme autochtone qui conteste en même temps le racisme et le sexisme.

### **Conclusion**

La souveraineté tribale a été considérée plus importante que les soucis genrés par certains chercheurs en études autochtones ainsi que par des activistes dans le débat sur le rôle des Autochtones dans la société canadienne. Au contraire, notre analyse de l'œuvre de Fontaine a démontré, en accord avec le féminisme autochtone, que ces soucis de genre sont essentiels dans les luttes pour la souveraineté. En effet, à travers des stratégies de dénonciation, d'affirmation et de création, le corps autochtone féminin contribue à la réimagination de la souveraineté.

Le corps tel qu'il apparaît dans la poésie de Fontaine permet de mettre en question la prise de pouvoir par la violence sexuelle sur les corps des femmes autochtones, de dénoncer cette violence sexuelle coloniale, de contourner l'Histoire officielle et de créer des relations de solidarité. Le corps figure comme une zone de contact entre le violeur et le violé, entre le colonisant et le colonisé, où le pouvoir et la souveraineté sont négociés. Les zones de contact spatiale et physique étant rapprochées – et parfois même se touchant littéralement –, il s'avère que les luttes pour un nationalisme tribal et les efforts contre la violence sexuelle envers les femmes autochtones vont main dans la main dans la réimagination de la souveraineté.

En inscrivant sa poésie dans les traditions culturelles à travers des références à la cosmogonie autochtone, Fontaine ne propose pas un simple retour aux traditions, mais un renouvellement qui permet de contester la pensée patriarcale de la société canadienne. Cette poésie actualise les traditions et les réclamations persistantes des territoires et des traditions autochtones en attribuant une place essentielle au corps féminin autochtone et à son érotisme. Les expériences érotiques rapprochent les individus ainsi que les minorités et

créent de la sorte des lignes de solidarité, qui, quant à elles, contestent les déséquilibres au niveau du rapport entre le racisme et le sexisme qui marquent trop souvent la réalité nationale contemporaine au Canada.

Pour conclure, la souveraineté n'est pas une notion occidentale stable mais peut être appropriée par les Premières Nations. De la même manière, comme nous l'avons montré dans cet article, la réimagination de la souveraineté à partir d'une perspective féminine/féministe autochtone peut nuancer justement la tension entre une notion occidentale de souveraineté tribale et les droits genrés des femmes autochtones. À chaque rencontre érotique, à chaque expérience concrète, le corps féminin a le pouvoir de négocier, d'enseigner, d'imaginer la souveraineté. C'est un processus intime, mouvant et continu.

## Notes

<sup>1</sup> Cet article se base sur mon mémoire intitulé *Stratégies du cœur et du corps : l'érotique souveraine dans la poésie autochtone féminine contemporaine de l'Amérique du Nord*, écrit dans le cadre de la maîtrise de recherche en études littéraires à l'Université Radboud (Pays-Bas), 2017.

<sup>2</sup> Les peuples autochtones sont les peuples des Premières Nations (Indiens / Amérindiens), les Inuits et les Métis. Au Canada, les appellations 'Autochtones' ou 'Premières Nations' sont toutes les deux courantes. Pour cet article, nous nous servons de ces deux appellations de manière interchangeable.

<sup>3</sup> La notion de souveraineté nationale peut être vue comme problématique quand elle concerne la souveraineté des peuples autochtones. Comme les peuples autochtones ne constituent pas une nation unie, l'emploi au pluriel de 'peuples' et de 'communautés' est favorisé et la désignation 'nationale' est donc maladroite. Dans le cadre de cet article, la notion de souveraineté nationale est surtout employée pour la distinguer de la souveraineté personnelle, car elle concerne surtout l'espace public et / ou politique.

<sup>4</sup> Si les corps des femmes autochtones sont une zone de contact, ceux des femmes blanches l'étaient tout autant. C'est que les femmes blanches occupaient les espaces de rencontre coloniale entre les Amérindiens et les colonisateurs autant comme colonisatrices (à cause de leur race) que comme colonisées (à cause de leur sexe). Voir Pickles et Rutherford 2015.

<sup>5</sup> Il existe de nombreuses variations écrites (voir Désy 1999, Picard-Siouï et Wawanoloath 2011 et King 2014) et orales de ce mythe qui donnent différentes raisons pour lesquelles la femme tombe du ciel. Ce que la plupart des versions ont en commun, c'est que la femme tombée du ciel finit par créer la terre sur le dos de la tortue.

<sup>6</sup> En français canadien, le bleuets est une baie originaire de l'Amérique du Nord. Il est proche de la myrtille, mais possède des caractéristiques différentes.

<sup>7</sup> La négociation des stéréotypes constitue une autre stratégie du corps dans la réimagination de la souveraineté. Par souci de brièveté, nous n'en parlons pas dans cet article, mais nous l'avons traitée en détail dans notre mémoire de maîtrise (voir note 1). Aux stratégies identifiées ici d'autres pourraient certainement s'ajouter.

## Ouvrages cités

- Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris et Dakar, Présence Africaine, 1983 [1939].
- Vine Deloria, *We Talk, You Listen: New Tribes, New Turf*, Lincoln/London, University of Nebraska Press, 2007 [1970].
- Pierrette Désy, « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens », textes publiés dans *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, dir. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1999, à consulter sur [classiques.uqac.ca](http://classiques.uqac.ca).
- Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012.
- Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014.
- Natasha Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016.
- Joyce Green, « Taking account of Aboriginal Feminism », dans Joyce Green (dir.), *Making Space for Indigenous Feminism*, Winnipeg, Fernwood, 2007, 20-32.
- Simon Harel, *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017.
- Thomas King, *The Back of the Turtle*, New York, HarperCollins, 2014.
- Bernard Scott Lucious, « In the Black Pacific: Testimonies of Vietnamese Afro-Amerasian Displacements », dans Wanni W. Anderson et Robert G. Lee (éd.), *Displacements and Diasporas: Asians in the Americas*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, 122-155.
- Louis-Karl Picard-Sioui et Christine Sioui Wawanoloath, *La femme venue du ciel : mythe wendat de la création*, Wendake, Hannenorak, 2011.
- Kathy Pickles et Myra Rutherdale (dir.), *Contact Zones: Aboriginal and Settler Women in Canada's Colonial Past*, Vancouver/Toronto, University of British Columbia Press, 2005.
- Mary Louise Pratt, « Arts of the Contact Zone », *Profession*, 1991, 33-40.
- Renya Ramirez, « Race, Tribal Nation, and Gender: A Native Feminist Approach to Belonging », *Meridians*, 7:2, 2007, 22-40.
- Claude Roynette, « À propos de négritude : Senghor et Fanon », *VST - Vie sociale et traitements*, 87:3, 2005, 70-72.
- Andrea Smith, *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*, Durham, Duke University Press, 2015.
- Isabelle St. Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *SCL/ELC*, 35:2, 2010, 30-52.