

UNIVERSITY OF CALGARY

Partager la résistance : Littérature et politique dans *Les poupées* de Sylvain Rivard et *Les survivants s'expriment* de la Commission de vérité et réconciliation

by

Riley Austin Klassen-Molyneaux

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

GRADUATE PROGRAM IN FRENCH, ITALIAN AND SPANISH

CALGARY, ALBERTA

JULY, 2018

© Riley Austin Klassen-Molyneaux 2018

Résumé

Même après des siècles de colonisation, il existe toujours des différences sociales et culturelles entre les peuples autochtones et les peuples colonisateurs. Dans *Les poupées* de Sylvain Rivard, une prise de parole littéraire, l'on constate la même résistance à la doxa coloniale que l'on constate dans *Les survivants s'expriment* de la Commission de vérité et réconciliation, une prise de parole politique. Le présent mémoire s'intéresse à la manière dont ces deux prises de parole déjouent la doxa de la société dominante. En s'appuyant sur les approches théoriques de Michel Foucault, Albert Memmi, Maurizio Gatti et Jonathan Lamy, nous aborderons les thèmes de la langue, de la culture et des représentations dans *Les survivants s'expriment* et dans *Les poupées*. En analysant ces thèmes, nous esquisserons un discours dominant et un discours autochtone qui sous-tendent deux prises de parole disparates.

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à remercier ma directrice de thèse, Dre Marie-Andrée Bergeron, sans qui j'aurais remis un travail bien inférieur, tant sur le plan des idées que sur le plan de l'écriture. Grâce à sa rigueur intellectuelle, j'ai bénéficié d'une bourse du *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada* (CRSH) qui a sans doute changé la trajectoire de ma vie. Je remercie également le CRSH de sa générosité. Je tiens à remercier affectueusement Dre Eileen Lohka qui m'a inspiré, lors du *Voyage au Québec 2012*, à acquérir la langue française et non seulement de l'étudier. Au cours de six ans déjà elle m'a soutenu avec notamment la *Bourse d'études à Québec*, le poste de moniteur au Centre français et d'innombrables lettres de recommandation que je réciproquerais instantanément si je le pouvais. J'aimerais également remercier Dre Joëlle Papillon, qui a encouragé mes tâtonnements dans la communauté effervescente de la littérature autochtone en acceptant mes communications à deux différentes conférences.

Je tiens ensuite à remercier chaleureusement tout le personnel et la faculté de l'ancien Département de français, italien et espagnol, de l'Université de Calgary, devenu la Division d'études françaises et francophones. Sans leur appui financier, mais d'autant plus moral et intellectuel, mon expérience tant au baccalauréat qu'à la maîtrise aurait été bien inférieure à celle que j'ai éprouvée en fait. Je vous remercie tous dans cette langue que vous m'avez offerte.

Finally, I would like to thank my parents, Trudy Klassen and Merrill Molyneaux. You gave me the chance to complete my post-secondary studies and encouraged me to pursue them in the first place. Here are the results.

À ceux et à celles qui apprennent une langue pour sa valeur intrinsèque

Table des matières

Résumé	ii
Remerciements	iii
Dédicace	v
Table des matières	vi
INTRODUCTION.....	1
Chapitre I : CONTEXTUALISATION	15
1.1 Le discours social	15
1.2 L'ordre des discours	22
1.3 La Commission de vérité et réconciliation du Canada	24
1.4 La littérature autochtone	28
Chapitre II : RÉSISTANCE DANS <i>LES SURVIVANTS S'EXPRIMENT</i>	37
2.1 Langue	38
2.2 Culture	42
2.3 Représentation	50
Chapitre III : RÉSISTANCE DANS <i>LES POUPÉES</i>	58
3.1 Langue	59
3.2 Culture	65
3.3 Représentation	75
CONCLUSION	83
BIBLIOGRAPHIE	90

INTRODUCTION

J'écoute avec mes yeux / un long monologue lugubre / de voix éteintes

– Sylvain Rivard¹

La journaliste Emmanuelle Walter dit que « le monde autochtone est étranger aux Canadiens »². En écrivant ces mots, Walter décrit succinctement le rapport entre deux groupes au Canada actuel³. D'un côté, nous avons les Autochtones, soit les communautés Premières Nations, Métis et Inuit sous l'égide de *La loi sur les Indiens* de 1876, ainsi que ceux et celles qui s'identifient à ces groupes⁴. De l'autre côté, nous avons les Euro-Canadiens, la société majoritairement blanche que cette loi ne touche pas directement⁵. Nous tenons à dire d'entrée de jeu que ces regroupements ne sont nullement exhaustifs et qu'il existe dans ces deux catégories d'innombrables différences culturelles, économiques, géographiques, linguistiques et individuelles. Cependant, Michel Foucault confirme que « la doctrine [d'un groupe] lie les individus à certains types d'énonciation et leur interdit par conséquent tous les autres »⁶. C'est-à-dire que certains types d'énonciation peuvent lier

¹ Sylvain Rivard (2016), *Les poupées*, Wendake, Québec, Éditions Hannenorak, p. 58.

² Emmanuelle Walter (2014), *Les sœurs volées : Enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal, Lux Éditeur, p. 119.

³ La rédaction de ce travail a débuté en 2016 et s'est achevée en juin 2018.

⁴ Au cours de ce travail, nous employons le terme « autochtone » pour désigner les premiers peuples du Canada. Ce terme nous a été suggéré par le comité d'évaluation de ce mémoire. Nous citons certains auteurs qui n'ont pas fait ce choix et nous avons évité de modifier leurs propos autant que possible.

⁵ *La Loi sur les Indiens* concerne également les Euro-Canadiens dans la mesure où leur statut de citoyen est établi conjointement avec l'établissement du statut de non-citoyen, « l'Indien ».

⁶ Michel Foucault (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard, p. 45.

différents auteurs et auteures autochtones. Quelles sont ces énonciations ? Pourquoi certains thèmes reviennent ? Les énonciations partagées existent-elles entre différents champs d'étude ? Y a-t-il un fil conducteur qui permet de mieux les comprendre ?

Dans ce mémoire de maîtrise, nous proposons que la réalité empirique qui sépare les sociétés euro-canadiennes et les sociétés autochtones engendre deux discours qui leur sont propres. Au cours de cette analyse, nous appellerons le premier le discours dominant et le deuxième le discours autochtone. Nous ne prétendons aucunement que l'un soit vrai et l'autre faux en vertu de sa provenance ou de qui articule le discours⁷. Nous ne prétendons pas non plus que les deux discours soient homogènes. Nous constatons toutefois certaines idées qui reviennent dans les textes publiés par des auteurs et auteures autochtones et les textes qui portent sur les Autochtones. Notre hypothèse est que le discours autochtone cherche à résister au discours dominant. Pourquoi un de ces discours est-il « dominant » ? Dans l'épilogue de *Canada's First Nations : A History of Founding Peoples from Earliest Times*, les historiens métis Olive Patricia Dickason et David T. McNab écrivent que

la réaffirmation d'une identité autochtone n'est pas un développement soudain ; les Autochtones avaient toujours une idée précise de leur identité. Ce qui est nouveau est la quête de reconnaissance de cette identité auprès de la société dominante⁸.

⁷ Ceci serait un exemple du paralogisme logique *argumentum ad hominem*.

⁸« The reaffirmation of Aboriginal identity has not been a sudden development; Amerindians have always had a clear idea of who they are. What is new is the demand for recognition of this identity by the dominant society », Olive Patricia Dickason (2009), *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, 4^e édition, Don Mills Ontario, Oxford University Press, p. 459 ; Cf. L'anthropologue Diamond Jenness dit que « Les Indiens avaient déjà contribué tout ce qu'ils avaient d'importance culturelle à la société dominante », l'original dit : « Indians had already contributed everything they had that was culturally valuable to the dominant civilization », *Id.*, p. 544.

N. B. Nous traduisons librement des textes écrits en anglais au fil du travail et nous offrons le texte original en notes de bas de page.

Comme nous le verrons dans le premier chapitre de ce travail, la société à laquelle réfère Dickason et McNab est dominante en raison des mesures démographiques et économiques, sinon politiques et sociales. Le discours dominant est le discours propre à cette société. En parlant des pensionnats autochtones, l’auteure innue Anne-Marie Saint-Onge André perçoit la société dominante comme celle qui dit :

“Tais-toi [Indien], ne nous parle plus parce qu’on a brisé ta culture, détruit ta langue et ton âme [...] On s’excuse de t’avoir détruit en tant que nation, on te donne de l’argent pour que tu n’en parles pas, on te paie pour que tu deviennes un Blanc comme nous”⁹.

Dans le cadre de ce travail, nous espérons montrer que, tout aussi bien que l’attitude des Blancs par rapport aux pensionnats, la description de Saint-Onge André caractérise le discours dominant au sens large. La domination est portée par un discours qui commande le silence du discours autochtone.

Si le discours dit dominant veut le silence des Autochtones, qu’en est-il du discours dit autochtone ? Pourquoi ce discours est-il particulièrement « autochtone » ? L’écrivaine Isabella Huberman confirme qu’il existe une « universalité de l’expérience du colonialisme »¹⁰. En partie, cette expérience universelle comprend la « quête de reconnaissance » identitaire dont parlent Dickason et McNab¹¹. Nous appelons le discours

⁹ Laure Morali [dir.] (2008), *Amititau ! Parlons-nous !*, Montréal, Mémoire d’encrier, p. 108.

¹⁰ Isabella Huberman (2016), « Pour une critique de la littérature autochtone en français », *Les libraires*, n^o 93, URL : <https://revue.leslibraires.ca/articles/essai-quebécois/pour-une-critique-de-la-litterature-autochtone-en-francais> [site consulté le 19 avril 2017], 3^e paragraphe ; Cf. Dickason, *op. cit.*, p. 226, Maurizio Gatti (2006), *Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire*, Montréal, Éditions Hurtubise, pp. 41 – 49 et Albert Memmi (1985), *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur et d’une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Jean-Jacques Pauvert éditeur, p. 93.

¹¹ Dickason, *op. cit.*, p. 459.

émanant de cette quête le « discours autochtone »¹². Dans une lettre destinée à Alain Connolly, l'auteur wendat Yves Sioui Durand proclame que les écrivains et écrivaines autochtones sont

la génération d'un portage ultime avant que tout ne soit oublié à jamais. Seul l'éveil de l'esprit, seule la dignité des visionnaires, des véritables chamans/créateurs peuvent nous guider à travers les épreuves que nous annonce la grande dégénérescence du monde et le renouvellement ne peut passer que par la reconstruction culturelle de nos peuples, car ce qui n'est que pure nuisance et mensonge disparaîtra¹³ !

Les propos de Sioui Durand expliquent au pied de la lettre ce que nous entendons par « discours autochtone ». C'est le discours dominant qui permet « la grande dégénérescence du monde » dont parle Sioui Durand et ce dernier appelle les créateurs à l'éveil de l'esprit contre cette dégénérescence¹⁴. Ainsi, un rapport au discours dominant caractérise en partie le discours autochtone ; nous proposons dans ce mémoire qu'il s'agit d'un rapport de résistance. Où trouvons-nous les traces du discours dominant et du discours autochtone ?

La littérature autochtone de langue française est en plein essor. En plus d'un nombre important de performances publiques, le critique littéraire Jonathan Lamy dénombre plus de « seize recueils, signés par sept auteurs [autochtones] » depuis 2010¹⁵.

¹² Nous avons évité de l'appeler le discours « non dominant » au lieu du « discours autochtone » pour deux raisons principales : premièrement, les Autochtones ne peuvent guère se définir uniquement en opposition à la société dominante. Deuxièmement, même s'il existe une société dominante selon Dickason et McNab, ce ne veut pas pour autant dire qu'il existe une société non dominante unique. Ce serait un terme intrinsèquement ambigu.

¹³ Morali, *op. cit.*, p. 130.

¹⁴ *Id.*, p. 130.

¹⁵ Jonathan Lamy, « Les poètes amérindiens sur la place publique », tiré de *Hors les murs : perspectives décentrées sur la littérature québécoise contemporaine*, URL : <http://salondouble.contemporain.info/article/les-poetes-amerindiens-sur-la-place-publique> [site consulté le 9 mars 2017]. Cet article n'a pas affiché de date de parution. L'auteur fait toutefois référence à un événement ayant lieu en septembre 2014 dans le huitième

Huberman confirme en 2016 que « des écrivains autochtones publient plus que jamais au Québec »¹⁶. En plus d'un nombre croissant d'évènements littéraires pour les promouvoir, il y a deux maisons d'édition principales qui publient des œuvres autochtones au Canada. La première, et la plus grande, est Mémoire d'encrier. Fondée en 2003, la maison d'éditions Mémoire d'encrier s'est fixé « pour mandat de réunir des auteurs de diverses origines autour d'une seule et même exigence : l'authenticité des voix »¹⁷. Ce faisant, Mémoire d'encrier a fait paraître des ouvrages des auteurs et auteures tels que Natasha Kanapé Fontaine, Wab Kinew et Naomi Fontaine. La plus petite des deux maisons s'appelle Éditions Hannenorak. Contrairement à Mémoire d'encrier, Éditions Hannenorak se limite aux œuvres autochtones. Cette maison d'édition a pour objectif de promouvoir « une culture autochtone authentique » et « le vrai visage littéraire des Premières Nations »¹⁸. Ce faisant, les Éditions Hannenorak a fait paraître des ouvrages des auteurs et auteures tels Louis-Karl Picard-Siouï, Michel Noël et Marie-Andrée Gill. Ces maisons d'édition publient la gamme d'écrits qui répondent à ces objectifs et qui constituent actuellement la littérature autochtone¹⁹.

Si ces deux maisons d'édition font paraître la part du lion des sources primaires, le discours critique sur la littérature autochtone n'est qu'en « train de s'établir au Québec à

paragraphe. Nous emploierons la date 2014 pour distinguer ce travail de son travail de 2013.

¹⁶ Huberman, *op. cit.*, 7^e paragraphe.

¹⁷ Mémoire d'encrier, « La maison », URL : <http://memoiredencrier.com/memoire-dencrier/> [site consulté le 5 mars 2018].

¹⁸ Éditions Hannenorak, « Qui sommes-nous ? », URL : <http://editions.hannenorak.com/a-propos/> [site consulté le 27 février 2018].

¹⁹ Nous reconnaissons que la littérature n'est pas que la littérature écrite selon les codes écrits. Nous reconnaissons aussi l'importance historique et culturelle de la littérature orale des cultures autochtones. Cependant, notre corpus se limite à la littérature écrite provenant des auteurs et auteures autochtones.

l'heure actuelle »²⁰. Huberman dit que « ce n'est qu'avec les travaux de Maurizio Gatti dans les années 2000 qu'un engouement plus général pour cette littérature se manifeste »²¹.

Elle continue :

Dans les dernières années, la critique francophone devient de plus en plus spécialisée. Pour l'instant, elle se fait surtout sous forme d'articles plutôt que de monographies, et paraît dans des revues. Récemment, quelques numéros spéciaux de revues ont été dédiés à la littérature et à la création autochtone. En 2010, *Études en littératures canadiennes* rassemble des études bilingues, incluant, entre autres, celles d'Isabelle St-Amand, de Keavy Martin et de Michèle Lacombe (vol. 35, n° 2), la même année qu'*Inter, art actuel* (n°104) consacre un dossier au sujet de l'art autochtone – d'ailleurs, cette revue publie une suite toute neuve pour l'hiver 2016 (n°122). Il mérite de mentionner ici la revue numérique *temps zéro* qui, en 2013, fait paraître un dossier intitulé « Imaginaires autochtones contemporains », regroupant des études novatrices de plusieurs chercheurs travaillant dans le champ aujourd'hui (Joëlle Papillon, François Paré, Nelly Duvicq, Jonathan Lamy, pour n'en nommer que quelques-uns)²².

Ces œuvres critiques constatent un nombre croissant de thèmes traversant la littérature autochtone. L'identité, la langue, l'appartenance culturelle, l'engagement politique, la prise de plume, la colonisation et la décolonisation sont parmi les thèmes principaux que nous retrouvons, à différents degrés, dans plusieurs œuvres de la littérature autochtone²³.

La littérature autochtone est donc une prise de parole relativement récente²⁴. Nous proposons que la littérature autochtone à la fois porte et nourrit le discours autochtone, un discours de résistance contre le discours dominant. Cette analyse vise à exposer les

²⁰ Huberman, *op. cit.*, paragraphe 1.

²¹ Huberman, *Id.*, 2^e paragraphe.

²² Huberman, *Id.*, 4^e paragraphe.

²³ Cf. Gatti, *op. cit.*, pp. 20 – 22, 25 – 30, 54 – 59, 64 – 75, 84 – 88, 97 – 102, 141 – 154, Joëlle Papillon (2013), « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, n° 7, URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1065> [site consulté le 18 février 2017], paragraphes 11 – 12 et Jonathan Lamy Beaupré (2013), « Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien », dans *temps zéro*, n° 7, URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1096> [Site consulté le 9 mars 2017].

²⁴ Papillon, *op. cit.*, 1^{er} paragraphe ; Gatti, *op. cit.*, 75 – 80.

mécanismes de ces discours dans une prise de parole politique et une prise de parole littéraire. Publié en 2015 par la Commission de vérité et réconciliation (CVR), *Les survivants s'expriment* représente la prise de parole politique. Publié en 2016 par Sylvain Rivard, *Les poupées* représente la prise de parole littéraire. L'un est politique et l'autre littéraire en raison de leurs mandats, leurs auteurs, leur contenu et leur moyen d'expression de manière générale. Nous explorerons ces différences davantage au fil de ce travail. Cependant, ce sont les ressemblances qui inspirent ce mémoire. Ces deux prises de parole traitent des Autochtones dans l'espace de deux ans, elles dénoncent des périodes historiques où l'on percevait des Autochtones comme n'ayant pas de voix représentative et, en conséquence, elles cèdent la parole aux Autochtones elles- et eux-mêmes. Significativement, elles espèrent toutes deux une rupture avec le discours dominant lors de la parution du texte et une continuité des traditions ancestrales, c'est-à-dire celles revendiquées par le discours autochtone. La question de recherche de ce mémoire est donc : comment ces deux prises de parole déjouent-elles le discours dominant ? Notre hypothèse est que, malgré leurs différences, il y a dans ces prises de parole un esprit de résistance qui substitue au discours dominant un discours autochtone.

Sylvain Rivard, Québécois aux origines abénakises, s'identifie comme « créateur » plutôt que comme écrivain²⁵. Avec une formation en théâtre, en danse et en chant, il est bel et bien polyvalent. Comme créateur, il fait paraître de l'art, de la cinématographie, des contes, de la danse, de la musique et des ouvrages ethnographiques²⁶. Sur le plan littéraire,

²⁵ Commentaire offert par Rivard au public du 5^e Salon du livre autochtone à Wendake, Québec, 27 novembre 2016. Note personnelle de l'auteur.

²⁶ Rivard, *op. cit.*, quatrième de couverture et Terres en vues, « Sylvain Rivard », URL : <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/patrimoine/sylvain-rivard/> [site consulté le 5 mars 2018].

Rivard est également prolifique. Il publie principalement des livres de jeunesse, dont nous comptons sept parmi les onze œuvres listées dans *Les poupées*. Cependant, à part de brèves biographies en ligne et un article intitulé « La poupée ne date pas d’hier et le jeu se perpétue » traitant de son recueil *Les poupées*, de toute évidence, Rivard ne figure pas dans des œuvres critiques de littérature autochtone²⁷. Probablement le résultat de l’extrême contemporanéité de son seul ouvrage littéraire non destiné aux jeunes, cette absence critique ouvre la voie à une analyse qui situe la parution de cet ouvrage dans son contexte social et politique.

Rivard publie en 2016 son recueil de poésie *Les poupées*. Le recueil apparaît au catalogue de la maison d’édition Hannenorak. Il présente trois parties, *La collection*, *La confection*, et *Histoires de poupées, ex-voto et figurines* réparties sur 121 pages. Le discours qui circulait à l’époque au sujet des femmes autochtones assassinées et disparues a poussé Rivard à écrire un recueil qui déjoue l’image de la poupée « indienne » que l’on traite de « vulgaire poupée de chiffon »²⁸. Rivard dénonce cette image, entre autres, dans le recueil, disant que toutes ces images sont « ancrées dans l’imaginaire populaire et sont le résultat de la colonisation »²⁹. Ce faisant, il espère défaire « les stéréotypes qui continuent d’exister dans l’esprit des gens »³⁰. Une de ses motivations principales d’écrire

²⁷ Caroline Nepton Hotte (2016), « La poupée ne date pas d’hier et le jeu se perpétue », *CBC Radio-Canada*, 8 décembre, URL : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1004726/poupee-sylvain-rivard-poesie-autochtone> [site consulté le 21 janvier 2017] ; De ce que nous avons pu trouver en parcourant diverses anthologies, correspondances et revues littéraires. Ce n’est pas pour autant dire catégoriquement qu’il ne figure dans aucune œuvre critique actuelle ou en voie de préparation.

²⁸ Rivard, *op. cit.*, quatrième de couverture.

²⁹ Hotte, *op. cit.*, 2^e paragraphe.

³⁰ *Id.*, 4^e paragraphe.

un recueil de poésie traitant des femmes autochtones assassinées et disparues était le fait que

les hommes autochtones sont peu enclins à en parler [des femmes autochtones assassinées et disparues], selon lui. Il [Rivard] dit que “ce n’est pas une conversation dans le quotidien”. Mais il croit qu’ils [les hommes] doivent participer à cette discussion, tout autant que les Québécois, qui peuvent croire que cette violence n’a pas eu lieu ici [au Québec]³¹.

Rivard essaie ainsi de changer les « drames horribles » du racisme qu’il perçoit dans la société canadienne, « dont les principales victimes sont ses sœurs, ses tantes, les enfants, sa famille »³². Autrement dit, il identifie un discours qu’il perçoit comme étant défavorable aux Autochtones. Ensuite, il y résiste en l’associant aux crimes contre les femmes autochtones. Rivard offre ainsi une « reconstruction culturelle » face à la « grande dégénérescence du monde » décrite par Sioui Durand³³. Dans ce mémoire, nous verrons que Rivard, tout comme au moins un autre texte qui traite des Autochtones au Canada, propose un discours distinctement autochtone.

La Commission de vérité et réconciliation (CVR) du Canada apparaît suite à la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*³⁴. Elle s’inspire de la

‘Déclaration de réconciliation’ du 7 janvier 1998 et sur les principes établis par le Groupe de travail sur la vérité et la réconciliation et pendant les Dialogues exploratoires de 1998-1999. Le processus [de réconciliation] doit être accessible, axé sur les victimes, confidentiel (à la demande de l’élève survivant), ne pas blesser, être soucieux de la santé et sécurité des participants, représentatif, public et transparent, imputable, ouvert et honorable, global, inclusif, éducatif, holistique, juste et équitable, respectueux, volontaire, souple et ouvert sur l’avenir en ce qui

³¹ *Id.*, 11^e paragraphe.

³² *Id.*, 9^e paragraphe.

³³ Morali, *op. cit.*, p. 130.

³⁴ Dickason, *op. cit.*, 428 ; Centre national pour la vérité et la réconciliation, « À propos », Université du Manitoba, URL : <http://nctr.ca/fr/about-new.php> [site consulté le 21 novembre 2017] ; Dans ce travail, nous appellerons désormais la Commission de vérité et réconciliation « CVR ».

concerne le rétablissement et le renouvellement des relations entre Autochtones et entre Canadiens autochtones et non autochtones³⁵.

La CVR fait paraître en 2015 quatorze documents, dont dix racontent l'histoire des pensionnats autochtones de la perspective des survivants de ces écoles. La CVR laisse raconter les survivants, dans leurs propres mots, leurs expériences respectives dans les pensionnats. Comme suggère son titre, l'objectif de la CVR est de réconcilier les peuples Autochtones et la société euro-canadienne, soit la société colonisatrice.

Parmi d'autres rapports, la CVR fait paraître en 2015 *Les survivants s'expriment*. Ce rapport contient 34 chapitres divisés par thème et répartis sur 215 pages. Les chapitres combinent des témoignages des anciens élèves des pensionnats autochtones, ainsi que de brèves explications pour les contextualiser. Presque chaque témoin cité dans *Les survivants s'expriment* a fréquenté un pensionnat après 1940 et dans tous les rapports, on appelle les anciens élèves « survivants »³⁶. Or, contrairement aux autres rapports de la CVR, *Les survivants s'expriment* ne traite pas d'une période ou d'une région particulière. C'est un survol général de l'expérience typique dans les pensionnats autochtones³⁷. Les rapports représentent « la première étape dans tout processus de réconciliation nationale [qui est de] prêter attention à ces voix qui, pendant bien trop longtemps, ont été réduites au silence »³⁸. Ainsi, *Les survivants s'expriment* invite « tous les Canadiens à [...] écouter » afin de

³⁵ Commission de vérité et réconciliation du Canada, « Notre mandat », URL : <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=19> [site consulté le 3 décembre 2017].

³⁶ Commission de vérité et réconciliation (2015), *Les survivants s'expriment : Un rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, Bibliothèque et Archives Canada, p. 1.

³⁷ Nous reconnaissons néanmoins la singularité de l'expérience de chaque élève. *Les survivants s'expriment* témoigne amplement de la singularité de ces expériences individuelles.

³⁸ CVR, *op. cit.*, p. xviii.

contribuer au processus de réconciliation³⁹. Pourquoi céder la parole à ces voix ? Parce que,

avant que les survivants n'intentent la poursuite qui a mené à la création de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, l'histoire des pensionnats canadiens avait déjà été racontée en grande partie, puisque les documents et rapports rédigés par les personnes qui avaient créé ce système et en avaient assuré l'exploitation semblaient avoir déjà tout dit à ce sujet⁴⁰.

Cette prise de parole politique tente de changer la manière dont le public canadien perçoit les pensionnats, et cela parce que, d'après les commissionnaires de la CVR, « la réconciliation est la meilleure chose à faire pour pouvoir tourner la page » sur la colonisation au Canada⁴¹. Autrement dit, la CVR vise à résister au discours dominant en y substituant un discours qui tient compte des voix autochtones.

Dans ce mémoire, nous faisons des choix méthodologiques. En combinant nos parcours en philosophie et en littérature, nous choisissons la loupe foucaldienne du discours. Ce faisant, nous devons mettre à côté certaines méthodologies qui seraient également intéressantes et qui, de leur part, fourniraient tout aussi bien des interprétations fascinantes de *Les survivants s'expriment* et de *Les poupées*. Premièrement, nous n'employons la loupe postcoloniale que dans le deuxième chapitre à l'appui d'Albert Memmi. Quoique pertinente, l'utilisation de cette approche tout au long du mémoire nous priverait d'une analyse foucaldienne des discours. Ensuite, nous ne nous référons pas aux théoriciens et théoriciennes autochtones simplement parce que nous n'en connaissons pas qui font l'analyse du discours en particulier, une analyse que nous désirons faire depuis déjà deux ans. Nous sommes toutefois convaincus que les approches théoriques des

³⁹ *Id.*, p. xviii.

⁴⁰ *Id.*, p.1.

⁴¹ *Id.*, p. xiii.

théoriciens et théoriciennes autochtones seraient très intéressantes dans une analyse subséquente de ces deux textes. Enfin, nous ne faisons pas une analyse des phénomènes d'altérité qui pourraient tout aussi facilement combiner la philosophie et la littérature. Ce sont, en fin de compte, les discours qui nous intéressent le plus.

Dans le premier chapitre de ce mémoire, intitulé « Contextualisation », nous nous proposons de repérer le discours social autour des Autochtones. Quel est le discours social ? Comment peut-on parler de discours dominant ? Existe-t-il un ordre des discours qui permet la dominance ? Quel est le contexte d'apparition de la Commission de vérité et réconciliation, ainsi que de la littérature autochtones ? À partir des approches théoriques proposées par Michel Foucault et Marc Angenot, ce chapitre vise à montrer qu'il existe à la fois dans le domaine politique et le domaine littéraire un discours dominant et un discours autochtone. Ensuite, nous comptons préciser la réalité que partagent ces domaines, une réalité qui engendre ces deux discours distincts. Même si « la "littérature" et la "politique" sont des catégories récentes », les discours qui sous-tendent ces deux catégories font preuve de continuité⁴². Nous évaluerons la manière dont le discours autochtone gagne du terrain sur le discours dominant chez certains auteurs. Ces auteurs proposent une résistance au discours dominant dans leurs écrits. Cette démarche mettra en place la discussion qui s'effectue entre le discours dominant et le discours autochtone d'abord dans *Les survivants s'expriment*, ensuite dans *Les poupées*.

Dans le deuxième chapitre intitulé « Résistance dans *Les survivants s'expriment* », nous analyserons la manière dont les pensionnats traitent des langues et cultures

⁴² Michel Foucault (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, p. 35.

autochtones, ainsi que la représentation qu'ils ont des Autochtones⁴³. Étant donné que, comme tout discours, le discours dominant « s'appuie sur un support institutionnel », comment ce discours est-il renforcé et reconduit « par tout une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition [et] des bibliothèques »⁴⁴ ? Comment le discours dominant se manifeste-t-il dans le traitement des langues et des cultures autochtones au pensionnat ? Quelle représentation des Autochtones sous-tend ce traitement ? Que signifie la prise de parole des survivants dans ce forum public ? Premièrement, *Les survivants s'expriment* résiste au discours dominant quant aux langues autochtones en employant des langues colonisatrices pour élargir son lectorat, plutôt que de se limiter à un lectorat restreint dans les langues autochtones. Deuxièmement, *Les survivants s'expriment* déjoue le discours dominant autour des cultures autochtones en dévoilant ses mécanismes néfastes. Troisièmement, *Les survivants s'expriment* déjoue la représentation négative de l'Autochtone sous-jacente aux pensionnats, une représentation qui a par exemple encouragé deux élèves à haïr leur propre culture. Nous repérons ainsi les mécanismes du discours dominant et du discours autochtone dans une prise de parole politique.

Enfin, le troisième chapitre intitulé « Résistance dans *Les poupées* » montre comment le recueil de Sylvain Rivard déjoue le discours dominant en y substituant un discours autochtone. Comment aborde-t-il le discours dominant quant aux langues, cultures et représentations autochtones, et comment arrive-t-il, dans une certaine mesure, à répondre

⁴³ Même si le dernier pensionnat autochtone a définitivement fermé ses portes en 1996, pour éviter un flottement entre le passé et le présent, nous emploierons les verbes au présent en parlant des pensionnats. De cette manière nous analyserons les témoignages comme une forme littéraire.

⁴⁴ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 19.

au discours mis en place dans *Les survivants s'expriment* ? Que propose-t-il pour le remplacer ? Dans un premier temps, Rivard enregistre différentes manifestations du discours dominant contre lesquelles il s'élève. Dans un second temps, il dénonce ces manifestations dans sa poésie, dans ses descriptions ou dans ses citations. Premièrement, Rivard résiste au discours dominant quant aux langues autochtones au fil de son recueil en s'en servant à moult reprises. Deuxièmement, Rivard résiste au discours dominant autour des cultures autochtones en prenant en note des violences culturelles et en valorisant certains mythes, rites et rituels autochtones. Troisièmement, Rivard recueille trois représentations particulières du discours dominant qu'il sape au fil du recueil. Tout comme *Les survivants s'expriment*, mais de manière littéraire, le recueil de Rivard résiste au silence qu'impose le discours dominant aux peuples autochtones.

Chapitre I : CONTEXTUALISATION

1.1 Le discours social autour des Autochtones

Le texte littéraire n'est guère en position conquérante, il n'opère, au fond, de rupture significative [et]... il n'a d'intérêt et n'est, à proprement parler, possible que si ce texte n'est pas isolé d'emblée, s'il n'est pas coupé du réseau socio-discursif dans lequel et sur lequel il travaille.

– Marc Angenot⁴⁵

1.1.1 Le discours social

Le 2 décembre 1970, en prononçant sa leçon inaugurale au Collège de France, Michel Foucault définit le discours comme « l'objet du désir ; et [...] ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer »⁴⁶. Sa définition du discours n'erre guère de celle fournie par le dictionnaire *Larousse*, qui le définit comme un

ensemble d'énoncés liés entre eux par une logique spécifique et consistante, faite de règles et de lois qui n'appartiennent pas nécessairement à un langage naturel, et qui apportent des informations sur des objets matériels ou idéels⁴⁷.

Un discours lutte et exerce son pouvoir en créant des catégories, et liant ensemble des énoncés par une logique spécifique et en faisant ses propres règles. La question se pose ici : quelles formes un discours prend-il dans la société ? Après tout,

cette volonté de vérité [qui caractérise le discours] s'appuie sur un support institutionnel : elle est à la fois renforcée et reconduite par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition [et] des bibliothèques⁴⁸.

⁴⁵ Marc Angenot (1992), « Que peut la littérature ? Sociocritique littéraire et critique du discours social » dans *La politique du texte : enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille, p. 13.

⁴⁶ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 12

⁴⁷ Dictionnaire Larousse, URL :

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/discours/25859>, [site accédé le 15 mai 2017].

⁴⁸ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 19.

Dans son *1889, un état du discours social*, le théoricien Marc Angenot définit le terme « discours social » comme

tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société ; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les médias électroniques. Tout ce qui narre et argumente, si l'on pose que *narrer* et *argumenter* sont les deux grands modes de mise en discours⁴⁹.

Le discours social est donc un concept totalisant qui comprend un discours donné aussi bien que les autres discours qui existent simultanément avec lui. Parfois, un discours peut soutenir ou contredire un autre en fonction de la « logique spécifique et consistante » qu'il emploie⁵⁰. Par exemple, Foucault décrit la sexualité en France comme dispositif de l'Église catholique avant de devenir graduellement dispositif du gouvernement⁵¹. Il y en a encore qui suivent les recommandations de l'Église catholique d'éviter les contraceptifs plutôt que celles de plusieurs gouvernements de les employer. Le discours social est donc un concept englobant qui comprend un discours particulier aussi bien que, dans certains cas, sa contradiction. Ce discours est compétiteur dans le discours social parce qu'il suit une logique spécifique et consistante différente par rapport à celle de son rival.

Le discours littéraire témoigne de ce jeu discursif, ce concours de discours qui se soutiennent ou se confrontent. « La différence de l'écrivain », d'après Foucault, est qu'il est « sans cesse opposé par lui-même à l'activité de tout autre sujet parlant ou écrivant »⁵². Généralement conçu, le discours littéraire est un discours particulier dans le discours social.

⁴⁹ Marc Angenot (1989), *1889. Un état du discours social*, URL : <http://www.medias19.org/index.php?id=11003>, 1^{er} chapitre, 1^{er} paragraphe [site accédé le 15 mai 2017].

⁵⁰ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

⁵¹ Michel Foucault (1976), *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Tel Gallimard.

⁵² Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 43.

Il possède ses propres règles, et sa propre logique⁵³. Selon Angenot, le discours littéraire, ou la littérature comme telle,

ne connaît qu'au second degré, [...] elle vient toujours *après*, dans un univers social qu'elle perçoit saturé de paroles [et]... d'idéologies qui [toutes] ont, justement, la prétention immanente de servir à quelque chose⁵⁴.

C'est-à-dire que, le discours littéraire informe sur les autres discours, consignait la manière dont ils interagissent et évoluent. Dans ce sens, « le texte est radicalement perméable au discours social »⁵⁵. Tel qu'il est défini par Angenot, le discours littéraire est lié inexorablement au discours social dont il provient.

Comment caractérise-t-on son lien avec le discours social ? D'une part, le discours littéraire consigne ce qui se dit dans les autres secteurs du discours social. Ceci résulte du fait qu'en existant comme « après coup », le discours littéraire dépend et provient de ces autres secteurs discursifs⁵⁶. Ainsi, le discours littéraire est « dispositif d'absorption sélective de fragments du discours social »⁵⁷. D'autre part, le discours littéraire peut *modifier* son objet – les autres secteurs discursifs – puisque, comme tout discours individuel, il existe dans le discours social. Autrement dit, « l'être de la littérature, alors, est dans son travail opéré sur le discours social »⁵⁸. En plus d'être « prélevé sur le discours social [et] produit selon des “codes” sociaux », selon Angenot le discours littéraire peut aussi

reconduire du doxique, de l'acceptable, des préconstruits [ainsi que] transgresser, déplacer, confronter ironiquement, excéder l'acceptabilité établie⁵⁹.

⁵³ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

⁵⁴ Angenot, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁵ *Id.*, p. 11.

⁵⁶ *Id.*, p. 12.

⁵⁷ *Id.*, p. 11.

⁵⁸ *Id.*, p. 12.

⁵⁹ *Id.*, p. 11.

1.1.2 Autour des Autochtones

Dans la société canadienne actuelle, l'historienne métisse Olive Dickason suggère qu'il existe une « société dominante » qui coexiste avec, nous supposons, une société non dominante⁶⁰. En effet, Dickason tient pour acquis que la société dominante n'est pas celle des Autochtones au Canada. De plus, même si elles sont des « entités politiques distinctes [...] porteuses de transformation et de synthèse », le chercheur Maurizio Gatti traite les peuples autochtones de « marginalités culturelles » par rapport à la société dominante⁶¹. Même en disant que « les nations amérindiennes sont aussi diversifiées, métissées et fragmentées que les nations non amérindiennes », Gatti décrit toutefois l'opposition inhérente entre « l'identité amérindienne » et l'identité « des Blancs » au fil de son ouvrage⁶². Pourquoi cette opposition existe-t-elle ? Parce qu'il existe « une expérience analogue de la colonisation et un univers symbolique commun à tous les Amérindiens d'Amérique du Nord »⁶³. Nous irons plus loin : *Les poupées* décrit les violences contre les femmes autochtones en raison de leur identité partagée. Le recueil fait preuve de cohérence justement parce ce qu'il est facile de démarquer l'identité autochtone de l'identité blanche.

⁶⁰ Dickason, *op. cit.*, pp. 458 et 544 ; Cf. « Il s'agit essentiellement d'une tentative d'assimilation des Premières Nations à la société canadienne », CVR, *op. cit.*, p. v. Ces passages font persister l'opposition entre la société canadienne et les sociétés autochtones tout au long du rapport. Cf. Diamond Jenness (1958), *The Indians of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, p. 264.

⁶¹ Gatti, *op. cit.*, pp. 11 et 53.

⁶² *Id.*, p. 28 ; Cf. *Id.*, pp. 21 et 64 – 68. La section intitulée *Jeu de rôles* est particulièrement pertinente à ce sujet.

⁶³ *Id.*, p. 27.

Sans cette différence identitaire, il y aurait moins de cohérence dans les dénonciations du recueil⁶⁴.

L'identité dite « blanche » et l'identité dite « autochtone » font preuve toutes deux des discours qui leur sont propres. Ces discours suivent chacun sa propre logique en percevant différemment une réalité partagée⁶⁵. Cette réalité s'est instaurée suite à des siècles de colonisation et aux séquelles particulières au contexte canadien⁶⁶. Pour comprendre les discours provenant de cette réalité coloniale, il faut d'abord reconnaître que les discours sont

une violence que nous faisons aux choses, en tout cas, [ils sont] une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité⁶⁷.

Autrement dit, en interprétant les « choses », c'est-à-dire la réalité, la société dominante et les sociétés autochtones leur imposent une logique spécifique qui fait preuve de continuité. Cette continuité existe dans différents secteurs discursifs. Ainsi, « il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance »⁶⁸. Quel est donc le jeu d'instance du discours dominant et du discours autochtone ? C'est-à-dire : quelle est la réalité qui sous-tend le rapport entre les sociétés dominantes et les sociétés autochtones ?

⁶⁴ Les peuples autochtones ne constituent pas un groupe homogène. Il existe autant de différences culturelles, économiques, linguistiques, spirituelles et individuelles entre les différentes nations autochtones qu'entre n'importe quels groupes disparates au monde. Cependant, la CVR parle des « “expériences uniques” de l'ensemble des anciens élèves », CVR, *op. cit.*, p. 1. C'est-à-dire que ces élèves, indépendamment de leurs différences individuelles, représentent une collectivité particulière reliée par une expérience historique partagée.

⁶⁵ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

⁶⁶ Cf. Gatti, *op. cit.*, pp. 24, 138 et 151.

⁶⁷ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁸ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 39.

Dans son article intitulé « Canada's Race Problem? It's even worse than America's » publié en 2015, le journaliste Scott Gilmore dit :

force est de constater que nous [les Canadiens] avons un problème de racisme bien pis que les États-Unis. Nous ne le constatons simplement pas aussi facilement⁶⁹.

Selon les données de Statistique Canada, les peuples autochtones représentent au moins 4,3 % de la population du Canada, un minimum de 1,4 million Autochtones en 2011⁷⁰. L'article de Gilmore conclut que, « collectivement, nous ne le disons pas à voix haute : "le Canada a un problème de racisme" » envers cette partie de la population⁷¹. En dépeignant la réalité qui sépare la société dominante des sociétés autochtones au Canada, Gilmore utilise des données provenant entre autres de Statistique Canada, du Bureau de l'enquêteur correctionnel, de Santé Canada et de la revue *The Lancet*⁷². Il montre que le taux de

⁶⁹ « Unfortunately, the truth is we have a far worse race problem than the United States. We just can't see it very easily », Scott Gilmore (2015), « Canada's race problem? It's even worse than America's », *MacLean's*, janvier, 2^e paragraphe.

⁷⁰ Statistique Canada, « Les peuples autochtones du Canada : Premières nations, Métis et Inuits », URL : <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.cfm> [site consulté le 3 mars 2018].

⁷¹ « Collectively, we don't say it out loud: "Canada has a race problem" », Gilmore, *op. cit.*, 6^e paragraphe.

⁷² Il est à noter que certaines communautés autochtones s'épanouissent tout à fait au Canada actuel. Pour mieux comprendre la réalité à laquelle nous nous référerons dans ce travail, voyez notamment : Cherry Kingsley et Melanie Mark (2000), *Sacred Lives : Canadian Aboriginal Children & Youth Speak Out About Sexual Exploitation*, National Aboriginal Consultation Project ; Amnesty International (octobre 2004), Canada : *on a volé la vie de nos sœurs. Discrimination et violence contre les femmes* ; Jodi-Anne Brzozowski, Andrea Taylor-Butts et Sara Johnson (2006), « La victimisation et la criminalité chez les peuples autochtones du Canada », *Juristat*, vol. 26, n° 3, Centre canadien de la statistique juridique ; Gendarmerie royale du Canada (mai 2014), *Les femmes autochtones disparues et assassinées : un aperçu opérationnel national* ; Serge Bouchard (16 juin 2001), « La gravité des choses. De l'importance cachée des questions autochtones », Montréal, *Le Devoir* ; Harold Cardinal (1970), *La tragédie des Indiens du Canada*, Montréal, Éditions du Jour ; Ghislain Picard et Guylaine Gill (12 octobre 2005), « Le suicide et les Premières Nations. Un tabou à briser », Montréal, *Le Soleil* ; Rémi Savard et Jean-René Proulx (1982), *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, Montréal, l'Hexagone ; Jean-Jacques Simard, « White ghosts, red shadows: the reduction

chômage chez les peuples autochtones au Canada est 2,1 fois plus élevé que dans la société dominante. Autrement dit, 14 % de la population autochtone est au chômage par rapport à la moyenne nationale de 6,7 %. Le taux d’incarcération chez les Autochtones est dix fois plus que la fréquence nationale au Canada. Le taux d’homicide est 6,1 fois plus élevé chez les Autochtones par rapport à la fréquence nationale canadienne. Et la réalité partagée entre le discours dominant et le discours autochtone est pire pour les femmes autochtones. Dans *Les sœurs volées*, la journaliste Emmanuelle Walter soutient que « notre Canada épris de consensus social est le lieu d’un féminicide à bas bruit. Les victimes, ce sont les filles et femmes amérindiennes »⁷³. À n’en pas douter, entre 1980 et 2012, « 1181 femmes autochtones ont disparu ou été assassinées [...] alors qu’elles ne constituent que 4 % des femmes au Canada »⁷⁴. Selon la Gendarmerie royale du Canada (GRC), « le nombre de meurtres de femmes diminue, mais pas du tout pour les femmes autochtones »⁷⁵.

La présentation de ces chiffres peu réjouissants permet de comprendre les discours qui émanent de cette réalité partagée. Cette dernière influence la manière dont les peuples autochtones perçoivent la société dominante tout autant que la manière dont la société dominante perçoit les peuples autochtones⁷⁶. Elle sert d’arrière-plan pour comprendre comment et pourquoi le discours autochtone vise à déjouer le discours dominant. En

of North American Natives », *The invented Indian. Cultural fictions and Government policies*, dir. James A. Clifton, Nouveau Brunswick, Transaction Publishers, pp. 333 – 369 ; Thomas King (2012), *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Nous avons découvert ces sources grâce aux importantes bibliographies de Maurizio Gatti, *op. cit.* et Emmanuelle Walter, *op. cit.*

⁷³ Walter, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁴ *Id.*, p. 14.

⁷⁵ *Id.*, p. 14.

⁷⁶ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

particulier, le féminicide que décrit Walter a poussé Sylvain Rivard à écrire son recueil. En effet, Caroline Nepton Hotte dit que « [la] réflexion [de Rivard] et son processus créatif ont débuté il y a cinq ans, alors qu'il entendait de plus en plus de discours publics sur ces disparitions »⁷⁷. En constatant la réalité des Autochtones au Canada et la réponse subséquente de Rivard, nous voyons plus clairement comment une réalité peut engendrer un discours littéraire qui cherche à la subvertir. Il reste toutefois à voir de quelle manière un discours peut devancer ou succéder à un autre, ce à quoi répond Michel Foucault dans *L'ordre des discours*.

1.2 L'ordre des discours

Ayant parcouru la réalité qui informe simultanément le discours dominant et le discours autochtone, il faut maintenant se demander comment un discours peut devenir dominant par rapport à un autre.⁷⁸ Ce faisant, nous nous tournons vers *L'ordre du discours* de Foucault, où il décrit

toutes les contraintes du discours : celles qu'en limitent les pouvoirs, celles qui en maîtrisent les apparitions aléatoires [et] celles qui font sélection parmi les sujets parlants⁷⁹.

Ainsi contraint, le discours s'avère règlementé d'avance de trois manières distinctes : des règles d'exclusion, soit celles qui limitent les pouvoirs du discours ; des règles d'inclusion,

⁷⁷ Hotte, *op. cit.*, 1^{er} paragraphe.

⁷⁸ Nous soulignons : « le discours n'a pas seulement un sens ou une vérité, mais une histoire », Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 175. Cette histoire sert à ancrer le discours dans une réalité sociohistorique : quand il y a une réalité différente, il y aura un discours différent, Foucault, 1971, *op. cit.*, 57. Ainsi, le discours n'est pas un concept métaphysique, mais un concept qui s'actualise concrètement. Foucault continue en disant que : « l'histoire ne considère pas un événement sans définir la série dont il fait partie », *Id.*, p. 57.

⁷⁹ *Id.*, p. 39.

soit celles qui maîtrisent les apparitions aléatoires et des règles de raréfaction, soit celles qui font sélection parmi les sujets parlants. Ces contraintes font en sorte que « le discours est dans l'ordre des lois » et sa production est « à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures »⁸⁰. En disant ailleurs qu'il « ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine ; il faut le traiter dans le jeu de son instance », Foucault confirme l'idée que ces procédures diffèrent dans chaque manifestation individuelle d'un discours⁸¹.

Brièvement, en analysant un discours donné dans le jeu de son instance, l'on pourrait mettre au jour les procédures particulières qui le contrôlent, le sélectionnent, l'organisent et le redistribuent. Dans la citation mise en exergue pour ce chapitre, Marc Angenot soutient que la littérature « ne connaît qu'au second degré, [...] elle vient toujours *après*, dans un univers social qu'elle perçoit saturé de paroles »⁸². Ainsi, la littérature permet de voir les procédures contrôlant certains discours. Il est cependant difficile de fixer où commence le discours littéraire et où se termine l'univers social – déjà « saturé de paroles » – dont il traite, puisque, comme suggère Foucault, « la “littérature” et la “politique” sont des catégories récentes »⁸³. Il s'agit donc d'examiner la continuité discursive entre une œuvre dite « littéraire » et une œuvre dite « politique » pour montrer qu'en fait, ces œuvres sont toutes deux saturées de paroles et de discours semblables. De cette manière, une telle analyse révélera que le texte ne prend son sens qu'en considérant

⁸⁰ *Id.*, pp. 9 ; 10 – 11.

⁸¹ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 39.

⁸² Angenot, *op. cit.*, p. 12.

⁸³ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

en même temps la réalité dont il provient⁸⁴. Dans ce qui reste de ce travail, nous espérons montrer l'inscription de deux discours dans deux textes représentatifs des catégories de « politique » et de « littéraire ». Ces deux textes exposeront les mécanismes du discours dominant et du discours autochtone.

1.3 Commission de vérité et réconciliation

Publiés en 2015, les rapports de la Commission de vérité et réconciliation (CVR) exemplifient la catégorie récente de « politique » dont parle Foucault⁸⁵. En effet, le 19 septembre 2007 dans un forum public, des représentants des anciens et anciennes élèves des pensionnats, le gouvernement fédéral du Canada, différentes églises, l'Assemblée des Premières Nations et l'Inuit Tapiriit Kanatami ont tous signé la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*⁸⁶. La Chambre des communes du Canada a approuvé la *Convention* en janvier 2008⁸⁷. En plus de la compensation financière de quelques quatre-vingt-mille survivants, l'objectif de la *Convention* et de la CVR qui en résultait était de mettre en place des archives permanentes de l'histoire autochtone⁸⁸. Puisqu'il y avait peu de documentation de la perspective autochtone au sujet des pensionnats, ces archives leur prêtent une attention particulière⁸⁹. En particulier, la CVR avait pour but de mettre au jour

⁸⁴ Nous soulignons : « le texte littéraire n'est guère en position conquérante, [qu'il] n'opère, au fond, de rupture significative [et] [...] il n'a d'intérêt et n'est, à proprement parler, possible que si ce texte n'est pas isolé d'emblée, s'il n'est pas coupé du réseau socio-discursif dans lequel et sur lequel il travaille », Angenot, *op. cit.*, p 13.

⁸⁵ En soutenant, répétons-le, que « la “littérature” et la “politique” sont des catégories récentes », Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁶ Dickason, *op. cit.*, p. 428 ; Centre national, *op. cit.*, [site consulté le 21 novembre 2017].

⁸⁷ Dickason, *op. cit.*, p. 428.

⁸⁸ *Id.*, 428.

⁸⁹ Centre national, *op. cit.*, [site consulté le 21 novembre 2017].

les déclarations des survivants du système des pensionnats, un système pour lequel le Premier ministre du Canada s'est excusé devant la Chambre des communes le 11 juin 2008⁹⁰. C'est donc une suite d'évènements politiques qui a engendré la mise en texte des témoignages des survivants.

Quel est le contexte politique qui a eu pour résultat le système des pensionnats autochtones en premier lieu ? Selon *l'Acte de l'Amérique du Nord britannique* (AANB) de 1867, le gouvernement fédéral n'est pas responsable de l'éducation des citoyens, ce sont les gouvernements provinciaux. Or, selon ce même *Acte*, le gouvernement fédéral gère les rapports avec les Autochtones. En conséquence, l'éducation des Autochtones s'est avérée la responsabilité du gouvernement fédéral. Bien que, dans les décennies qui suivirent la Guerre de 1812, le gouvernement ait déjà ouvert un certain nombre de pensionnats non spécialisés, ce n'est qu'à la fin du 19^e siècle (1883) que l'on a préféré des pensionnats religieux pour éduquer les peuples autochtones⁹¹. En plus du désir des Églises catholiques et protestantes de faire du prosélytisme, le gouvernement les faisait participer à l'éducation des Autochtones en raison de leur expérience en enseignement et leurs revenus indépendants⁹². De cette manière, le gouvernement fédéral fournissait un minimum de fonds pour maintenir les pensionnats et les Églises étaient responsables du reste, ainsi que de la gestion des fonds octroyés⁹³. Malgré l'austérité fiscale de tous ces partis – évidente en lisant différents témoignages et la CVR –, l'éducation des peuples autochtones s'est révélée la dépense la plus coûteuse du Département des affaires indiennes⁹⁴.

⁹⁰ Dickason, *op. cit.*, p. 427.

⁹¹ *Id.*, pp. 305 et 308.

⁹² *Id.*, p. 306.

⁹³ *Id.*, p. 306.

⁹⁴ *Id.*, p. 305.

Le format des pensionnats plutôt que des écoles ordinaires apparaît dans la foulée des négociations des premiers Traités numérotés entre les Premières Nations et la Couronne du Canada entre 1871 et 1921⁹⁵. Ces traités ont jeté les bases du système des pensionnats qui a persisté jusqu'à la fermeture du dernier pensionnat en 1996. En négociant les traités, les Autochtones ont exigé du gouvernement fédéral des écoles dans leurs communautés⁹⁶. Les négociateurs autochtones voulaient préparer leurs enfants au mode de vie qui allait suivre⁹⁷. Plus précisément, d'après certains, ils concevaient des écoles comme un droit accordé par le gouvernement qui avaient pour but de « préserver le mode de vie autochtone, des valeurs autochtones et la souveraineté des peuples autochtones »⁹⁸. En effet, dans la dernière version du Traité numéro un, on lit que le gouvernement fédéral allait « fournir une école à chaque réserve désormais créée, dès que les Indiens le désiraient »⁹⁹. Plusieurs *leaders* communautaires autochtones voyaient l'importance de gérer ces écoles eux- et elles-mêmes¹⁰⁰. Cependant, contrairement aux objectifs des négociateurs autochtones et aux déclarations magnanimes du gouvernement fédéral, les fonctionnaires d'État et les Églises qui géraient les écoles préféraient le format d'un pensionnat aux écoles ordinaires pour faciliter l'assimilation des peuples autochtones à la société canadienne¹⁰¹.

⁹⁵ *Id.*, pp. 242 – 244.

⁹⁶ CVR, *op. cit.*, p. v.

⁹⁷ Dickason, *op. cit.*, p. 305 et CVR, *op. cit.*, p. v.

⁹⁸ Federation of Saskatchewan Indians, *Indian Treaty Rights*, Brochure sans date ; Dickason, *op. cit.*, p. 305 ; Cf. Gatti, *op. cit.*, p. 78.

⁹⁹ Alexander Morris (1971), *The Treaties of Canada with the Indians*, Toronto, Coles Publishing, p. 315.

¹⁰⁰ Dickason, *op. cit.*, p. 306.

¹⁰¹ *Id.*, p. 305.

Quoique la gestion des écoles ait vacillé au fil des années entre le gouvernement fédéral, les gouvernements provinciaux et les églises, c'est ce trio qui a maintenu les pensionnats pendant cent vingt ans¹⁰². Selon Dickason et le professeur métis d'Études autochtones David T. McNab, ainsi que nombreux critiques sociaux, deux des principales causes des difficultés auxquelles les pensionnats ont eu à faire face étaient le manque de fonds stables et suffisants, ainsi que d'incitations financières ou morales tangibles¹⁰³. Les problèmes importants qui gangrèneront tout au long du système des pensionnats s'annoncent dès son instauration¹⁰⁴. Ces problèmes sont évoqués dans la CVR. Premièrement, hormis certaines exceptions, le désir tantôt explicite, tantôt implicite d'anéantir les cultures autochtones sous-tendait toute politique dans les pensionnats, mais il ne fonctionnait pas de la manière prévue¹⁰⁵. Deuxièmement, les parents et les *leaders* communautaires autochtones ont rapidement dénoncé la violence exercée contre les élèves et la négligence sanitaire qui affligeaient plusieurs établissements¹⁰⁶. Enfin, la distance qui séparait les élèves de leurs communautés d'origine, bien qu'elle se prêtât à l'objectif d'assimiler les élèves à la société dominante, était pour les communautés autochtones exceptionnellement délétère et empêchait de la résistance organisée¹⁰⁷.

Somme toute, la diffusion de la responsabilité financière ainsi que le manque d'incitations claires à fournir une éducation adéquate ont prolongé un système d'écoles « coûteux et inefficace » qui aurait dû prendre fin après son premier essai et échec au

¹⁰² Dickason, *op. cit.*, p. 312.

¹⁰³ *Id.*, pp. 305 – 314 et CVR, *op. cit.*, p. vii.

¹⁰⁴ Dickason, *op. cit.*, p. 307.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 306.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 310.

¹⁰⁷ *Id.*, pp. 308 – 310.

Nouveau-Brunswick en 1826¹⁰⁸. Malgré l'intention des peuples autochtones de préparer leurs enfants à l'avenir et l'intention du gouvernement de les assimiler à la société canadienne, les conséquences de la scolarisation forcée de plus de 150 000 élèves métis, inuits et des Premières Nations dans plus de 139 pensionnats étaient résolument négatives pour les deux partis, surtout pour les peuples autochtones¹⁰⁹. En premier lieu, l'assimilation n'a pas fonctionné puisque « l'énorme majorité [des élèves] demeurait distinctement indienne » suite à leur scolarisation¹¹⁰. De plus, parmi une minorité qui terminait le curriculum, peu d'entre eux n'avaient d'autre métier que laboureur non qualifié¹¹¹. Enfin, d'innombrables Autochtones ont subi un éventail de sévices durant et à la suite de leurs séjours dans les pensionnats. Or, malgré le manque de réussite selon diverses mesures et des taux paralysants de maladies chez les élèves, après avoir revisité cette dépense coûteuse maintes fois, le gouvernement fédéral a décidé chaque fois – jusqu'en 1996 – de continuer le système des pensionnats en poursuivant son idéologie d'assimilation¹¹².

1.4 La littérature autochtone

Afin de traiter de la « littérature autochtone » comme catégorie littéraire distincte, il faut d'abord reconnaître ses « conditions de production, de diffusion et de réception »¹¹³. Dans son essai paru en 2006 intitulé *Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire*, le chercheur Maurizio Gatti offre un « aperçu compréhensif du contexte

¹⁰⁸ CVR, *op. cit.*, p. x ; Dickason, *op. cit.*, pp. 306 – 307.

¹⁰⁹ CVR, *op. cit.*, p. x.

¹¹⁰ Dickason, *op. cit.*, p. 309.

¹¹¹ *Id.*, pp. 309 ; 311.

¹¹² *Id.*, p. 307.

¹¹³ Gatti, *op. cit.*, p. 17.

sociohistorique duquel émergent ces textes [autochtones] »¹¹⁴. En effet, Gatti décrit comment la littérature autochtone s'inspire

des piliers du colonialisme [...] [comme] la christianisation, la sédentarisation dans les réserves, la scolarisation dans les pensionnats et la tutelle à travers des lois telles que la *Loi sur les Indiens* de 1876¹¹⁵.

Autrement dit, Gatti parvient à expliciter les différentes manières dont le contexte colonial au Canada informe la littérature autochtone, confirmant ainsi la déclaration d'Angenot que le texte dépend de la réalité qui l'informe¹¹⁶. Ce faisant, Gatti fait aussi le portrait de la descendance partagée des textes politiques et littéraires traitant des Autochtones en montrant qu'il est difficile dès l'abord de les séparer¹¹⁷. Il conclut que, comme d'autres littératures postcoloniales, il existe dans la littérature autochtone au Canada une « universalité de l'expérience du colonialisme » dont nous voyons les traces actuellement¹¹⁸.

Comme littérature, la littérature autochtone exemplifie la manière dont, d'après Foucault, la littérature est une catégorie récente¹¹⁹. En 2013, Joëlle Papillon dit que l'on

fait normalement débiter [le champ des études littéraires autochtones] avec la parution d'*Histoire de la littérature amérindienne* au Québec de Diane Boudreau en 1993. Ce n'est toutefois qu'avec les travaux de Maurizio Gatti au cours des dix dernières années que la littérature autochtone de langue française [...] est devenue plus accessible, à la fois dans les communautés amérindiennes et à l'université¹²⁰.

¹¹⁴ Huberman, *op. cit.*, 4^e paragraphe.

¹¹⁵ *Id.*, 4^e paragraphe.

¹¹⁶ Nous soulignons : « le texte est radicalement perméable au discours social », Angenot, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁷ Cf. Gatti, *op. cit.*, pp. 20 – 75 et 105.

¹¹⁸ Huberman, *op. cit.*, 4^e paragraphe ; On nous a signalé que la littérature autochtone n'est pas postcoloniale ; elle est décoloniale ou anticoloniale. Nous ne faisons que rapporter les propos de Gatti et d'Huberman.

¹¹⁹ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

¹²⁰ Papillon, *op. cit.*, 1^{er} et 2^e paragraphes ; Cf. Armand Garnet Ruffo (2010), « Afterword », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2, p. 110 et Lamy, 2014, *op. cit.*, 5^e paragraphe.

En partie, la parution relativement récente de la littérature autochtone au Canada résulte du fait qu'il n'existe pas de définition unique de littérature « autochtone »¹²¹. En effet, « les œuvres autochtones contemporaines sont des plus variées » et vont « du roman jeunesse au roman érotique, en passant par le roman historique, les récits intimes, la poésie, le théâtre et l'essai »¹²². Cet éventail de formes et de thèmes littéraires fait en sorte qu'il y a « toujours des textes pour déjouer et déplacer ce qui vient d'être posé comme une vérité » dans la littérature autochtone, comme dans d'autres champs littéraires¹²³. Toutefois, à la lumière de l'essai de Gatti, l'on remarque que, même si « la définition même des littératures francophones change selon les lieux géographiques et les points de vue », y compris la littérature autochtone, il existe néanmoins « des parallélismes entre [...] différentes littératures [coloniales] »¹²⁴. Ces parallélismes font en sorte qu'une littérature est bel et bien « coloniale », et non une littérature tout autre.

Un des traits qui caractérise la littérature autochtone au Canada est la résistance au discours dominant. Gatti suggère que « la littérature amérindienne [...] aujourd'hui [est] souvent militante [et] revendicatrice » grâce à une responsabilité « sociale et culturelle que plusieurs écrivains amérindiens ressentent »¹²⁵. D'après lui, l'esprit de résistance chez les auteurs et auteures autochtones est né à partir de la réalité socioéconomique et sociohistorique propre à certaines de leurs communautés¹²⁶. En ce sens, Papillon affirme

¹²¹ Pour plus de causes de cette apparition relativement tardive, voyez Gatti, *op. cit.*, pp. 75 – 80. En particulier, il postule que la tradition orale des peuples autochtones est responsable de la prise de plume relativement récente.

¹²² Papillon, *op. cit.*, 1^{er} et 11^e paragraphes.

¹²³ *Id.*, 8^e paragraphe.

¹²⁴ Gatti, *op. cit.*, p. 23.

¹²⁵ *Id.*, p. 142.

¹²⁶ *Cf. Id.*, p. 11.

que, « les premiers textes [de littérature autochtone] étaient en grande partie déterminés par le besoin d'exprimer une résistance à l'appropriation territoriale et culturelle »¹²⁷. Aujourd'hui, la résistance chez les auteurs et auteures autochtones a différents objets et objectifs, selon le cas, mais, généralement, prend la forme d'une valorisation des cultures autochtones, particulièrement en y juxtaposant la société nord-américaine. Chez « plusieurs auteurs aujourd'hui », écrit Papillon, la revalorisation des traditions ancestrales crée

« une éthique sociale » (Giroux, 2008 : xx) qui non seulement fait contraste avec les pratiques nord-américaines destructrices pour l'environnement et le tissu social, mais est aussi proposée comme un remède, voire un nouveau point de départ pour imaginer un *vivre-ensemble*¹²⁸.

Le « vivre-ensemble » auquel Papillon fait référence anticipe, en 2013, le désir d'une réconciliation nationale envisagée par la CVR. Autrement dit, d'après certains auteurs et auteures autochtones, la société ne fonctionne pas comme il le faudrait, et ils proposent une alternative pour remédier à la situation. La cible de cette résistance est parfois une représentation dans le discours social et, parfois, la réalité qui l'informe¹²⁹.

Dans un article publié en 2013, Jonathan Lamy décrit la résistance de la littérature autochtone à « l'image de l'Indien [qui] est toujours une image de la différence, une figure de l'Autre »¹³⁰. Il soutient que certains auteurs et auteures autochtones cherchent « à utiliser l'intime pour frustrer l'application d'un regard exotisant et refuser de “jouer à

¹²⁷ Papillon, *op. cit.*, 1^{er} paragraphe ; Cf. Diane Boudreau (1993), *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*, Montréal, L'Hexagone, pp. 14 – 15.

¹²⁸ Papillon, *op. cit.*, 1^{er} paragraphe.

¹²⁹ Cf. *Id.*, 4^e – 7^e paragraphe et 17^e paragraphe. Nous soulignons : « les sévices et les souffrances ont précédé la représentation de la victime », Gatti, *op. cit.*, p. 58 et Thomas Sowell, *Intellectuals and Society*, chapitre 19, 10h 58 min et 02s écoulé [livre audio].

¹³⁰ Lamy, 2013 *op. cit.*, 19^e paragraphe.

l'Indien" »¹³¹. Ainsi, les auteurs et auteures se servent de la littérature pour dénoncer une image qu'ils jugent défavorable. En quelques mots, Gatti décrit ce phénomène :

À l'Indien vu par l'Autre, ils [les auteurs amérindiens] voulaient substituer l'Amérindien perçu, vécu et rêvé par lui-même. [...] Leur littérature est née principalement comme tentative de réponse et de réappropriation culturelle¹³².

Pour sa part, Lamy montre comment « l'amérindianité qu'ils [les auteurs et auteures autochtones] revendiquent est celle qu'ils redéfinissent au fil des poèmes »¹³³. Intentionnellement ou pas, ces auteurs et auteures redéfinissent donc la figure de l'Indien, celle « imaginée par les Blancs, qui a somme toute peu changé depuis les premiers contacts entre Européens et Amérindiens »¹³⁴. À la place de l'Indien qui « foisonne dans la littérature, le cinéma et la culture populaire », les auteurs autochtones dont traite Lamy substituent une représentation qu'ils préfèrent : c'est-à-dire qu'ils remplacent une image par une autre¹³⁵.

Dans son article, Lamy détaille la manière dont certains auteurs et auteures ont « consciemment choisi de déjouer les attentes que l'on peut avoir vis-à-vis de ce qui serait une poésie typiquement amérindienne » ; comment ils questionnent « la marchandisation des cultures amérindiennes [qui] fabriquent l'amérindianité pour la vendre » ; comment ils ressoudent « l'opposition stéréotypée entre amérindianité et actualité » ; comment ils

¹³¹ Papillon, *op. cit.*, 21^e paragraphe.

¹³² Gatti, *op. cit.*, p. 79 ; La figure de « l'Indien » serait la figure à laquelle répondent les auteurs et auteures autochtones, celle que l'on perçoit comme étant imposée ou stéréotypée et donc fautive par conséquent. C'est une image à laquelle les auteurs et auteures se situent souvent dans leurs textes et qui est bien décrite dans Thomas King (2012), *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

¹³³ Papillon, *op. cit.*, 21^e paragraphe.

¹³⁴ Lamy, 2013, *op. cit.*, 17^e paragraphe.

¹³⁵ *Id.*, 3^e paragraphe.

renversent « l'exotisme lié aux cultures autochtones » ; comment ils « refusent vertement d'incarner la perception stéréotypée des Premières Nations » pour ensuite révéler « la force et la contemporanéité de leurs cultures » et créer « de nouvelles images de l'identité culturelle autochtone »¹³⁶. Autrement dit, d'après Lamy, certains auteurs et auteures autochtones déjouent, questionnent, ressoudent et renversent certaines représentations existantes dans le discours social pour ensuite créer ou révéler une nouvelle image plus conforme à leur vision d'eux- et d'elles-mêmes. Somme toute, la résistance au discours dominant par ces auteurs et auteures est d'après Lamy un « combat qui se joue sur le plan de la représentation [où] l'art et la littérature sont des armes »¹³⁷.

Sur le plan politique, dans un article subséquent, Lamy dit qu'un nombre important d'auteurs et auteures autochtones

occupent depuis peu une place non négligeable dans l'agora littéraire du Québec, fruit d'un désir évident (mais somme toute récent) d'entendre la parole poétique amérindienne (ou, plus généralement, ce que les Amérindiens ont à dire)¹³⁸.

Quant à eux, les auteurs et auteures se servent de ce désir récent d'entendre ce que les Autochtones ont à dire pour devenir ambassadeurs de diverses causes politiques. Pour le dire autrement, nombre d'auteurs et auteures autochtones s'engagent à résister à la réalité canadienne, notamment en ce qui concerne des causes environnementales et sociales¹³⁹.

Gatti le confirme :

l'écrivain peut donc prendre une position originale par rapport aux enjeux et aux problématiques de son époque, de son contexte culturel et politique [...] [ainsi que devenir quelqu'un] qui intervient dans le champ politique¹⁴⁰.

¹³⁶ *Id.*, 2^e, 4^e, 14^e, 21^e, 22^e, 27^e 33^e et 37^e paragraphes.

¹³⁷ *Id.*, 22^e paragraphe.

¹³⁸ Lamy, 2014, *op. cit.*, 2^e paragraphe.

¹³⁹ *Id.*, 7^e paragraphe.

¹⁴⁰ Gatti, *op. cit.*, p. 95. Il continue par la suite en disant que « certains thèmes peuvent être mieux compris ou acceptés par le public quand ils passent à travers une intrigue, des

Cet engagement communautaire vise l'aménagement de certains éléments jugés défavorables pour des communautés autochtones non seulement sur le plan des représentations, mais aussi sur le plan politique. Leur présence aux forums publics à travers le Canada francophone et le monde entier témoigne

de la mise en place de réseaux nouveaux entre peuples et poètes autochtones à l'échelle internationale [qui] [...] tentent de briser la barrière des "deux solitudes" et de développer un dialogue "inter-nations". Les échanges entre peuples premiers tendent à prendre des proportions mondiales, particulièrement depuis la Déclaration des Nations Unies pour les droits des peuples autochtones, en 2007¹⁴¹.

La référence à la Déclaration des Nations Unies pour les droits des peuples autochtones, un accord politique, suggère à elle seule la proximité entre les « catégories récentes » de la littérature et de la politique¹⁴².

En plus de l'engagement politique explicite de nombreux auteurs et auteures autochtones, « la parole poétique déborde du contexte strictement littéraire » dans la mesure où elle facilite un « engagement politique et poétique »¹⁴³. Même les œuvres critiques de littérature autochtone partagent « une conscience aiguë de l'engagement politique »¹⁴⁴. Selon Lamy, les lectures publiques des auteurs et auteures autochtones aux différents événements littéraires et leurs revendications politiques « contribuent à défiger les idées préconçues que l'on peut entretenir envers les Premières Nations en général, en les associant non pas à un passé lointain, mais à des pratiques résolument

personnages, des dialogues plutôt que par un essai ou par un discours politique. Les écrivains contribuent ainsi, à leur façon, à la reconnaissance publique des thèmes qui leur tiennent à cœur », *Id.*, p. 100.

¹⁴¹ Lamy, 2014, *op. cit.*, 12^e paragraphe.

¹⁴² Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴³ Lamy, 2014, *op. cit.*, 16^e paragraphe ; *Cf. Id.* pour un survol de ces engagements.

¹⁴⁴ Huberman, *op. cit.*, 6^e paragraphe.

contemporaines »¹⁴⁵. Lamy trace le lien entre les prises de parole littéraires des Autochtones et le « souci grandissant, de la part des Québécois, de prendre en compte les Premières Nations [...], [un souci qui] participe d'une volonté de co-présence identitaire dans ce territoire partagé qu'est le Québec »¹⁴⁶. Ce souci de prendre en compte les Premières Nations opère actuellement « un changement dans les relations culturelles de la Belle Province »¹⁴⁷. Que ce soit des affirmations sur le plan des représentations ou des revendications sur le plan politique, ces auteurs et auteures autochtones veulent participer à ce changement. Ce faisant, ils ouvrent la voie aux échanges interdiscursifs dans deux secteurs du discours social, à savoir le discours politique et le discours littéraire.

Conclusion

En somme, il existe deux discours que nous pouvons constater dans la littérature et dans la politique¹⁴⁸. Ces deux discours sont le discours dominant et le discours autochtone. Quoiqu'un regroupement binaire au premier abord, ce regroupement devient plus évident en considérant l'histoire et la réalité des différentes sociétés autochtones et non autochtones. Le discours dominant représente la logique spécifique aux sociétés non autochtones, tout comme le discours autochtone représente la logique spécifique aux différentes sociétés autochtones¹⁴⁹. Ces discours existent au sein de certains dispositifs. Dans la présente analyse, nous les constatons dans *Les survivants s'expriment*, un rapport de la CVR, et dans *Les poupées*, un recueil de poésie qui fait preuve de la responsabilité

¹⁴⁵ Lamy, 2014, *op. cit.*, 18^e paragraphe.

¹⁴⁶ *Id.*, 21^e paragraphe.

¹⁴⁷ *Id.*, 21^e paragraphe.

¹⁴⁸ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴⁹ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

« sociale et culturelle que plusieurs écrivains autochtones ressentent » de déjouer le discours dominant¹⁵⁰. *Les survivants s'expriment*, tout comme *Les poupées*, montre comment un texte peut consigner le discours dominant et comment il le déjoue par le moyen du discours autochtone. Il faut maintenant considérer *Les survivants s'expriment* de la CVR, qui provient du domaine politique, pour voir comment ce texte résiste au silence imposé aux autochtones par le discours dominant.

¹⁵⁰ Gatti, *op. cit.*, p. 142.

Chapitre II : **RÉSISTANCE DANS *LES SURVIVANTS S'EXPRIMENT***

L'image de l'Indien est toujours une image de la différence, une figure de l'Autre. Elle s'inscrit invariablement dans un temps imaginé, qui précède la rencontre avec les Européens et, par conséquent, la rencontre avec la civilisation.

– Jonathan Lamy¹⁵¹

Ce chapitre a pour objectif de montrer comment *Les survivants s'expriment* résiste à certains éléments du discours autour des Autochtones au Canada décrit dans le premier chapitre. En effet, nous proposons que le rapport consigne puis déjoue le discours dominant quant aux langues et cultures autochtones, aussi bien que la représentation des Autochtones qu'il participe à reconduire. Le discours autochtone représente ainsi un outil de subversion pour les survivants, un outil s'actualisant dans une prise de parole politique. Nous comptons répondre aux questions suivantes : comment les pensionnats percevaient-ils les langues autochtones ? Et les cultures plus largement ? Quelle représentation de l'Autochtone sous-tend le système des pensionnats ? Nous tenterons de répondre à ces trois questions d'abord en consultant les témoignages individuels des survivants, tels que rapportés dans *Les survivants s'expriment*. Nous nous référerons parfois aux contextualisations de la CVR pour montrer l'étendue générale de certains des phénomènes décrits. Ensuite, nous nous servirons des théories d'Albert Memmi et d'Alfred Arteaga pour mieux comprendre l'importance discursive de ces prises de parole. Ainsi nous espérons montrer comment le discours autochtone qui les unit résiste au discours dominant.

¹⁵¹ Lamy, 2013, *op. cit.*, 19^e paragraphe.

2.1 Langue

Les langues acceptées dans les pensionnats autochtones sont celles du colonisateur ; selon *Les survivants s'expriment*, le français et l'anglais prennent tous deux la relève des langues autochtones. Ceci constitue le discours dominant. *Les survivants s'expriment* décrit comment les superviseurs francophones ou anglophones « s'efforçaient activement, et souvent de façon agressive, de décourager [l'utilisation des langues autochtones] »¹⁵². En effet, dès son arrivée au pensionnat, l'élève se trouve désorienté et craigne les enseignants avec qui il ne partage pas de langue. De cette manière, « pour sortir du quotidien et de l'affectif les plus élémentaires, il [le colonisé] était obligé de s'adresser à la langue du colonisateur »¹⁵³. Le manque de langue commune engendre de la honte pour les élèves comme Arthur McKay qui ne sait pas demander où se trouvent les toilettes : « je me suis mouillé, parce que je ne savais pas où aller et que je ne pouvais pas parler au professeur »¹⁵⁴. Son incapacité de s'exprimer atteste du silence imposé au colonisé par les tenants du discours dominant : si l'on ne communique pas dans la langue du colonisateur, on ne communique point. Consciente de son incapacité de s'exprimer dans une langue colonisatrice, Margo Wylde se pose les questions que se sont posées plusieurs de ses confrères autochtones : « comment je vais pouvoir m'exprimer ? Comment les gens vont comprendre ce que je dis ? [...] Je me sentais prisonnière »¹⁵⁵.

Ainsi, l'on constate l'infériorisation des Autochtones au sein du discours dominant par le dispositif de la langue : en préférant « rester silencieuse plutôt que d'avoir des

¹⁵² CVR, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵³ Memmi, *op. cit.*, p. 149.

¹⁵⁴ CVR, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 49.

ennuis », Lily Bruce incarne la réaction typique de la colonisée rendue inférieure par le discours dominant¹⁵⁶. En effet, Albert Memmi affirme que, « muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays »¹⁵⁷. Le théoricien Alfred Arteaga dit que les choix linguistiques sont « inextricablement liés avec [...] des pratiques discursives » au point où, d'après Memmi, « la possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques et culturels [...] ceux du colonisateur et du colonisé »¹⁵⁸. Les langues obligatoires dans le pensionnat représentent un dispositif qui assure la dominance du discours dominant. En défendant l'usage des langues autochtones, le discours dominant rappelle constamment au colonisé que l'usage d'une langue autochtone « n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples » et que l'élève autochtone doit « se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres »¹⁵⁹.

Il est à noter que les témoins s'expriment devant la CVR principalement, sinon entièrement, dans une langue colonisatrice, que ce soit l'anglais ou le français. L'anglais et le français représentent le discours dominant¹⁶⁰. Dans le discours social, ces langues ne cèdent pas de place aux langues autochtones, qui, elles, représentent le discours autochtone. L'expression en français ou en anglais des survivants consigne certaines des séquelles concrètes du discours dominant. D'après Maurizio Gatti,

¹⁵⁶ *Id.*, p. 50.

¹⁵⁷ Memmi, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁸ Nous soulignons : « The study of literary style is inextricably bound up with that of discursive practice », Alfred Arteaga (1994), « An Other Tongue » *An Other Tongue*, Durham, Duke University Press, p. 12 ; Memmi, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵⁹ *Id.*, p. 126.

¹⁶⁰ Cf. Huberman, *op. cit.*, 1^{er} paragraphe.

toute langue est en effet une façon de penser, une architecture mentale. Posséder une langue, c'est assumer une culture, c'est enregistrer [...] [et] participer au monde exprimé par ce langage¹⁶¹.

La CVR fait donc valoir la façon de penser et l'architecture mentale du discours dominant.

La question se pose : les survivants auraient-ils dû s'exprimer dans les langues autochtones devant la CVR ? Même si, « comme il arrive souvent chez les peuples qui ont subi la colonisation, les Autochtones connaissent la langue du colonisateur, alors que l'inverse n'est pas aussi fréquent », n'est-ce pas que les survivants auraient pu s'exprimer dans leurs propres langues¹⁶² ?

Pas tout à fait. Comme l'usage des langues autochtones, témoigner devant la CVR est « un geste politique dans un contexte historique où tout a été tenté pour prohiber et éliminer les langues amérindiennes »¹⁶³. En effet, c'est un geste politique malgré la langue utilisée. Leurs propos tentent de déjouer le discours dominant qui veut le silence des pensionnaires autochtones. Au fait, témoigner dans une langue autochtone, « c'est se condamner à rejoindre un lectorat très restreint parce que les usagers ne sont pas nombreux »¹⁶⁴. Afin de prêter le plus d'attention possible « à ces voix [autochtones] qui, pendant bien trop longtemps, ont été réduites au silence », il faut employer une langue colonisatrice¹⁶⁵. Lors même que l'emploi des langues colonisatrices consigne les séquelles du discours dominant, cet emploi représente en même temps un acte subversif contre les faits de la colonisation. Il faut employer les langues colonisatrices afin que le colonisateur

¹⁶¹ Gatti, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶² *Id.*, p. 109.

¹⁶³ *Id.*, p. 112.

¹⁶⁴ *Id.*, p. 111.

¹⁶⁵ CVR, *op. cit.*, p. xiii. Nous sommes conscients qu'un manque d'habileté dans une autre langue peut exiger l'usage du français ou de l'anglais. Cette considération pratique est importante, mais nous nous intéressons ici aux considérations symboliques.

comprene la subversion. Ainsi, témoigner en français ou en anglais « devient une nécessité si les [...] Amérindiens veulent [...] entrer en contact avec le monde »¹⁶⁶. Plutôt qu'une soumission nette au discours dominant, le fait que les survivants s'expriment en français ou en anglais peut donc révéler un désir d'entrer en contact avec le monde, voire une appropriation de la langue du colonisateur à leur propre fin. Indépendamment de la langue d'expression, la prise de parole témoigne d'une forme de résistance – politique – au discours dominant.

Il faut aussi s'interroger sur la forme du discours autochtone dans *Les survivants s'expriment*. La présentation verbatim de différentes expériences – souvent intimes et personnelles – les fait passer directement au politique. Si les témoins avaient pour objectif uniquement de se libérer des divers traumatismes de leurs années respectives dans les pensionnats, comme Ben Pratt, ils auraient pu le faire par le moyen, entre autres, d'une confession intime aux membres de la famille ou de la thérapie psychologique¹⁶⁷. Or, ce n'est pas le cas. Bien que bon nombre d'élèves parlent pour la première fois des abus subis devant la CVR, il y en a aussi qui répètent ces souvenirs douloureux pour une deuxième fois ou plus. Pourquoi ? Parce que l'expression devant un tribunal sous mandat du gouvernement est tout aussi politique que la convention qui a donné jour à la CVR¹⁶⁸. L'objectif politique est de déjouer le discours dominant établi par « les documents et rapports rédigés par les personnes qui avaient créé ce système et en avaient assuré l'exploitation »¹⁶⁹. Les dispositifs du discours dominant « semblaient avoir déjà tout dit à

¹⁶⁶ Gatti, *op. cit.*, p. 114.

¹⁶⁷ Cf. Confession des abus sexuels aux membres de la famille, CVR, *op. cit.*, pp. 170 – 171 ; Sur le refoulement des sentiments, voyez *Id.*, pp. 115 – 121.

¹⁶⁸ Voyez le chapitre premier (1.3) au sujet de cette convention.

¹⁶⁹ CVR, *op. cit.*, p. 1.

ce sujet [au sujet des pensionnats] »¹⁷⁰. Le discours autochtone résiste ainsi au discours dominant en racontant différemment cette histoire.

L'expression des témoins, malgré l'emploi des langues colonisatrices, est donc politique et intentionnelle. En dénonçant le discours dominant en vigueur dans les pensionnats dans une langue colonisatrice, les survivants subvertissent le silence qu'imposaient les enseignants comme dispositifs de ce discours. Dans *Les survivants s'expriment*, les témoins parviennent à défaire le discours dominant qui voit « le colonisé [comme] un arriéré pervers, aux instincts mauvais, voleur, un peu sadique » et qui « légitime ainsi sa police et sa juste sévérité »¹⁷¹. En effet, dans ce rapport, c'est le discours dominant qui s'avère pervers, aux instincts mauvais, voleur et un peu sadique ; c'est un renversement qui, au minimum, le remet en question. Sur le plan linguistique, même si les survivants n'offrent pas de témoignage en langue autochtone, le contenu de leurs propos et le contexte d'énonciation obligent les porteurs du discours dominant à prendre du recul. « Ces déclarations publiques et privées, » déclare la CVR, « constituent des éléments clés de l'héritage que laissera la Commission »¹⁷².

2.2 Culture

Premièrement sur le plan culturel, *Les survivants s'expriment* montre comment les élèves « étaient non seulement punis s'ils étaient pris à parler leur langue, mais aussi fortement dissuadés de participer à des activités culturelles traditionnelles »¹⁷³. Par

¹⁷⁰ *Id.*, p. 1.

¹⁷¹ Memmi, *op. cit.*, pp. 103 – 104.

¹⁷² CVR, *op. cit.*, p. 1.

¹⁷³ *Id.*, p. 58.

exemple, la danse du Soleil – connu sous divers noms en fonction de la communauté – représente un évènement culturel important chez plusieurs sociétés autochtones¹⁷⁴. Dans les pensionnats, les enseignants considèrent ce rite – ainsi que d’autres traditions culturelles et spirituelles – comme un « rituel satanique »¹⁷⁵. Les objets sacrés subissent le même traitement dans les pensionnats. En retournant à l’école de Kamloops avec un totem miniature qu’on lui avait offert comme cadeau d’anniversaire, Sarah McLeod se fait dire par une enseignante-religieuse : « “non, c’est mal. C’est le diable que tu vois dans ce totem. Ce n’est que du diable” »¹⁷⁶. Ce commentaire exemplifie la manière dont le discours dominant rend Autre les cultures autochtones : selon les enseignants, qui étaient des dispositifs du discours dominant, il n’y a que « du diable » dans les cultures autochtones¹⁷⁷. Il faut donc les éliminer au profit des cultures colonisatrices. Comme le conclut la CVR suite à des centaines d’exemples semblables où les enseignants rejetaient les cultures autochtones, « le programme d’enseignement [dans les pensionnats] sapait l’identité des Autochtones »¹⁷⁸.

De cette manière, le discours dominant rejette les cultures autochtones de même que les langues autochtones. En rejetant les pratiques culturelles des élèves autochtones, les enseignants et administrateurs instituent, littéralement, le discours dominant :

¹⁷⁴ Dickason, *op. cit.*, pp. 254 – 255.

¹⁷⁵ CVR, *op. cit.*, p. 58 ; Qui plus est, la danse du Soleil, comme nombreuses traditions, fut interdite quasi légalement par l’entremise des agents des Indiens et les Affaires indiennes, Dickason, *op. cit.*, p. 254.

¹⁷⁶ CVR, *op. cit.*, p. 59.

¹⁷⁷ Nous reconnaissons ici l’importance théorique des phénomènes d’altérisation. L’essai « An Other Tongue » d’Alfred Arteaga était particulièrement important à cet égard dans une première version de ce chapitre, (Alfred Arteaga (1994), « An Other Tongue » *An Other Tongue*, Durham, Duke University Press). Cf. Gatti, 2006, *op. cit.*, pp. 25 – 33.

¹⁷⁸ CVR, *op. cit.*, p. 59.

depuis le moment où [les institutions colonisatrices] ont été instituées, il ne s'est plus rien passé dans la vie de ce peuple [colonisé]. Rien de particulier à son existence propre, qui mérite d'être retenu par la conscience collective, et fêté. Rien qu'un grand vide¹⁷⁹.

Le fait de parler de ces rites ou d'apporter un artéfact culturel au pensionnat, donc, remet en cause le discours dominant, puisque le discours dominant veut que les élèves autochtones ne représentent qu'un vide culturel à remplir. Apporter des souvenirs ou des articles culturels symbolise physiquement l'intrusion d'un discours autochtone sur le terrain du discours dominant, lequel conçoit cette intrusion comme étant « incompatible avec les pratiques économiques et sociales de l'Occident » parce qu'elle encourage un « système de croyances et mode de vie non désirables » à l'intégration à la société canadienne¹⁸⁰. Dans les pensionnats, les enseignants sont des dispositifs de ce discours ; en conséquence, de simples gestes, comme parler des rites culturels ou posséder un article offert comme cadeau par la famille, constituent une atteinte insupportable pour les enseignants-dispositifs du discours dominant. Ces enseignants ont pour but d'assimiler ces élèves à la société dominante. La présence des cultures autochtones dans le pensionnat équivaut à un attentat contre le discours dominant, lequel se perçoit unitaire, solidaire et dépourvu d'altérité dans ses propres bornes.

Deuxièmement sur le plan culturel, *Les survivants s'expriment* explique comment, « malgré le fait qu'ils étaient entourés de dizaines d'enfants [dans les pensionnats], [les enfants autochtones] se sentaient seuls, en plus d'être privés d'affection et de ne recevoir aucune approbation »¹⁸¹. De cette manière, en privant les élèves les uns des autres, les

¹⁷⁹ Memmi, *op. cit.*, p. 123.

¹⁸⁰ Dickason, *op. cit.*, p. 254.

¹⁸¹ CVR, *op. cit.*, p. 115.

sœurs des frères et les enfants des parents, les pensionnats les privent de leur soutien affectif, de leur culture et de leur communauté. L'isolement devient ainsi un dispositif du discours dominant. En effet, les enfants sont « séparés de leur famille pendant de longues périodes [et] lorsqu'ils retournent dans leur collectivité d'origine, ils éprouvent un sentiment d'aliénation par rapport à leur famille et à leur culture »¹⁸². Selon plusieurs historiens et critiques sociaux, rompre les liens familiaux est l'objectif principal du système des pensionnats¹⁸³.

La première cible des pensionnats ce sont les liens entre frère et sœur. Souvent, frères et sœurs éprouvent une expérience semblable et, de ce fait, pourraient se reconforter. Mais ce réconfort fraternel ou sororal est strictement interdit : « même si j'étais [au pensionnat] avec ma sœur », raconte Daniel Nanooch, « je l'ai vue seulement environ quatre fois [dans une année entière] »¹⁸⁴. Les règles entourant la séparation des frères et sœurs « étaient parfois appliquées violemment », comme le raconte Dorene Bernard, qui a vu son frère Robert « jeté sur le radiateur [avant de recevoir] des coups de pied » pour avoir serré la main offerte par sa sœur¹⁸⁵. L'interdiction des rapports entre frère et sœur suit une logique chrétienne : « La règle de séparation des frères et des sœurs faisait partie d'une politique plus large de séparation des garçons et des filles »¹⁸⁶. Cette logique chrétienne, au lieu d'être adoptée progressivement par les peuples autochtones, a remplacé de force les

¹⁸² *Id.*, p. x.

¹⁸³ *Id.*, pp. v – vi ; *Cf. Id.*, p. 95 ; Dickason, *op. cit.*, pp. 307 – 311 ; Gatti, *op. cit.*, p. 80 ; Rémi Savard et Jean-René Proulx (1982), *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, Montréal, l'Hexagone. Savard et Proulx, pp. 157-159 et Pierre Lepage (2002), *Mythes et réalité sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, p. 30.

¹⁸⁴ CVR, *op. cit.*, p. 95.

¹⁸⁵ *Id.*, p. 97.

¹⁸⁶ *Id.*, p. 99.

liens familiaux traditionnels. Autrement dit, pour les Églises et le gouvernement, dispositifs tous deux du discours dominant, séparer les garçons des filles était plus important que les rapports entre frère et sœur des peuples colonisés.

Les rapports avec les parents sont la deuxième cible. La raison d'être des « pensionnats indiens [reposait] sur la conviction que la transformation culturelle et spirituelle [...] est plus facile à réaliser si le placement des enfants autochtones dans les pensionnats permet de rompre le lien qui unit l'enfant à ses parents »¹⁸⁷. Vitaline Jenner jette une lumière sur le rapport positif qu'entretenaient bon nombre d'élèves avec leurs parents avant d'aller au pensionnat : « [Ma maman et mon papa] nous aimaient beaucoup. Ils s'occupaient de nous du mieux qu'ils pouvaient et j'étais tellement bien à la maison »¹⁸⁸. Or, dans les pensionnats, les élèves ne voyaient guère leurs parents. Parfois c'était les parents qui négligeaient l'enfant, comme chez Mollie Roy, mais souvent les élèves étaient systématiquement dissuadés de communiquer avec leurs parents¹⁸⁹. En effet, fréquemment « les parents et les enfants ont perdu contact les uns avec les autres »¹⁹⁰. Même si les élèves peuvent entretenir des rapports réguliers avec leurs parents – ce qui est loin d'être le cas pour tout le monde dans le rapport –, « les visites à la maison comportaient des stress uniques » comme l'oubli de la langue maternelle, ainsi que « le mode de vie et la nourriture traditionnels »¹⁹¹. Malgré les efforts des parents et des enfants, « après plusieurs années de séparation, bon nombre de liens étaient brisés dans les familles »¹⁹².

¹⁸⁷ *Id.*, pp. v – vi.

¹⁸⁸ *Id.*, p. 16.

¹⁸⁹ *Id.*, p. 111.

¹⁹⁰ *Id.*, p. 107.

¹⁹¹ *Id.*, p. 110.

¹⁹² *Id.*, p. 110.

Troisièmement sur le plan culturel, *Les survivants s'expriment* expose le dédain du discours dominant pour les spiritualités autochtones. Chez plusieurs cultures autochtones, la spiritualité représente une composante importante de cohésion sociale. Tout comme la famille, Memmi traite la religion de « valeur-refuge [du colonisé] : pour l'individu comme pour le groupe »¹⁹³. Sans une spiritualité partagée, beaucoup de cultures perdent leur cohésion interne¹⁹⁴. En effet, « le fait religieux n'est pas seulement une tentative de communication avec l'invisible, mais un extraordinaire lieu de communication pour le groupe entier »¹⁹⁵. Comme dispositifs du discours dominant, le gouvernement et les Églises envoyaient les enfants autochtones aux pensionnats pour extirper leur spiritualité et pour leur en apprendre une nouvelle. Un survivant anonyme résume un des objectifs principaux des pensionnats :

[Les] deux religions rivales, l'Église anglicane et l'Église catholique [...] avaient l'air de rivaliser pour sauver nos âmes [...] Nous étions les prix, vous comprenez, qu'elles remportaient si elles gagnaient¹⁹⁶.

Aussi bien dire que le concours de domination religieuse du Canada rural se jouait, du moins en partie, avec les enfants autochtones comme pions.

En plus de faire du prosélytisme, cet enseignement religieux communique un message implicite, un message succinctement décrit par le survivant Fred Bass :

on voyait un escalier et au bas de cet escalier, il y avait des Indiens et un feu. Et en haut de l'escalier, il y avait Jésus et les anges, et c'est ce qu'on nous disait, qu'il fallait changer nos façons de faire pour pouvoir monter les marches¹⁹⁷.

¹⁹³ Memmi, *op. cit.*, p. 130.

¹⁹⁴ Gatti, *op. cit.*, p. 127 ; Cf. Jared Diamond (2012), *The World Until Yesterday: What can We learn from Traditional Societies?*, New York, Viking Press, pp. 323 – 369.

¹⁹⁵ Memmi, *op. cit.*, p. 148.

¹⁹⁶ CVR, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁷ *Id.*, p. 91.

Bass décrit l'image poignante de l'échelle du père Lacombe. Plusieurs élèves essayaient de se situer sur cet escalier et, souvent, la conclusion de telles réflexions était qu'il « m'avait manqué des choses dans mon enfance »¹⁹⁸. L'impératif était donc d'assimiler la spiritualité chrétienne. Selon Arthur McKay,

c'est comme ça que j'ai perdu toutes mes... croyances, des choses traditionnelles qui me venaient de mon grand-père [...] j'ai tout oublié de ces chansons, des chansons traditionnelles¹⁹⁹.

Tantôt l'objectif explicite, tantôt l'objectif implicite comme outil d'assimilation, l'oubli des traditions spirituelles variait en fonction de l'école et de l'époque²⁰⁰. Mais les deux façons de faire convergent vers le même résultat : l'abandon des spiritualités autochtones.

De manière générale, le christianisme imposé dans les pensionnats peut convaincre les élèves qu'ils sont des pécheurs condamnés pour la moindre pensée. En effet, d'après Joseph Larocque, « ils [les enseignants] nous faisaient peur [...] en parlant des morts et, et du diable »²⁰¹. Pour éviter l'enfer, une crainte souvent mentionnée dans les témoignages, il faut donc prier. Les prières régulières – qui se distribuent différemment au fil de la journée selon l'école – se font d'après Geraldine Archie « du matin au soir »²⁰². Ces prières sont « source de rancœur » pour les élèves comme Antonette White qui dit que « la pire chose, c'était d'avoir à prier. C'est, c'est comme si tu pries, pries, pries et que tu ne tires aucune paix de cette prière »²⁰³. Les séquelles de ces abus ne sont pas que psychologiques : elles sont aussi parfois physiques. En effet, de nombreux anciens élèves disent qu'ils souffrent

¹⁹⁸ *Id.*, p. 91.

¹⁹⁹ *Id.*, p. 93.

²⁰⁰ Dickason, *op. cit.*, pp. 308 – 309.

²⁰¹ CVR, *op. cit.*, p. 91.

²⁰² *Id.*, p. 89.

²⁰³ *Id.*, p. 89.

actuellement d'arthrite à force de s'agenouiller constamment pour prier quand ils fréquentaient les pensionnats²⁰⁴. De cette façon, les pensionnats remplacent des traditions et rites socio-spirituels autochtones par ceux du colonisateur. « La cité se met-elle en fête ? Ce sont les fêtes du colonisateur, [des fêtes] religieuses, qui sont célébrées avec éclat » remarque Memmi²⁰⁵. En effet, comme témoigne Rita Charpenter dans *Les survivants s'expriment*, « on soulignait la fête de chaque saint, chacun [...] marchait deux par deux pour aller [...] prier un nouveau saint »²⁰⁶.

En consignnant les perspectives des survivants, *Les survivants s'expriment* résiste à l'anéantissement culturel qu'effectue le discours dominant. En prenant la parole, les témoins affirment « que leur salut coïncide avec celui de leur peuple, qu'ils doivent se tenir au plus près de lui et de ses traditions »²⁰⁷. En décrivant leurs expériences négatives devant la CVR, les survivants subvertissent le discours dominant qui perçoit l'Euro-Canadien « comme un homme [...] [qui] se prodigue aux hommes, soigne les malades et répand la culture, un noble aventurier enfin, un pionnier »²⁰⁸. L'ampleur politique de la CVR et la description détaillée des pensionnats comme dispositif du discours dominant le ternit. Devant la CVR, le discours dominant n'est donc plus souverain de sa propre image parce que c'est le discours autochtone qui l'informe. Ainsi, ensemble, les survivants rejettent la « version autorisée de la réalité [et] de la vérité » du discours dominant, et cela par le simple geste de raconter leurs histoires devant la CVR²⁰⁹. Dans ce contexte politique, en dépit du

²⁰⁴ *Id.*, p. 90.

²⁰⁵ Memmi, *op. cit.*, p. 123.

²⁰⁶ CVR, *op. cit.*, p. 90.

²⁰⁷ Memmi, *op. cit.*, p.151.

²⁰⁸ *Id.*, p. 33 ; Cf. Arteaga, *op. cit.*, pp. 26 – 27.

²⁰⁹ « The presence of the Other challenges the authorized version of truth and reality », *Id.*, p. 27. Nous soulignons : « Such literature produces a subjectivity that opposes hegemonic

discours dominant et de ses pensionnats-dispositifs, ces histoires individuelles obligent la reconnaissance de la continuité culturelle des peuples autochtones de même que leur résilience²¹⁰.

2.3 La représentation

Sur le plan des représentations, *Les survivants s'expriment* permet aux Autochtones de défaire l'image négative que leur impose le discours dominant. D'entrée de jeu, quelle est cette représentation ? Memmi nous la suggère :

Comment nier que leur technique [des colonisés] est gravement retardataire, leurs mœurs bizarrement figées, leur culture périmée ? [...] [Le colonisateur] admet une différence fondamentale entre le colonisé et lui. [...] Beaucoup de traits du colonisé le choquent ou l'irritent ; il a des répulsions qu'il n'arrive pas à cacher²¹¹.

Le gouvernement canadien préférerait les pensionnats parce que « les pensionnats accélèrent le processus d'assimilation » qui éliminait les « traits du colonisé » qui le choquaient et qui l'irritaient²¹². Assimiler correspond ainsi à l'effacement de l'Autochtone comme la société dominante le perçoit, l'Autochtone qui fait preuve de « l'irresponsabilité, de la prodigalité [et qui] n'a pas le sens de la prévision, de l'économie », ce qui fait qu'il

subjectification: the alternate subjectification of the Other challenges the authoritative subjectification of the dominant Self », *Id.*, p. 27.

²¹⁰ Toutefois, il y avait des moments de reconnaissance qui ont précédé la CVR, comme, par exemple, quand, en 2008, l'ancien Premier Ministre Stephen Harper s'est excusé de la part du gouvernement canadien pour les pensionnats. Son énonciation – « nous sommes désolés » – en plus de renforcer l'idée d'un « nous » canadien et un « vous » autochtone, était censée marquer « un nouveau début dans la relation entre les peuples autochtones et le gouvernement fédéral du Canada », Dickason, *op. cit.*, p. 427.

²¹¹ Memmi, *op. cit.*, p. 54.

²¹² « The administration favoured residential schools over day schools, as it believed they speeded up the process of assimilation », Dickason, *op. cit.*, p. 306 ; Memmi, *op. cit.*, pp. 52 – 53 ; *Cf. Id.*, p. 54.

est « à la fois mineur et méchant, paresseux et arriéré »²¹³. Le traitement inhumain des Autochtones dans les pensionnats est en lien direct avec la représentation négative des Autochtones dans le discours dominant. C'est aussi l'exemple quintessentiel de la manière dont « les gens ont tendance à moraliser les catégories qu'ils ont en tête en associant des traits positifs avec leurs alliés et des traits négatifs avec leurs ennemis »²¹⁴. Dans le discours dominant, l'Autochtone est l'ennemi.

Comment sait-on que la représentation négative décrite par Memmi est celle qui règne dans les pensionnats ? Parce que rien dans le discours dominant n'empêche les enseignants de traiter les élèves sévèrement et souvent de manière abusive, vu leurs « mœurs bizarrement figées », leur « culture périmée », leur « irresponsabilité » et leur « prodigalité »²¹⁵. *Les survivants s'expriment* montre qu'en franchissant le seuil de la porte, les élèves devaient renoncer « à la liberté telle qu'ils l'avaient vécue dans leur communauté et celle-ci [était] remplacée par une vie réglée au quart de tour [par] [...] une discipline militaire »²¹⁶. Par exemple, selon Louise Large, on « nous donnait deux petits morceaux de papier toilette, et on voyait presque à travers [...] et plus tard en soirée, nos petites culottes étaient inspectées pour voir [...] si elles étaient sales »²¹⁷. Cette surveillance intime des Autochtones « irresponsables » et « aux mœurs bizarres » ne se limite pas aux toilettes, mais touche effectivement tout aspect de la vie. Selon John Custer, « [les élèves] étaient traités [...] comme un troupeau [...] [parce qu'il] fallait qu'on se mette en rang pour

²¹³ *Id.*, p. 105 ; *Id.*, p. 104.

²¹⁴ « People tend to *moralize* their categories, assigning praiseworthy traits to their allies and condemnable ones to their enemies », Stephen Pinker (2012), *Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*, New York, Viking Penguin, p. 323.

²¹⁵ Memmi, *op. cit.*, pp. 52 – 53 ; 105.

²¹⁶ CVR, *op. cit.*, pp. vi – vii ; *Id.*, p. 67.

²¹⁷ *Id.*, p. 69.

tout »²¹⁸. Des années après avoir quitté l'école, des anciens élèves comme Daniel Andre, Percy Tuesday et Stella Bone se rappellent vivement que « cet entraînement, ce conditionnement était automatique »²¹⁹. En plus de ce traitement dépersonnalisé et militaire, « les administrateurs des écoles assignaient à chaque élève d'un pensionnat un numéro particulier [qu'ils utilisaient] [...] chaque jour, plutôt que les noms »²²⁰.

Les survivants s'expriment montre comment, dans le discours dominant, la représentation des Autochtones est donc résolument négative – des « “sauvages sales, bons à rien et paresseux” », selon Campbell Papequash²²¹. Ces élèves ne sont que des numéros, vestiges des cultures qu'il faut assimiler à la culture coloniale. Ainsi, il est évident que la représentation « ethnocentrique et raciste » des Autochtones comme paresseux, prodiges, et culturellement arriérés facilitait le traitement sévère de ces enfants²²². De cette façon,

le monologue dominant rassemble les discours favorables à la domination physique d'un peuple, à la création des stéréotypes, à la sujétion à l'esclavage, ainsi qu'à la commission des génocides²²³.

Rien dans le discours social n'empêche les enseignants de commettre la gamme d'agressions constatées dans *Les survivants s'expriment*. Il n'existe pas pour ces enseignants une représentation positive des Autochtones. Ces derniers ne sont que des

²¹⁸ *Id.*, p. 67.

²¹⁹ *Id.*, p. 69.

²²⁰ *Id.*, p. 70.

²²¹ *Id.*, p. 34 ; *Cf. Id.*, pp. 137 – 138.

²²² Memmi, *op. cit.*, p. 101 ; Nous soulignons : « The contents of the ethnocentric and racist trope can range from 'cannibal' and 'redskin' to 'animal' and 'noble savage' », Arteaga, *op. cit.*, p. 20.

²²³ Nous soulignons : « the monologue of the mirror presents the authorized versions of reality, truth, telos [...] the meaning of the Other *is* the trope for the Other. The monologue strings together discourses favorable for the physical domination of a people, from the writing of stereotypes, to the creation of slaves, to the making of genocide », *Id.*, p. 20.

ennemis qu'il faut convertir en alliés en changeant leurs techniques, leurs mœurs et leurs cultures pour qu'elles ressemblent à celles de la culture dominante²²⁴.

Les survivants s'expriment détaille prodigieusement la représentation négative des Autochtones dans le discours dominant. L'exemple par excellence de ce genre de représentation est la honte qu'ont certains élèves d'être autochtone. Le premier exemple est une survivante qui affirme que ses années au pensionnat « l'ont laissée avec un sentiment de honte pour son identité autochtone »²²⁵. Memmi dit qu'en effet « l'amour du colonisateur est sous-tendu d'un complexe de sentiments qui vont de la honte à la haine de soi »²²⁶. L'élève décrit comment sa

propre langue était considérée comme laide ; nous n'avions pas le droit de parler le cri. Je n'avais pas le droit d'être moi-même, une femme cri. Tout était sale, même mes règles, c'est ce que j'ai appris [...] au pensionnat [...]. Et c'est aussi là que j'ai appris beaucoup de choses moches, [...] j'ai appris à vivre dans le monde du déni. Quand j'étais plus jeune, j'ai appris à haïr, j'ai haï ma propre mère²²⁷.

Le discours dominant dévalue tout ce qui la constitue comme personne, sa langue, sa culture, sa biologie, son rapport à la vérité, et même sa propre mère. Selon Gatti, dans la mesure où « l'identité est la conscience subjective qu'une personne [...] éprouve de ce qui la distingue durablement et globalement des autres [...] dans un contexte structuré de rapports sociaux », la représentation qu'a cette élève de sa culture est résolument négative²²⁸. En tant que dispositif du discours dominant, le pensionnat apprend à cette élève à avoir honte de son identité.

²²⁴ CVR, *op. cit.*, p. v.

²²⁵ CVR, *op. cit.*, p. 59.

²²⁶ Memmi, *op. cit.*, p.149.

²²⁷ *Id.*, pp. 59 – 60.

²²⁸ Gatti, *op. cit.*, p. 25 ; Cf. Jean-Jacques Simard (2005), *Séminaire sur l'identité contemporaine*, Québec, Université Laval, Département de sociologie, syllabus, p. 1.

Florence Horassi offre le deuxième exemple d'une représentation auto-dénigrante décrite dans *Les survivants s'expriment*, le deuxième exemple du discours dominant chez une élève individuelle. Comme l'élève anonyme citée ci-dessus, Horassi « avait appris à avoir honte d'être Autochtone »²²⁹. Elle raconte :

lorsque j'étais au pensionnat, ils m'ont dit que j'étais une sale Indienne, une Indienne paresseuse, une Indienne affamée et que ma maman et mon papa étaient des ivrognes, que je devais prier pour eux, de sorte que lorsqu'ils mourraient, ils pourraient aller au ciel. Ils ne savaient même pas que ma mère était morte quand j'étais à l'école ou savaient-ils qu'elle était morte quand j'étais là-bas ? Je n'ai jamais vu ma mère boire. Je n'ai jamais vu ma mère ivre. Mais ils m'ont dit de, de prier pour eux, pour éviter qu'ils n'aillent en enfer²³⁰.

Pour Maurizio Gatti, « l'identité concerne [...] les représentations, par exemple, que les Amérindiens [...] se font d'eux-mêmes [...] à la limite, un pur imaginaire »²³¹. Il conclut que « l'identité est donc une construction et un projet »²³². Exemplifiée par Horassi, l'identité autochtone dans les pensionnats s'appuie sur le discours dominant et le résultat est que certaines élèves imbues de ce discours veulent « être blanche[s] à tout prix »²³³.

Ceci est donc l'importance des témoignages des survivants : ils résistent à la représentation négative des Autochtones au sein du discours dominant, sinon dans la société dominante de manière générale, en reconstruisant l'identité autochtone selon leur perception²³⁴. Les témoins remplacent la représentation négative de leurs peuples par une représentation positive, un changement que la CVR nomme « la meilleure chose à faire pour pouvoir tourner la page »²³⁵. Les commissionnaires, ainsi que les témoins elles- et

²²⁹ CVR, *op. cit.*, p. 111.

²³⁰ *Id.*, p. 111.

²³¹ Gatti, *op. cit.*, p. 26.

²³² *Id.*, p. 26.

²³³ CVR, *op. cit.*, p. 111 ; Cf. Frantz Fanon (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du seuil.

²³⁴ Gatti, *op. cit.*, p. 26.

²³⁵ CVR, *op. cit.*, p. xiii.

eux-mêmes, remplacent le discours dominant par une différente vision du monde, un discours autochtone. Le discours autochtone propose une réconciliation²³⁶. Qui devrait adopter cette vision ? Ils invitent « tous les Canadiens à [...] écouter [les voix autochtones autrefois réduites au silence] »²³⁷. Ils essaient donc d'effectuer un changement sociétal sur le plan des représentations en déjouant le discours dominant.

Quelle est la nouvelle représentation qu'ils proposent pour contrarier celle décrite par Memmi, laquelle perçoit les Autochtones comme un peuple « irresponsable », « mineur et méchant, paresseux et arriéré »²³⁸ ? *Les survivants s'expriment* propose que l'Autochtone est une « personne qui peut véritablement dire “Je suis encore là” »²³⁹. Contrairement à la représentation d'autrefois, *Les survivants s'expriment* invite tous les Canadiens, autochtones et non autochtones, à reconnaître que les peuples autochtones sont capables de témoigner « de leur souffrance, de leur solitude et de leurs réalisations »²⁴⁰. Cette nouvelle représentation remet en question le discours dominant en dépeignant les peuples autochtones comme individus « créés de la même matière [que les Euro-Canadiens], qui ont des objectifs semblables, et qui réagissent avec plaisir et douleur aux mêmes stimulus qui nous incitent le plaisir et la douleur »²⁴¹. Bref, les témoins déjouent le

²³⁶ Ils esquissent certaines étapes nécessaires à une réconciliation, mais non pas suffisantes. La réconciliation, d'après la CVR, est un processus et n'est surtout pas un *fait accompli* après l'apparition des rapports.

²³⁷ CVR, *op. cit.*, p. xiii.

²³⁸ Memmi, *op. cit.*, p. 105 ; *Id.*, p. 104.

²³⁹ CVR, *op. cit.*, p. xiii.

²⁴⁰ *Id.*, p. xiii.

²⁴¹ « Other people are made of the same stuff, seek the same kinds of goals, and react with external signs of pleasure and pain to the kinds of events that cause pain and pleasure in each of us », Pinker, 2012, *op. cit.*, p. 181.

discours dominant meurtrier ; ils méritent donc « notre plus grand respect » et « nous devons aussi leur être reconnaissant pour avoir agi comme il se doit »²⁴².

Conclusion

En somme, que ce soit sur le plan de la langue, de la culture ou de la représentation des Autochtones, *Les survivants s'expriment* déjoue le discours dominant en faisant passer les expériences intimes et personnelles des survivants directement au politique. Premièrement, *Les survivants s'expriment* résiste au discours dominant quant aux langues autochtones en s'adressant au lectorat canadien dans des langues colonisatrices, plutôt qu'à un lectorat restreint dans des langues autochtones. Deuxièmement, *Les survivants s'expriment* dévoile le discours dominant quant aux cultures autochtones en ce qui a trait aux activités culturelles, aux rapports familiaux et aux spiritualités. Le rapport rejette derechef ce discours en montrant la solidarité des témoins y faisant face et en semant le doute quant à l'image positive du colonisateur canadien. Troisièmement, *Les survivants s'expriment* révèle la représentation négative de l'Autochtone sous-jacente aux pensionnats, notamment par la honte qu'éprouvent certaines à être Autochtones dans ces établissements. Le rapport déjoue cette représentation en proposant une nouvelle image qui perçoit les Autochtones non seulement comme des êtres humains au même titre que le colonisateur, mais comme des êtres courageux. De ces trois manières, par la langue, la culture et la représentation, *Les survivants s'expriment* substitue à « l'Indien vu par l'Autre, l'Amérindien perçu, vécu et rêvé par lui-même »²⁴³. En ayant parcouru ce texte provenant

²⁴² CVR, *op. cit.*, p. xiii.

²⁴³ Gatti, *op. cit.*, p. 79.

de la catégorie récente de politique, il faut maintenant se tourner vers la littérature pour voir s'il y a, en effet, un discours autochtone qui fait preuve de continuité²⁴⁴.

²⁴⁴ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

Chapitre III : RÉSISTANCE DANS *LES POUPEES*

Je suis chargé par ma conscience / de vous demander réparation / et en cas de refus ou de
récidive / j'ai ordre de vous déclarer la guerre !

– Sylvain Rivard²⁴⁵

Ce chapitre a pour objectif de montrer comment *Les poupées* s'élève contre certains éléments du discours dominant autour des Autochtones au Canada. Malgré les différences entre les témoignages de la CVR et la prose de Rivard, nous proposons que, comme *Les survivants s'expriment*, le recueil subvertit le discours dominant quant aux langues et cultures autochtones, aussi bien que la représentation des Autochtones dans le discours dominant. D'autres récents outils de subversion du discours dominant proviennent non seulement des prises de parole politiques et littéraires, mais aussi de l'action politique. Par exemple, en 2013, il a eu à Montréal la première « manifestation d'importance liée à Idle No More », un mouvement de résistance politique qui demande aux visiteurs de leur site web de « se joindre à une révolution », de « passer à l'action » et qui cite un représentant de la Nation Chipewayn disant : « il est l'heure que notre peuple se soulève et reprenne le rôle d'ambassadeur et de délégué de la terre »²⁴⁶. C'est dans la foulée de ce mouvement de

²⁴⁵ Rivard, *op. cit.*, p. 69. Nous soulignons : Gatti suggère que « la littérature amérindienne [...] aujourd'hui [est] souvent militante [et] revendicatrice » grâce à une responsabilité « sociale et culturelle que plusieurs écrivains amérindiens ressentent », Gatti, *op. cit.*, p. 142.

²⁴⁶ Lamy, 2014, *op. cit.*, 17^e paragraphe ; Idle No More, URL : <http://www.idlenomore.ca> [site consulté le 20 avril 2018].

revendications que Rivard propose de déjouer le discours dominant par le biais d'une prise de parole littéraire. Nous montrons comment en analysant de près sa rhétorique.

3.1 Langue

Les poupées résiste au discours dominant sur les langues autochtones au Canada. Nous rappelons ici que dans les pensionnats, les superviseurs francophones ou anglophones éliminaient le mieux qu'ils le pouvaient, et cela de façon agressive, l'utilisation des langues autochtones²⁴⁷. À une certaine mesure, ils ont réussi, puisque des auteurs comme Rivard s'expriment principalement en français ou en anglais. Il existe néanmoins des auteurs et auteures publiant principalement ou partialement en langue autochtone. Or, Rivard subvertit ce discours dans sa parole poétique d'abord en se servant des langues autochtones pour décrier le silence imposé aux Autochtones par le discours dominant. Deuxièmement, de la même manière, il valorise le métissage linguistique. Enfin, en écrivant principalement en français plutôt qu'en langue autochtone, Rivard montre symboliquement qu'il parle au grand public aussi bien qu'à ses confrères et consœurs autochtones²⁴⁸. En somme, dans son recueil, Rivard répond à différents éléments du discours dominant quant aux langues autochtones en remplaçant un élément défavorable du discours dominant par un discours autochtone.

Premièrement, Rivard emploie à plusieurs reprises des langues autochtones au fil du recueil²⁴⁹. Dès la trente-cinquième page, où il énumère les noms de certains dieux

²⁴⁷ CVR, *op. cit.*, p. 49.

²⁴⁸ Cf. Gatti, *op. cit.*, p. 115.

²⁴⁹ Rivard, *op. cit.*, **Première partie : Collection (p. 9)** Énumération des dieux mexicains, p. 35 ; « la Grande Tortue » pour se référer à l'Amérique du Nord, p. 37 ; *La chanson de Marianne* [un chant abénakis], p. 48 ; « Torngat [esprit inuit bénéfique] », « Tollar Amerlaqaat [dollar américain en innu] » et « Ursa Major » [constellation de la Grande

mexicains, jusqu'à la quatre-vingt-sixième où il réfère aux Métis mexicains dans leur langue, Rivard emprunte plusieurs mots à différentes langues, et cela en plus d'offrir deux chants abénakis entièrement en langue originale (avec les traductions en dessous). Par exemple, dans le poème « N°99/3609 », il utilise un mot inuktitut qui a une traduction parfaitement acceptable en français²⁵⁰. Puisque « la langue est un critère de reconnaissance très important et très répandu », l'utilisation d'une langue autochtones au lieu du français a l'objectif d'effectuer « un geste politique dans un contexte historique où tout a été tenté pour prohiber et éliminer les langues amérindiennes »²⁵¹. En effectuant ce geste, Rivard rappelle au lectorat que le discours dominant n'a pas atteint son objectif d'éliminer les langues autochtones et que ces langues, comme les peuples qu'elles représentent, persistent malgré tout.

Ours], p. 49 ; « Lalo [patronyme innu] » et « Atschen [esprit cannibale dans la culture innue/ naskapie] », p. 60 ; « Kachinas [esprits de la mythologie zuñi et autres, parfois représentés sous la forme de poupées de bois peintes] », « nádleehí [nom donné aux gens bispirituels en langue navajo] » et « putas » de l'espagnol, p. 62 ; *La fille au bouquet* est une adaptation d'un chant abénakis (traduit dans le recueil) du 19^e siècle, inclue pour dénoncer la surreprésentation des femmes autochtones dans la prostitution de rue, p. 64 ; Le titre d'un poème dédié à une grande femme autochtones morte est « Selu [esprit féminin du maïs de la mythologie cherokee] », p. 68 ; *La ronde des poupées* donne le mot « poupée » dans plusieurs langues autochtones d'Amérique du Nord, p. 75 ; « sa vieille vêtue de Galipotte / ou de Kalakala [loups-garous-femmes, la 2^e dans les cultures abénakises] », p. 78 ; **Deuxième partie : Confection (p. 81)** Rivard utilise les mots « ulu [couteau inuit de forme semi-circulaire] » et « amauti [manteau féminin à large capuchon servant de porte-bébé] », p. 83 ; « Rarámuris [Autochtones d'origine uto-aztèque du nord du Mexique] » mentionnés, p. 96 ; « Mestizos [Métis en espagnol] » mentionné dans un mythe rarámuri, p. 96.

²⁵⁰ *Id.*, *La chanson de Marianne*, p. 48, et *La fille au bouquet*, p. 64 ; Les mots dans N°99/3609 : « Tollar Amerlaqaat » [dollar américain] », p. 49. Un autre exemple de ce remplacement se trouve à la page 62, « nádleehí [nom donné aux gens bispirituels en langue navajo] » et « putas [putes en espagnol] ».

²⁵¹ Gatti, *op. cit.*, pp. 118 ; 112.

Qu'elles subvertissent les dispositifs du discours dominant ou qu'elles affirment l'existence d'un Sujet autochtone, l'usage des langues autochtones vise à substituer au discours dominant un discours autochtone²⁵². Le poème « La ronde des poupées » offre un exemple implicite de ce remplacement²⁵³. La note de contextualisation en bas de page le suggère : « 2016 – Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées au Canada », suivi immédiatement de l'explication, « le mot 'poupée' écrit en plusieurs langues autochtones d'Amérique du Nord »²⁵⁴. En effet, le poème enregistre vingt-quatre traductions du mot « poupée » dans différentes langues autochtones²⁵⁵. En contexte colonial, ce mot signifie « vulgaire poupée de chiffon », un objet dont on peut disposer sans tenir compte de ses intérêts²⁵⁶. Dans ce poème, Rivard se réapproprie le mot dans différentes langues autochtones. En plus de rappeler l'existence continue des peuples autochtones, l'objectif de cette réappropriation est de rappeler que, bien que les langues autochtones détiennent ce concept, ils ne l'utilisent pas pour autoriser des violences contre les femmes. Ce faisant, il juxtapose l'usage que le discours dominant fait de ce terme à l'usage qu'en fait son discours, le discours autochtone qui perçoit l'auteur comme « visionnaire [qui guide les peuples autochtones] [...] à travers [...] la grande

²⁵² Cet objectif ressemble à celui de la négritude. On nous a suggéré que ce texte va un pas plus loin en ouvrant un dialogue entre les deux discours. Nous sommes d'accord avec cette suggestion à un certain point, or nous ne sommes pas convaincus que Rivard dépasse tout à fait une opposition point par point à la société dominante. Nous accordons que son texte soit bel et bien un appel à l'acceptation de la différence ; nous avons même proposé cette interprétation dans une première version de ce chapitre. Cependant, nous ne remarquons pas dans le texte de Rivard un désir d'accepter ou de compromettre en ce qui concerne les femmes autochtones assassinées ou disparues ; il oppose nettement et à juste titre son texte au discours qui autorise ces violences.

²⁵³ Rivard, *op. cit.*, p. 75.

²⁵⁴ *Id.*, p. 75.

²⁵⁵ *Id.*, p. 75.

²⁵⁶ *Id.*, quatrième de couverture.

dégénérescence du monde [par le moyen de la] reconstruction culturelle de nos peuples »²⁵⁷.

Pour Rivard, qui maîtrise parfaitement la langue française (probablement parce que le français est sa langue maternelle) l'usage des langues autochtones

constitue une affirmation d'identité distincte et d'originalité adressée aux Blancs, mais surtout un geste politique dans un contexte historique où tout a été tenté pour prohiber et éliminer les langues amérindiennes²⁵⁸.

Ainsi ces emprunts linguistiques deviennent synecdoques parce qu'ils représentent tous les peuples autochtones en même temps qu'ils démontrent leur singularité. C'est une affirmation identitaire parce qu'utiliser des langues autochtones montre son « refus de disparaître » et représente « une façon de perpétuer la mémoire [des Autochtones au Canada] »²⁵⁹. En effet, Gatti affirme que la langue est « une des composantes principales de la littérature », sinon une des composantes principales d'une identité²⁶⁰. La langue est ainsi synecdoque des peuples entiers. Rivard nous montre que, comme les langues altérées par le fait colonial, les peuples autochtones sont toujours ici, et cela malgré le discours dominant.

Deuxièmement, Rivard aborde le sujet du métissage linguistique explicitement dans le poème « Les aïeules automatiques ». Ce poème offre les « impressions [de Rivard] sur mes ancêtres féminins du côté maternel » et décrit les effets néfastes de la colonisation sur les langues autochtones²⁶¹. Rivard décrit d'une part comment

²⁵⁷ Morali, *op. cit.*, p. 130.

²⁵⁸ *Id.*, p. 112.

²⁵⁹ *Id.*, p. 118.

²⁶⁰ *Id.*, p. 108.

²⁶¹ *Id.*, p. 78.

les langues se tordent / et se confondent / aux us démodés / des sang-mêlé / Sorel,
Montréal, Kingston, Détroit / [...] silence ! on change de siècle²⁶².

En peu de mots, il résume le sort des langues autochtones envisagé par le discours dominant : « silence ! on change de siècle »²⁶³. Il décrit ensuite comment « la Laurentienne débite / son joual vertigineux / grammaire binaire / ABC négligé »²⁶⁴. Ces deux passages semblent parodier « le Grand Chemin qui marche / sans faire de vagues », c'est-à-dire la colonisation du Canada²⁶⁵. En consignait le discours qui crie « silence ! on change de siècle », Rivard communique son amertume envers ce dernier. Le lecteur et la lectrice la ressentent quand il contraste des vers tels « la pitoune est au feu [...] pour les mâles maganés » avec des vers optimistes tels « une poêlonne, une pancake, un ti café »²⁶⁶. Son expression poétique brise le silence attendu du « joual vertigineux / grammaire binaire » par le discours dominant²⁶⁷. Par ailleurs, il est intéressant de noter que Rivard esthétise une langue métissée qui était perçue comme illégitime ou laide dans les pensionnats. Il fait de cette « grammaire binaire / ABC négligé » son chef-d'œuvre²⁶⁸.

Rivard continue en commémorant « l'époque où, suivant sa politique d'assimilation, le gouvernement du Canada a envoyé des milliers d'enfants autochtones dans des établissements d'enseignement appelés 'pensionnats indiens' »²⁶⁹. Ce faisant, il transcrit au complet « La chanson de Marianne », un chant abénakis :

²⁶² *Id.*, p.76.

²⁶³ *Id.*, p.76.

²⁶⁴ *Id.*, p.77.

²⁶⁵ *Id.*, p.76.

²⁶⁶ *Id.*, p.77.

²⁶⁷ *Id.*, p. 77.

²⁶⁸ *Id.*, p.77.

²⁶⁹ *Id.*, p. 48 ; Gatti, *op. cit.*, p. 80.

n'siwaldam anakwika nd'odana / Malian pitta w'siwaldam nda t8m8 wid8ba /
[traduction] je m'ennuie des arbres qui poussent dans mon village / Marianne
s'ennuie beaucoup, elle n'a plus d'ami nulle part²⁷⁰.

Cette époque a eu « un effet décisif sur la naissance d'un corpus littéraire [autochtone] »²⁷¹. Il écrit si peu pour dénoncer une période de 176 ans (1820 – 1996) pour une raison littéraire : la litote. Cette figure de style « consiste à utiliser une expression qui dit moins pour en faire comprendre plus »²⁷². En effet, le chant du 19^e siècle consigne le silence imposé par les pensionnats à des « milliers d'enfants autochtones »²⁷³. Nous rappelons que dans le pensionnat, comme beaucoup de ses camarades de classe, Lily Bruce préfère « rester silencieuse plutôt que d'avoir des ennuis »²⁷⁴. Ainsi, Rivard « fait comprendre plus » sur l'insuffisance des « documents et rapports rédigés par les personnes qui avaient créé ce système »²⁷⁵. En employant la litote pour décrire une période si longue et si négative pour les cultures autochtones, Rivard contribue « à la reconnaissance publique des thèmes » comme le silence exigé de Bruce au pensionnat²⁷⁶.

Enfin, le fait que Rivard s'exprime en français plutôt qu'en langue autochtone demeure significatif²⁷⁷. L'objectif de Rivard d'entrer « en contact avec le monde » francophone ressemble à l'objectif de la CVR²⁷⁸. Comme *Les survivants s'expriment*, en

²⁷⁰ Rivard, *op. cit.*, p. 48.

²⁷¹ *Id.*, p. 80

²⁷² Antidote, « Litote », [Logiciel consulté le 23 avril 2018].

²⁷³ Dickason, *op. cit.*, p. 306.

²⁷⁴ CVR, *op. cit.*, p. 50.

²⁷⁵ Antidote, *op. cit.*, [Logiciel consulté le 23 avril 2018] ; CVR, *op. cit.*, p. 1.

²⁷⁶ Gatti, *op. cit.*, p. 100.

²⁷⁷ Encore une fois, nous sommes conscients qu'un manque d'habileté dans une autre langue peut exiger l'usage du français. Cependant, la question se pose toujours : pourquoi Rivard fait-il usage des langues autochtones en écrivant principalement en français ?

²⁷⁸ *Id.*, p. 114.

écrivain en français, Rivard adopte la « façon de penser » et « l'architecture mentale » d'une langue colonisatrice, si nous admettons que

toute langue est en effet une façon de penser, une architecture mentale. Posséder une langue, c'est assumer une culture, c'est enregistrer [...] [et] participer au monde exprimé par ce langage²⁷⁹.

Dans son recueil, c'est donc la façon de penser et l'architecture mentale du discours dominant qu'il fait valoir. Cependant, s'exprimer dans une langue colonisatrice prête le plus d'attention possible « à ces voix [autochtones] qui, pendant bien trop longtemps, ont été réduites au silence »²⁸⁰. Comme *Les survivants s'expriment*, s'exprimer en français devient pour Rivard « une nécessité si les [...] Amérindiens veulent [...] entrer en contact avec le monde »²⁸¹. Plus qu'exposer le simple fait que plusieurs Autochtones ne maîtrisent pas de langue autochtone, le fait que Rivard s'exprime en français révèle aussi son désir d'entrer en contact avec le monde²⁸². Sa prise de parole, indépendamment de la langue employée, résiste – de manière littéraire – au discours dominant.

3.2 Culture

De trois manières distinctes, le recueil déjoue le discours dominant autour des cultures autochtones en les valorisant. Dans la première partie du recueil, intitulée « La

²⁷⁹ *Id.*, p. 108.

²⁸⁰ CVR, *op. cit.*, p. xiii.

²⁸¹ Gatti, *op. cit.*, p. 114.

²⁸² Nous sommes conscients qu'il peut y avoir plusieurs manières de résister au discours dominant par le moyen des langues. S'exprimer en français n'en est qu'une. Par exemple, utiliser des langues autochtones ajoute une autre voix au débat et ne signifie pas uniquement une simple restriction à un lectorat restreint ; l'usage unique d'une langue autochtone peut lui-aussi représenter une forme de résistance. Autrement dit, utiliser le français avec seulement des emprunts des langues autochtones est une condition suffisante de résistance au discours dominant et non pas une condition nécessaire.

collection », Rivard décrie certaines violences culturelles en montrant que le discours dominant les autorise. Dans la deuxième partie du recueil intitulée « La confection », Rivard recueille les mythes, récits et rites autochtones traitant des poupées. Ce faisant, il mine le discours dominant qui visait à la disparition de ces mythes, récits et rites. Dans la troisième partie du recueil intitulée « Histoires de poupées, *ex-voto* et figurines », Rivard tient compte de l'importance des poupées dans différentes cultures autochtones depuis le 16^e siècle de la perspective européenne et, ce faisant, sape la perception coloniale des femmes autochtones comme de « vulgaires poupées de chiffon »²⁸³. En somme, en subvertissant ses dispositifs dans son recueil, Rivard résiste à différents éléments du discours dominant quant aux cultures autochtones. Encore une fois, ce faisant, il remplace un élément du discours dominant par un discours autochtone.

Dans la première partie du recueil, « La collection », Rivard consigne certaines violences culturelles qu'il déjoue en dévoilant que le discours dominant les autorise. Par exemple, le poème « Le retable imposé » déclare que

l'histoire se poursuit en Californie du Sud / au nom d'un héritage superposé / une messe pseudo-ibérique sous les oliviers / et les casques à longue pique, perceurs de femmes, sont pardonnés²⁸⁴.

L'histoire à laquelle il réfère, déduit le lecteur, est celle de « la servitude [qui] crée / des catins en série » abordée dans le poème précédant, « La catin »²⁸⁵. Autrement dit, c'est l'histoire coloniale et son discours justificateur qui permettent des violences envers des femmes autochtones²⁸⁶. Qui porte des casques à longue pique ? « Deux soldats espagnols

²⁸³ Rivard, *op. cit.*, quatrième de couverture.

²⁸⁴ *Id.*, p. 46.

²⁸⁵ *Id.*, p. 43.

²⁸⁶ Sur les abus sexuels, voyez CVR, *op. cit.*, pp. 161 – 175.

assignés à la protection du missionnaire » qui ont violé « une femme gabrielino [autochtone] » sous leur garde²⁸⁷. Qui leur pardonne ? « Les icônes [qui] prennent l'air / [et] les brebis équestres » qui font partie d'une procession religieuse « ouverte à tous ! »²⁸⁸. C'est donc l'Église catholique, dispositif du discours dominant, qui pardonne l'impardonnable²⁸⁹. Ici, comme ailleurs, Rivard se sert de l'ironie en disant que ces soldats « sont pardonnés ». Le poème sous-entend le fait que ces soldats se pardonnent eux-mêmes par le moyen de leur propre religion, non pas en s'excusant auprès de la victime. Le poème suggère implicitement que Rivard, lui, ne leur pardonne pas.

Dans ce poème, Rivard contraste deux perspectives. D'une part, la perspective des soldats qui célèbrent la gloire de l'Église catholique avec « une grande promenade, les monstrances [qui] sont montrées / le retable [qui] est démonté, les icônes [qui] prennent l'air »²⁹⁰. D'autre part, Rivard oppose à cette première la perspective des « effrontés du souvenir [qui] sont arrivés » sur scène pour se venger de manière violente²⁹¹. Comme *Les survivants s'expriment*, le recueil nous fait ainsi le portrait du discours dominant et du discours autochtone. Comme les enseignants dans les pensionnats, dans ce poème, les soldats qui « prennent l'air » ne sont qu'un dispositif du discours dominant. Comme « le programme d'enseignement [dans les pensionnats qui] sapait l'identité des Autochtones » et qui permettait « de la violence sexuelle, physique, émotionnelle et mentale causée par les frères et les sœurs » », le discours dominant dans ce poème permet le viol, et cela

²⁸⁷ Rivard, *op. cit.*, p. 46.

²⁸⁸ *Id.*, p. 46.

²⁸⁹ Cf. Gatti, *op. cit.*, p. 41.

²⁹⁰ Rivard, *op. cit.*, p. 46.

²⁹¹ *Id.*, p. 46.

justement en contraste avec la sainteté présumée du jour²⁹². Le discours dominant n'est bénéfique que pour les « deux soldats espagnols assignés à la protection du missionnaire » qui ont violé la femme sous leur garde²⁹³. En décrivant le viol, en consignait cet évènement qui a eu lieu en 1771, Rivard lui-même déjoue « les pétales [qui] tombent sur la mémoire, devant le temple nouveau »²⁹⁴. Rivard porte ainsi le discours autochtone qui se souvient de ce que les dispositifs du discours dominant ont oublié.

En parlant de la capture et de la vente d'une des dernières Béothuks dans le poème « L'Antiquité », Rivard dénonce les dispositifs du discours dominant comme tels²⁹⁵. En utilisant des figures telles que la métaphore, la personnification et la synecdoque, Rivard dévoile ces dispositifs :

un homme trouva une poupée de collection / en bien piètre état, sur le lac gelé de la grande île Rouge / une poupée de bois aux couleurs de la terre / vêtue de fourrure imbibée de désarrois et d'incompréhension / il en obtint cent livres auprès d'un avide collectionneur / appelé M. Gouvernement / M. Gouvernement la remit entre les mains de ses deux filles / Science et Église / Science la dépouilla de son savoir et la rhabilla de politesses / Église la dépouilla de ses convictions et la rhabilla de caresses / mais, extirpée de son cabinet de curiosités / la poupée fut vite abîmée, et perdue à nouveau / aucune de ces poupées rares n'est réapparue depuis sur le marché²⁹⁶.

²⁹² CVR, *op. cit.*, pp. 59 ; 161 ; Cf. *Id.*, pp. 161 – 175.

²⁹³ Rivard, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁴ *Id.*, p. 46.

²⁹⁵ *Id.*, p. 47. Dans le recueil, il existe de nombreux exemples où Rivard consigne et déjoue des violences culturelles. Cf. Notamment « N° 99/3609 », où il dénonce la religion imposée aux pensionnats : « sous leur lindeul de papier fin, les os qui parlent ont dit pas de Torngat [esprit inuit bénéfique] pour les poitrines plates / aucune mélodie [air ou chant monotone et triste] curative / chants de gorge étouffés, proscrits / par des messes-mascarades [...] Ursa Major [constellation de la Grande Ours] a déployé une catalogue de pierres dans la toundra / les gens de la météorite sont prêts », *Id.*, p. 49.

²⁹⁶ *Id.*, p. 47.

La métaphore « poupée de bois » désigne « Demasduit, l'une des dernières Béothuks de l'île de Terre-Neuve », comme on l'apprend dans la note de contextualisation²⁹⁷. La personnification du gouvernement, de la science et de l'Église rend concrète la gravité de ce moment décisif, qui représente la fin d'une culture autrefois florissante²⁹⁸. D'un côté, Rivard personnifie ici trois dispositifs du discours dominant pour rendre personnel le politique. De l'autre côté, il continue sa métaphore filée de la femme autochtone comme poupée. Ainsi, Rivard convoque l'image de la famille de M. Gouvernement qui, avec ses deux filles, joue à son gré avec une « poupée de bois »²⁹⁹.

Par synecdoque, Rivard dénonce ce qui arrive à cette femme et aux cultures qu'elle représente : « Science la dépouilla de son savoir et la rhabilla de politesses / Église la dépouilla de ses convictions et la rhabilla de caresses » au point où « aucune de ces poupées rares n'est réapparue depuis sur le marché »³⁰⁰. En plus d'être métaphore, la « poupée de bois » est aussi synecdoque dans la mesure où elle est partie d'un tout. C'est-à-dire qu'elle agit comme représentante d'une culture alors en voie de disparition. Ce que lui font M. Gouvernement et ses deux filles symbolise plus largement les violences que le discours dominant a autorisées envers les Béothuks, puisque ce peuple a été complètement éliminé. Comme synecdoque, cette « poupée de bois » représente une réalité qui n'est décrite ailleurs que dans les livres d'histoire et des récits oraux. De plus, le dépouillement de cette poupée par les institutions fondatrices du Canada sert aussi de synecdoque pour ce qu'a fait le discours dominant aux Autochtones de manière générale. Comme nous le constatons

²⁹⁷ *Id.*, p. 47.

²⁹⁸ Dickason, *op. cit.*, pp. 70 – 72.

²⁹⁹ Rivard, *op. cit.*, p. 47.

³⁰⁰ *Id.*, p. 47.

dans *Les survivants s'expriment*, dans les pensionnats, les élèves « étaient non seulement punis s'ils étaient pris à parler leur langue, mais aussi fortement dissuadés de participer à des activités culturelles traditionnelles »³⁰¹. De même, les « pensionnats indiens reposent sur la conviction que la transformation culturelle et spirituelle [...] est plus facile à réaliser si le placement des enfants autochtones dans les pensionnats permet de rompre le lien qui unit l'enfant à ses parents »³⁰². Dans ce poème, Rivard dénonce les Églises et le gouvernement – des dispositifs du discours dominant – qui ont encouragé le maintien du système oppressif dont les pensionnats sont des parties intégrantes.

Dans la deuxième partie du recueil intitulé « La confection », Rivard essaie de confectionner un nouveau discours pour les cultures autochtones³⁰³. Pour ce faire, il consigne les mythes, récits et rites autochtones traitant des poupées. Il s'oppose ainsi au discours qui visait la disparition de ces mythes, récits et rites. Par exemple, au début de la deuxième partie, Rivard décrit un rite iglulingmiut (aire culturelle de l'Arctique) où une femme crée deux poupées. Ici et pour le reste de cette partie, la métaphore de la poupée devient quelque chose de positif, plutôt que négatif. Dans ce rite, comme dans le reste de cette partie, Rivard décrit fièrement les poupées provenant de différentes aires culturelles à côté de dessins³⁰⁴. Les descriptions et dessins positifs des poupées sont en contraste avec les « vulgaires poupées de chiffon » décrites dans la première partie³⁰⁵. En valorisant les traditions culturelles autochtones, cette partie déjoue le discours dominant diffusé par « les os qui parlent », qui, portant « leur linceul de papier fin [...] ont dit / pas de Torngat [esprit

³⁰¹ CVR, *op. cit.*, p. 58.

³⁰² *Id.*, pp. v – vi.

³⁰³ Rivard, *op. cit.*, pp. 81 – 108.

³⁰⁴ *Id.*, pp. 83 – 108.

³⁰⁵ *Id.*, pp. 10 – 24.

inuit bénéfique] pour les poitrines plates / aucune mélodie curative / chants de gorge étouffés, proscrits / par des messes-mascarades »³⁰⁶.

Le mythe de création rarámuri (aire culturelle du Sud-Ouest), intitulé « La création des humains », suggère la juxtaposition entre le discours dominant et le discours autochtone. En révisant ce mythe, qui raconte la création des peuples métis du sud-ouest, Rivard décrit le métissage des « descendants de ces humains de maïs et de terre »³⁰⁷. Le mythe parle des

humains [qui] étaient différents / les hommes étaient barbus / comme s'ils avaient tous des araignées au visage / et on se rendit compte, plus tard / que les femmes n'étaient pas dignes de confiance / les descendants de ces gens de calcaire [vu leur blancheur] sont les Mestizos [métis en langue espagnol]³⁰⁸.

En décrivant les figurines faites « de calcaire, car elles étaient très blanches [...] et] n'étaient dignes de confiance », ce mythe crée des doutes quant aux Blancs et aux Blanches qui ne sont « pas dignes de confiance »³⁰⁹. Que le recueil en entier soit destiné au public régional ou international, le fait de décrire ce mythe affirme l'existence des « traditions ancestrales [qui] étaient là avant l'arrivée des Européens et avaient ainsi réglementé pendant des millénaires l'existence des Premières Nations »³¹⁰. Sans l'intervention de Rivard, qui ressent sans doute la responsabilité « sociale et culturelle que plusieurs écrivains amérindiens ressentent » d'affirmer l'existence et l'actualité de différentes cultures

³⁰⁶ *Id.*, p. 49.

³⁰⁷ *Id.*, p. 96.

³⁰⁸ *Id.*, p. 96.

³⁰⁹ *Id.*, p. 96.

³¹⁰ Gatti, *op. cit.*, p. 34 ; *Cf. Id.*, pp. 110 – 114.

autochtones, le lecteur et la lectrice n'auraient pas nécessairement eu connaissance de ce mythe, ni même l'existence des Rarámuri³¹¹.

Dans la troisième partie du recueil intitulée « Histoires de poupées, *ex-voto* et figurines », Rivard consigne l'importance des poupées dans différentes cultures autochtones de la perspective européenne. Il cite différents auteurs et auteures depuis le 16^e siècle qui décrivent les poupées chez certaines cultures autochtones³¹². Cette partie du recueil est équivoque. D'un côté, le lecteur optimiste pourrait l'interpréter comme une valorisation ou exemple de métissage. En effet, ce sont des passages, écrits en langue européenne (soit l'anglais, soit le français) qui décrivent des poupées autochtones. En fin de compte, dans une langue accessible au lectorat d'origine européenne, l'on aura une appréciation des divers rôles que jouent les idoles, les figures en bois, objets de fantaisie, effigies, bref, les poupées, dans certaines aires culturelles. La section suggère ainsi l'intérêt que portaient les Européens pour les cultures autochtones. De l'autre côté, le lecteur pessimiste pourrait interpréter cette partie comme une critique des contemporains des auteurs cités parce que, malgré le fait qu'ils avaient accès aux cultures autochtones en anglais ou en français, les colonisateurs européens ne se sont pas informés à ce sujet. Au contraire, ils ont imposé l'image de vulgaire poupée de chiffon aux femmes autochtones. De cette manière, la section illustre une fascination malsaine des Européens pour les figures de la féminité autochtone.

³¹¹ *Id.*, p. 142 ; Encore une fois, le discours autochtone de Rivard n'est qu'une condition suffisante qui permet au lecteur de prendre connaissance de quelque chose : ce n'est pas le seul moyen qui permet cette prise de conscience. Il suffirait aussi d'aller à leur rencontre, par exemple, pour avoir connaissance de leur existence.

³¹² Rivard, *op. cit.*, pp. 109 – 121.

Pour illustrer à quel point cette partie est équivoque, prenons quelques citations. La première citation vient de Thomas Hariot (1585) et décrit l'importance spirituelle et l'apparence d'une idole appelée Kiswasa³¹³. La deuxième citation vient de Samuel de Champlain (1613) et décrit les tombeaux autochtones qu'il voyait, où il y avait « une grosse piece de bois [...] dans laquelle est gravé grossièrement (comme il est bien croyable) la figure de celuy ou celle qui y est enterré »³¹⁴. La troisième citation vient de Jean de Brébeuf (1636), qui décrit « l'origine de toute cette folie d'un nommé Oatarra ou d'une petite idole en forme de poupée » qui avait de l'importance spirituelle en matière de guérison³¹⁵. Brébeuf dit d'avoir « bien peur qu'il n'y ait quelque chose de plus noir et de plus caché » là-dedans³¹⁶. La quatrième citation vient de Marie de l'Incarnation (1650), qui décrit « deux Pères de la Compagnie [qui] portèrent son image de relief sur un brancart bien orné » avec une procession d'environ « six cens Sauvages qui marchoient en ordre. La dévotion de ces bons Néophytes étoit si grande qu'elle tiroit les larmes des yeux de ceux qui les regardoient »³¹⁷. Ce schéma persiste sur vingt-et-une citations qui témoignent toutes des poupées, effigies, figurines ou imitations chez les cultures autochtones.

La pénultième citation qu'offre Rivard fait comprendre l'importance non seulement de cette section, mais du recueil en entier. La citation de la professeure Selene Phillips (2001) dénonce la « piètre perception [des Autochtones] de leurs cultures et du regard que la société porte sur eux »³¹⁸. Phillips dit que « les poupées 'ethniques' [...] aggravent le

³¹³ *Id.*, p. 109.

³¹⁴ *Id.*, pp. 109 – 110. Rivard emploie l'orthographe qu'employait de Champlain.

³¹⁵ *Id.*, p.110.

³¹⁶ *Id.*, p.110.

³¹⁷ *Id.*, p.110. Rivard emploie l'orthographe qu'employait Marie de l'Incarnation.

³¹⁸ *Id.*, p.120.

problème [des préjugés et de clichés] parce qu’elles portent des vêtements ‘indiens’ stéréotypés et que leurs traits n’ont rien d’amérindien ». Phillips continue :

de telles représentations inculquent aux enfants non amérindiens un point de vue faussé, politiquement incorrect, sur les Amérindiens ; elles causent aussi du tort aux Amérindiens, car elles donnent à leurs enfants une déplorable image d’eux-mêmes³¹⁹.

Phillips décrit au pied de la lettre l’entreprise de Rivard avec *Les poupées* et, en partie, de la CVR avec *Les survivants s’expriment*. Cette entreprise est de consigner et de subvertir la métaphore des femmes autochtones comme vulgaires poupées de chiffon qui gangrène l’image des Autochtones depuis l’arrivée des Européens en Amérique du Nord³²⁰. Dans les deux dernières parties du recueil, Rivard met en valeur les mythes, rites et fonctions sociales des poupées chez différentes cultures autochtones. Autrement dit, comme *Les survivants s’expriment*, il renverse la perception des cultures autochtones qui, dans les pensionnats, autorisait les enseignants à dire que ces cultures n’étaient « “que du diable” »³²¹.

Significativement, la citation de Phillips n’est que la pénultième de la partie. La dernière, et la plus récente, vient de Herb Brown (2001) et décrit un « atigi [nom traditionnel inuit de la veste intérieure ou parka] et [...] [des] jolies poupées de thé inuites » fabriquées par une Inuite traditionaliste appelée Emily³²². La dernière phrase de la citation – et du recueil – révèle son importance : « J’espère que vous pourrez monter là-haut, un jour, et lui rendre visite [à Emily, l’Inuite traditionaliste] »³²³. Autrement dit, au lieu

³¹⁹ *Id.*, p.120.

³²⁰ *Id.*, quatrième de couverture.

³²¹ CVR, *op. cit.*, p. 59.

³²² Rivard, *op. cit.*, pp. 120 – 121.

³²³ *Id.*, p. 121.

d'accepter le discours dominant, qui conçoit cette traditionaliste comme « vulgaire poupée de chiffon », Rivard encourage la lectrice et le lecteur à rencontrer cette femme elle- et lui-même et à apprécier la culture qu'elle représente³²⁴. Ceci rappelle le commentaire du neuropsychologue Stephen Pinker, qui dit que les stéréotypes, « quoique vrais dans moult cas par rapport aux références objectives [...] peuvent s'avérer complètement faux quand celui ou celle qui le formule n'a pas eu contact avec le groupe stéréotypé »³²⁵. Dans le recueil de Rivard, le lecteur et la lectrice se trouvent invités à remplacer le discours dominant autour des cultures autochtones par un discours plus authentique, un discours proféré par les Autochtones elles- et eux-mêmes.

3.3 Représentation

Les poupées résiste à trois représentations des femmes autochtones provenant du discours dominant. Premièrement, comme nous l'avons vu, le recueil enregistre et dénonce la métaphore éponyme du recueil qui traite les femmes autochtones de « vulgaires poupées de chiffon »³²⁶. En même temps qu'il développe cette métaphore filée, Rivard la remplace par des représentations de la femme autochtone qu'il considère plus juste. Deuxièmement, il décrit et subvertit une représentation littéraire qui convient au discours dominant dans le poème « Joujoux de bruine »³²⁷. Troisièmement, en prenant en note certaines

³²⁴ *Id.*, quatrième de couverture.

³²⁵ « With some important exceptions, [such] stereotypes are in fact not inaccurate when assessed against objective benchmarks [however,] stereotypes can be downright inaccurate when a person has few or no firsthand encounters with the stereotyped group, or belongs to a group that is overly hostile to the one being judged », Stephen Pinker (2002), *The Blank Slate: On the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking Penguin, p. 205.

³²⁶ Rivard, *op. cit.*, quatrième de couverture.

³²⁷ *Id.*, p. 51.

représentations qu'il juge fausses, Rivard les sape en les traitant de mensonges, comme on le constate dans le « Discours d'une jeune innue » et la citation de Selene Phillips à la fin du recueil³²⁸. En somme, dans son recueil, Rivard remplace trois représentations provenant du discours dominant par celles du discours autochtone.

Premièrement, en employant le mot « poupée » ou un de ses synonymes comme « catin », « joujoux », « marotte », « marionnette », « poupard », « figurine », « effigie » ou « icône », sur au moins 87 pages des 121 du recueil, Rivard déjoue la métaphore de la femme autochtone comme poupée³²⁹. Entre les pages 11 et 34, Rivard décrit la métaphore particulière qu'il dénonce. La métaphore visée traite la femme autochtone de poupée qui possède un corps, deux bras, deux jambes, une tête, des cheveux, une robe de calicot rouge, un collier de perles de verre, des chaussures de cuir et une parure de tête³³⁰. C'est une représentation particulière qui « ressemble à ma sœur [celle de Rivard], mes amies, ma cousine / ma voisine, ma mère, ma tante, ma grand-mère »³³¹. Il décrit cette poupée juste avant de déclarer : « or, nous ne sommes pas des poupées ! »³³². En énumérant des membres féminins de sa famille, il personnifie la poupée qu'il dénonce par la suite³³³. En

³²⁸ *Id.*, pp. 38 ; 120.

³²⁹ *Id.*, p. 11 – 34, 36, 37, [synonyme] « catin » p. 43, pp. 44 – 45, p. 47, [synonyme] joujoux p. 51, p. 53, p. 56, p. 61, p. 62, [synonyme] « marotte » p. 71, [synonyme] « les marionnettes » p. 73, *cf.* Notamment *La ronde des poupées*, qui donne le mot « poupée » dans plusieurs langues autochtones d'Amérique du Nord p. 75, **Deuxième partie : Confection (Le mot prend ici un sens positif)** p. 83, [synonyme] « Le poupard [poupée qui représente un bébé] » p. 85, [synonyme] « poupon [poupée qui représente un bébé] » p. 86, p. 87, [synonyme] « figurine » p. 90, [synonyme] « figurine » pp. 95-6, [synonyme] « effigie [en bois, qui remplace sa mère] » p. 98, p. 100, [synonyme (contextuel)] « compagne dans du bois de cèdre » et « figure » p. 104, « icône » utilisé pour décrire des objets religieux des pouvoirs coloniaux pp. 107 – 108, pp. 109 – 121.

³³⁰ *Id.*, pp. 13 – 31.

³³¹ *Id.*, p. 33.

³³² *Id.*, p. 34.

³³³ *Id.*, p. 33.

consignant une métaphore si particulière avant de la rejeter aussitôt, Rivard préfigure la résistance au discours dominant sur le plan des représentations qu'effectue le recueil.

Deuxièmement, il dénonce la représentation littéraire des femmes autochtones qui convenait à l'époque coloniale. En effet, dans le poème « Joujoux de bruine », Rivard prend note de la représentation littéraire des femmes autochtones qui « se sont supposément suicidées en se jetant du haut d'une chute ou d'un promontoire » :

vous êtes tombées de ce monde / pour n'exister que dans un monde littéraire / des émanations venues d'histoires quasi disparues / dociles, soumises, fidèles, folles, martyres / vous êtes tombées de l'ivresse d'un amour inventé / passager, sauvage, jouissif et décevant / le cœur aux teintes vives / délavé par les non-dits et l'inaccessibilité³³⁴.

Il traite cette représentation de la femme autochtone en chute de « réels substitués au malaise en vogue », des « filles, femelles, fétiches périssables / destinées à être écartées »³³⁵. Cette image correspond à « l'image de l'Indien [qui] est toujours une image de la différence, une figure de l'Autre » décrite par Jonathan Lamy³³⁶. Pourquoi l'image de l'Indienne en chute correspond-elle à « une figure de l'Autre »³³⁷ ? Parce que, comme le rappelle Alfred Arteaga, « une rhétorique de différence [...] oppose la représentation favorable d'un peuple à la marginalisation radicale d'un Autre homogène et étranger »³³⁸. Le fait de représenter la femme autochtone en train de chuter d'une falaise ou d'un promontoire élimine l'Autre symboliquement par le moyen d'une rhétorique de disparition.

³³⁴ *Id.*, pp. 51 – 53.

³³⁵ *Id.*, p. 52.

³³⁶ Lamy, 2013, *op. cit.*, 19^e paragraphe.

³³⁷ *Id.*, 19^e paragraphe.

³³⁸ « Antithesis engenders a propitious rhetoric of difference that opposes the favorable representation of one people to the radical marginalization of a homogeneous and alien Other [...] There can be no objective, disinterested discourse in colonial relationships », Arteaga, *op. cit.*, p. 18.

La femme autochtone littéraire en chute éloigne la vraie de l'imaginaire. Ainsi, nous « éliminons les belles créatures apocryphes » en les menant « vers l'imaginaire de leur perte »³³⁹. Le discours dominant « d'une race de monde réductrice » vise donc l'extinction du discours autochtone sur le plan littéraire aussi bien que sur le plan culturel³⁴⁰.

Ces femmes autochtones fictives, « bouillons de faussetés », selon Rivard, sont l'exemple des « poupées d'eau d'un autre temps »³⁴¹. Les auteurs de cette métaphore l'utilisent pour « éteindre le mal collectif et sélectif / d'une race de monde réductrice »³⁴². Rivard déclare que ces représentations sont des émanations « d'un amour inventé » de la part du discours dominant. En créant une métaphore qui lui convient, le discours dominant cherche à éliminer le discours autochtone. C'est-à-dire que le discours dominant réduit les femmes autochtones à cette image littéraire, des « romantiques reliques fourrées dans nos folklores », au lieu d'être des agentes discursives³⁴³. Si ces figures meurent toutes métaphoriquement, il ne faut pas se préoccuper du « bruit de vos chutes [qui] n'éveille plus / les consciences carrées endormies »³⁴⁴. Cette représentation n'exige pas que les consciences endormies se posent de questions quant à la disparition de la femme autochtone. De toute manière, la représentation littéraire confirme ce que le discours dominant voulait dès le départ : les femmes autochtones sont « destinées à être écartées »³⁴⁵. Rivard montre que cette représentation n'est pas propre aux femmes autochtones qu'elle désigne, mais aux Européens qui la leur imposent.

³³⁹ Rivard, *op. cit.*, p. 53.

³⁴⁰ *Id.*, p. 53.

³⁴¹ *Id.*, p. 53.

³⁴² *Id.*, p. 53.

³⁴³ *Id.*, p. 51.

³⁴⁴ *Id.*, p. 51.

³⁴⁵ *Id.*, p. 52 ; Cf. Thomas King, *op. cit.*, pp. 60 – 65.

Troisièmement, Rivard traite certaines représentations du discours dominant de mensonges, comme on le constate dans la citation de Selene Phillips déjà analysée dans la section 3.2 du présent travail³⁴⁶. Nous rappelons que cette citation est la pénultième dans une suite de citations offertes principalement en langues européennes portant sur les poupées. Nous rappelons également que Phillips soutient que,

depuis des décennies, les Amérindiens font l'objet de préjugés et de clichés de toutes sortes [...] et leurs traits [des Indiens stéréotypés] n'ont rien d'amérindien. De telles représentations inculquent aux enfants non amérindiens un point de vue faussé [...] sur les Amérindiens³⁴⁷.

C'est-à-dire que, d'après Phillips, l'objet des préjugés et des clichés ne ressemble pas à la vérité. En effet, en réponse au « *vrai* Indien [...] qui forme un tout monolithique avec les siens » proposé par le discours dominant, un Indien qui fait preuve d'unanimité idéologique et d'homogénéité culturelle, Phillips suggère qu'il existe une nouvelle vérité, une représentation alternative³⁴⁸. En incluant sa citation sans modifier ses propos, Rivard semble être d'accord avec Phillips sur la question de : « Qui est un *vrai* ou un *faux* Indien ? »³⁴⁹. Les deux auteurs résistent ainsi au discours dominant en proposant une représentation des Autochtones qu'ils jugent plus vraie et plus juste que celle proposée par le discours dominant.

Le deuxième passage traitant explicitement du thème des mensonges est le « Discours d'une jeune innue » au début de la première partie du recueil³⁵⁰. Ce discours est une transcription de ce qu'a dit une jeune innue à Samuel de Champlain « lors d'un souper

³⁴⁶ Rivard, *op. cit.*, p. 120.

³⁴⁷ *Id.*, p. 120.

³⁴⁸ Gatti, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁹ *Id.*, p. 59.

³⁵⁰ Rivard, *op. cit.*, p. 38.

donné par l'amiral Kirke à Québec »³⁵¹. Rivard cite ce discours seulement trois poèmes après avoir écrit, « or, nous ne sommes pas des poupées ! »³⁵². « Discours d'une jeune innue » préfigure, au début du recueil, ainsi que très tôt dans la colonisation (1629), le thème de mensonge au sujet des femmes autochtones. En effet, la jeune Espérance traite Champlain de

parfait menteur, qui ne dis jamais ce que l'on te dit, mais tu inventes des mensonges en ton esprit pour te faire croire, & donne à entendre ce que l'on ne t'a pas dit, pense, que tu es mal voulu des Sauvages il y a long-temps & comme malicieux tu perseveres en tes menteries, de donner à entendre à ton Capitaine des choses qui n'ont jamais esté dites par les Sauvages³⁵³.

L'idée que les Européens, ou les Euro-Canadiens, diffusent une représentation fautive ou erronée des femmes autochtones sous-tend l'entreprise de Rivard, qui est de résister aux mensonges du discours dominant en les révélant.

De plus, la jeune innue, décrit les

salles voluptez [de Champlain], me priant d'aller avec toy, [...] ce que je refusay, tu me voulus faire des attouchements deshonestes, je rejetai tes effronteries, [...] ce que voyant tu me laissas en repos, me disant que j'étois une opinastre³⁵⁴.

C'est-à-dire que Champlain non seulement mentait au sujet des Autochtones, mais aussi tentait de profiter de la jeune Espérance pour combler ses besoins sexuels. Comme parties d'un discours, ces mensonges rappellent l'idée de Foucault selon laquelle le discours, qu'il soit vrai ou faux, est

une violence que nous faisons aux choses, en tout cas, [c'est] une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité³⁵⁵.

³⁵¹ *Id.*, p. 38.

³⁵² *Id.*, p. 34.

³⁵³ *Id.*, p. 38. *N. B.* Rivard garde l'orthographe non standardisée qu'employait Champlain lui-même.

³⁵⁴ *Id.*, p. 38.

³⁵⁵ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 55.

La régularité dans les mensonges ayant trait aux femmes autochtones est qu'ils permettent de « salles voluptez » et des « attouchements deshonestes »³⁵⁶. L'importance d'insérer ce passage au début des poèmes est donc de préfigurer les mensonges que Rivard perçoit dans le discours dominant et d'anticiper la résistance à ce discours par le biais des prises de parole.

Cette citation annonce deux thèmes qui sous-tendent le recueil en entier : le fait de mentir au sujet des Autochtones et le fait de les exploiter sexuellement³⁵⁷. Le passage préfigure le premier thème car il dénonce les « mensonges » et « menteries » de Champlain »³⁵⁸. Il traite aussi de l'exploitation sexuelle en décrivant ses « attouchements deshonestes »³⁵⁹. Comme dans *Les survivants s'expriment*, Rivard cède la parole à la victime de ces mensonges et ces attouchements au lieu d'en faire une périphrase. Il cite Espérance presque verbatim, d'après le journal de Champlain ; de cette manière, Rivard permet à la victime des mensonges et attouchements de fournir sa perspective lyrique, sa narration. Aussi comme *Les survivants s'expriment*, lorsqu'elle prend la parole, Espérance parle devant un auditoire blanc pour montrer combien elle méprise les actes du colonisateur. Comme *Les survivants s'expriment*, elle décrie les mensonges du discours dominant et l'exploitation sexuelle que permet ce discours. Rivard lui cède la parole pour montrer l'importance d'écouter des Autochtones elles- et eux-mêmes, et il le fait à partir d'une citation du 17^e siècle. Ce faisant, il expose la continuité du discours dominant jusqu'à nos jours.

³⁵⁶ Rivard, *op. cit.*, p. 38.

³⁵⁷ *Id.*, p. 38.

³⁵⁸ *Id.*, p. 38.

³⁵⁹ *Id.*, p. 38.

Conclusion

En somme, que ce soit sur le plan de la langue, de la culture ou de la représentation des Autochtones, Sylvain Rivard veut résister au discours dominant. En effet, pour reprendre les mots de Marc Angenot, Rivard reconduit « du doxique, de l'acceptable, des préconstruits [et il tente de] transgresser, déplacer, confronter ironiquement, excéder l'acceptabilité établie » quant au discours sur les Autochtones³⁶⁰. En ce qui a trait à la langue, la culture et la représentation des Autochtones, l'auteur oppose sa voix au discours dominant en soutenant un discours autochtone. Cette résistance au discours dominant sillonne le recueil entier. Premièrement, Rivard se sert à moult reprises des langues autochtones au fil de son recueil pour rabattre le discours dominant qui les voulait au silence. Deuxièmement, Rivard valorise certains mythes, rites et rituels autochtones, résistant ainsi au discours dominant qui vise à leur disparition. Troisièmement, Rivard recueille trois représentations particulières du discours dominant au fil de l'œuvre. Tout comme *Les survivants s'expriment*, en consignait et en déjouant différents éléments du discours dominant, le recueil de Rivard substitue, à « l'Indien vu par l'Autre [...] l'Amérindien perçu, vécu et rêvé par lui-même »³⁶¹.

³⁶⁰ Angenot, 1992, *op. cit.*, p. 11.

³⁶¹ *Id.*, p. 79.

CONCLUSION

Pour conclure nos analyses des *Survivants s'expriment* de la Commission de vérité et réconciliation (CVR) et *Les poupées* de Sylvain Rivard, nous aimerions rappeler le discours autour des Autochtones au Canada, un discours qui influence profondément les auteurs et auteures autochtones aujourd'hui. Dans le premier chapitre du présent travail, en nous appuyant sur la pensée de Michel Foucault nous remarquons le concept du discours, un concept qui représente la logique spécifique d'un groupe qui aide ce groupe en interprétant la réalité³⁶². Le concept du discours nous mène au concept plus précis du discours social, qui, d'après Marc Angenot, représente

tout ce qui se dit et s'écrit dans un état de société ; tout ce qui s'imprime, tout ce qui se parle publiquement ou se représente aujourd'hui dans les médias électroniques. Tout ce qui narre et argumente, si l'on pose que *narrer* et *argumenter* sont les deux grands modes de mise en discours³⁶³.

Le concept englobant du discours social ouvre la voie à l'analyse des discours particuliers qui existent à l'intérieur de celui-ci. En explorant les différentes sortes de discours, l'on remarque entre autres le discours littéraire. Le discours littéraire, lui aussi défini par Angenot, est basé entièrement sur la réalité sociohistorique qui l'entoure³⁶⁴. Ainsi, le discours littéraire, existant comme tout autre discours dans le discours social, à son tour consigne et déjoue certains éléments du réel dont il traite.

Selon Foucault, tout discours est « une violence que nous faisons aux choses, [...] et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur

³⁶² Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

³⁶³ Angenot, 1989, *op. cit.*, 1^{er} chapitre, 1^{er} paragraphe [page accédée le 15 mai 2017].

³⁶⁴ Angenot, 1992, *op. cit.*, p. 11.

régularité »³⁶⁵. Autrement dit, le discours est le moyen par lequel on trouve de la régularité dans le réel. Cette régularité suit une logique particulière, qui, dans différentes institutions et conversations, forme un discours distinct³⁶⁶. En étudiant les données au sujet des Autochtones au Canada, la journaliste Emmanuelle Walter dit que « le monde autochtone est étranger aux Canadiens » et, dans la même veine, le journaliste Scott Gilmore traite la réalité autochtone au Canada d'un « problème de racisme bien pis qu'aux États-Unis »³⁶⁷. Une telle réalité prépare la voie à deux ensembles « d'énoncés liés entre eux par une logique spécifique et consistante », c'est-à-dire deux discours³⁶⁸. Comme le suggèrent Maurizio Gatti et Olive Dickason, dans le contexte colonial du Canada, il existe un discours propre à la société euro-canadienne et un discours propre aux peuples autochtones. Dans le cadre de ce mémoire, nous appelons le premier « le discours dominant » et le deuxième « le discours autochtone ».

Pour ainsi parler de discours dominant et impliquer un discours non dominant, Foucault nous montre dans *L'ordre du discours* qu'il est bien possible de constater une hiérarchie des discours. En effet, il soutient que le discours « est dans l'ordre des lois » et que sa production est « à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures » qui font en sorte que les discours ne sont pas toujours égaux³⁶⁹. D'un côté, pour ceux qui ont bénéficié d'une politique coloniale, leur discours « s'appuie sur un support institutionnel » et se trouve reconduit et renforcé « par toute une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres,

³⁶⁵ Foucault, 1971, *op. cit.*, p. 55.

³⁶⁶ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

³⁶⁷ Walter, *op. cit.*, p. 119 ; Gilmore, *op. cit.*, 2^e paragraphe.

³⁶⁸ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

³⁶⁹ Foucault, 1971, pp. 9 ; 10 – 11 ; 39.

de l'édition [et] des bibliothèques »³⁷⁰. De l'autre côté, pour ceux qui ont subi de cette politique, toute cette épaisseur de pratiques sert à invalider et affaiblir leurs discours. Par conséquent, le discours dominant et le discours autochtone font preuve tous deux d'une continuité qui permet de les repérer distinctement dans le grand ensemble du discours social³⁷¹.

Enfin, il faut, comme l'a fait Foucault en Europe, repérer dans différentes institutions au Canada le discours dominant et le discours autochtone. D'après Foucault, les catégories de la littérature et de la politique sont des catégories somme toute récentes³⁷². Dans ce mémoire, nous avons trouvé une continuité discursive dans deux textes exemplaires de ces catégories³⁷³. En premier lieu, conformément à la catégorie récente de politique, nous analysons le rapport de la CVR intitulé *Les survivants s'expriment*. Ce texte est politique dans la mesure où il naît d'une suite d'interventions politiques datant de *l'Acte de l'Amérique du Nord britannique* (AANB) jusqu'à son apparition en 2015. En second lieu, conformément à la catégorie récente de littérature, la littérature autochtone émerge d'une « responsabilité sociale et culturelle que plusieurs écrivains amérindiens ressentent »³⁷⁴. Cette responsabilité, comme celle de la CVR, est de déjouer le discours dominant. Ces deux catégories nous permettent de mieux comprendre le discours social autour des Autochtones, un discours auquel répond la littérature autochtone.

Dans notre deuxième chapitre, nous constatons le discours dominant et le discours autochtone dans *Les survivants s'expriment*. En nous appuyant sur les idées d'Albert

³⁷⁰ *Id.*, p. 19.

³⁷¹ Larousse, *op. cit.*, [site accédé le 15 mai 2017].

³⁷² Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

³⁷³ Foucault, 1969, *op. cit.*, p. 35.

³⁷⁴ Gatti, *op. cit.*, p. 142.

Memmi et d'Alfred Arteaga, nous examinons le discours dominant et le discours autochtone de la perspective des survivants. Le dispositif des pensionnats nous montre comment le discours dominant percevait les langues et les cultures autochtones, ainsi que la représentation des Autochtones en vigueur dans le discours dominant. C'est un discours basé sur la domination et sur l'acculturation. Les survivants évoquent un discours autochtone qui cherche à déjouer le discours dominant. En analysant les thèmes de la langue, de la culture et de la représentation dans *Les survivants s'expriment*, ce chapitre montre la manière dont le discours dominant permet d'innombrables sévices, et comment le discours autochtone déjoue ce discours devant la CVR. Jonathan Lamy dit que « L'image de l'Indien est toujours une image de la différence, une figure de l'Autre »³⁷⁵. En effet, en rapportant les expériences des survivants dans leurs propres mots, *Les survivants s'expriment* permet de résister à l'altérisation des Autochtones dans le discours dominant.

Le dernier chapitre de ce mémoire vise à montrer la manière dont la poésie de Rivard constitue un investissement de la parole politique par le littéraire et, de même, peut ainsi être considérée comme son prolongement. L'inverse est tout aussi vrai : la parole politique est le prolongement de la parole littéraire dans la mesure où ces deux paroles proviennent chacune de la même réalité partagée. Comme exemple de la catégorie récente de « littérature », *Les poupées* fait preuve de la « responsabilité sociale et culturelle que plusieurs écrivains amérindiens ressentent » d'effectuer un changement en prenant la plume³⁷⁶. Rivard, dans *Les poupées*, renverse le discours dominant d'abord en consignand

³⁷⁵ Lamy, 2013, *op. cit.*, 19^e paragraphe.

³⁷⁶ Cf. Gatti, *op. cit.*, p.142.

certaines violences envers les femmes autochtones au fil de l'histoire coloniale. Ensuite, il résiste à ce discours dominant par le moyen du même discours autochtone que nous constatons dans la CVR. Nous avons montré que ces échanges interdiscursifs concernent principalement la langue, la culture et la représentation des Autochtones. Ainsi, Rivard suggère un discours autre et tente d'inciter son lectorat à prendre conscience d'un discours défavorable à l'endroit des peuples autochtones. Ce faisant, en rappelant les propos de Marc Angenot, Rivard reconduit « du doxique, de l'acceptable, des préconstruits [et il tente de] transgresser, déplacer, confronter ironiquement, excéder l'acceptabilité établie » quant aux Autochtones³⁷⁷.

Tout au long de nos analyses, nous avons découvert d'autres pistes de recherche fructueuses que nous n'avons pas pu explorer en raison du thème et de la longueur de ce mémoire. Premièrement, une analyse plus étendue de plusieurs ouvrages de littérature autochtone aurait permis de meilleures justifications de toute conclusion concernant la littérature autochtone. En effet, la littérature autochtone s'épanouit actuellement au Québec, comme ailleurs au Canada. Bien que nous fassions référence à l'ouvrage de Gatti qui décrit la littérature autochtone alors naissante, une nouvelle recherche comparative entre plusieurs œuvres contemporaines serait elle aussi fascinante. Une telle analyse nous aurait permis d'explorer de plus près la définition de littérature « autochtone », un sujet vivement débattu depuis les années 1970, et encore aujourd'hui³⁷⁸. Cependant, nous n'avons pas pu résister aux tentations de réfléchir sur le plan philosophique, une tentation

³⁷⁷ Angenot, 1992, *op. cit.*, p. 11.

³⁷⁸ Gatti, *op. cit.*, pp. 25 – 68.

qui a engendré une analyse comparative entre le politique et le littéraire, plutôt qu'une analyse entre deux œuvres littéraires.

En second lieu, cette analyse aurait pu comparer comment *Les survivants s'expriment* diffère de « l'histoire des pensionnats canadiens [...] racontée en grande partie [...] par les personnes qui avaient créé ce système et en avaient assuré l'exploitation »³⁷⁹. Sur le plan littéraire, cette analyse aurait pu interpréter les figures de rhétorique dans *Les survivants s'expriment* par opposition à celles en vigueur dans une histoire traditionnelle. Comment personnifie-t-on les figures historiques ? De quelle perspective parle-t-on ? Quels événements ignore-t-on dans notre narration du passé ? Pourtant, cette piste nous aurait trop égaré du domaine littéraire. Contrairement à la piste de la rhétorique des histoires, nous nous sommes toutefois permis une certaine liberté philosophique en rapprochant Michel Foucault, Marc Angenot et la littérature autochtone. De cette manière, notre analyse a plutôt examiné la fluidité et les échanges entre les discours littéraire et politique, et a suggéré comment ces discours s'informent mutuellement.

De plus, il reste toute une analyse à faire sur la manière dont l'archive effectuée par Rivard diffère de l'archive traditionnelle, sinon policière, de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) quant aux femmes autochtones assassinées et disparues. La méthodologie de Rivard mérite des comparaisons avec Foucault, qui, lui aussi, compare ce qui se dit à ce qui ne se dit pas, et détermine pourquoi. Pour sa part, Rivard prend divers exemples historiques pour ensuite révéler une continuité discursive qui prend la forme de l'image de la poupée. La façon de fouiller les archives d'un créateur littéraire (pour reprendre l'auto-désignation de Rivard), contrairement aux autres domaines d'étude, représente une voie

³⁷⁹ CVR, *op. cit.*, p. 1.

inexploitée dont pourrait traiter une recherche subséquente. Comment et pourquoi Rivard a-t-il utilisé ses sources primaires et secondaires ? Pourquoi a-t-il choisi certains textes et pas d'autres ? Bien que nous suggérions des réponses à ces questions en traitant de la structure du recueil, il reste à voir, par exemple, pourquoi Rivard ne s'est pas servi de la CVR.

Enfin, la question qui a le plus attiré notre attention et qui mérite de plus amples développements est celle du rôle causal de la représentation. Autrement dit, une représentation peut-elle initier une chaîne causale ? Quel rôle la représentation joue-t-elle concrètement en reconduisant « du doxique, de l'acceptable, des préconstruits »³⁸⁰ ? Stephen Pinker affirme que, même si « les gens pensent que de fausses images trompent *complètement* le cerveau », initiant ainsi une action tantôt positive, tantôt négative basée sur cette image, « en réalité, les illusions qui nous assiègent n'initient qu'à peine une chaîne causale »³⁸¹. Cette vaste question ne se limite cependant pas aux bornes de la littérature autochtone, quelles qu'elles soient. Elle relève plutôt de la théorie littéraire et surtout de la psychologie. En ce qui concerne la littérature autochtone, une recherche subséquente pourrait explorer la causalité de certaines images, dont celle de la poupée n'est qu'un exemple. Quant à lui, Rivard suggère que c'est « la servitude [qui] crée / des catins en série »³⁸². Cependant, le recueil semble fournir une nouvelle image de la femme autochtone, voire des peuples autochtones de manière générale, comme si cette nouvelle

³⁸⁰ Angenot, 1992, *op. cit.*, p. 11.

³⁸¹ Pinker, 2002, p. 215. Nombre de psychologues pensent que la capacité de distinguer la réalité et la représentation caractérise fondamentalement la cognition humaine, au point où l'on tombe dans la schizophrénie si l'on ne peut pas faire cette distinction, Pinker, 2002, p. 215.

³⁸² Rivard, *op. cit.*, p. 43.

image pouvait changer la réalité dont elle provient. Dans ce mémoire, nous avons choisi de ne parler que des représentations dans ces deux textes, laissant la réalité derrière ces représentations aux autres champs d'étude.

Nous aimerions conclure ce mémoire de maîtrise sur la notion du changement. *Les survivants s'expriment* et *Les poupées* tentent de transformer la réalité des Autochtones au Canada. Sur le plan politique, *Les survivants s'expriment* poursuit cet objectif en écoutant les survivants des pensionnats autochtones. L'intention est de changer l'histoire écrite par le discours dominant et de s'approcher d'une réconciliation nationale qui tienne compte du discours autochtone, c'est-à-dire une réconciliation entre la société euro-canadienne et les sociétés autochtones. Sur le plan littéraire, *Les poupées* s'élève contre la réalité des femmes autochtones assassinées et disparues, entre autres, par le biais des dessins, des mythes, des poèmes, des rites et des rituels. La prise de plume de Rivard rejoint celle d'autres auteurs autochtones et non autochtones qui, à leur manière, essaient de modifier le sort défavorable des Autochtones. Ainsi, Rivard fait preuve d'une responsabilité sociale et culturelle envers les peuples autochtones, de sorte que son œuvre *Les poupées* est « militante et revendicatrice » d'un discours autochtone³⁸³. Rivard, tout aussi bien que la CVR, a ressenti qu'il est grand temps de substituer à « l'Indien vu par l'Autre [...], l'Amérindien perçu, vécu et rêvé par lui-même »³⁸⁴.

Pourquoi ce livre ?
Parce que la poupée ne date pas d'hier et que le jeu se perpétue

– Sylvain Rivard³⁸⁵

³⁸³ Gatti, *op. cit.*, p. 142.

³⁸⁴ *Id.*, p. 79.

³⁸⁵ Rivard, avant-propos.

Bibliographie

1. Corpus étudié

COMMISSION de vérité et réconciliation (2015), *Les survivants s'expriment : Un rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Ottawa, Bibliothèque et Archives Canada.

RIVARD, Sylvain (2016), *Les poupées*, Wendake, Québec, Éditions Hannenorak.

2. Cadre critique

LAMY BEAUPRÉ, Jonathan (2013), « Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien », dans *temps zéro*, n° 7, URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1096> [Site consulté le 9 mars 2017].

LAMY, Jonathan (2014 ?), « Les poètes amérindiens sur la place publique », tiré de *Hors les murs : perspectives décentrées sur la littérature québécoise contemporaine*, URL : <http://salondouble.contemporain.info/article/les-poetes-amerindiens-sur-la-place-publique> [site consulté le 9 mars 2017].

GATTI, Maurizio (2006), *Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire*, Montréal, Éditions Hurtubise.

HOTTE, Caroline Nepton (2016), « La poupée ne date pas d'hier et le jeu se perpétue », *CBC Radio-Canada*, 8 décembre, URL : <http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1004726/poupee-sylvain-rivard-poesie-autochtone> [site consulté le 21 janvier 2017].

HUBERMAN, Isabella (2016), « Pour une critique de la littérature autochtone en français », *Les librairies*, n° 93, URL : <https://revue.leslibraires.ca/articles/essai->

[quebecois/pour-une-critique-de-la-litterature-autochtone-en-francais](#) [site consulté le 19 avril 2017].

PAPILLON, Joëlle (2013), « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, n° 7, URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1065> [site consulté le 18 février 2017].

3. Cadre théorique

ANGENOT, Marc (1989), *1889. Un état du discours social*, version numérique, URL : <http://www.medias19.org/index.php?id=11003> [site consulté le 15 mai 2017].

ANGENOT, Marc (1992), « Que peut la littérature ? Sociocritique littéraire et critique du discours social » dans *La politique du texte : enjeux sociocritiques*, Lille, Presses Universitaires de Lille.

ARTEAGA, Alfred (1994), « An Other Tongue » *An Other Tongue*, Durham, Duke University Press.

FOUCAULT, Michel (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris, Éditions Gallimard.

MEMMI, Albert (1966), *Portrait du colonisé. Précédé du Portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Jean-Jacques Pauvert éditeur.

PINSON, Guillaume, « Discours social », dans Anthony Glinoe et Denis Saint-Amand (dir.), *Le lexique socius*, URL : <http://ressources-socius.info/index.php/lexique/21-lexique/56-discours-social> [site consulté le 15 mai 2017].

4. Histoire

BRYCE, Paul Henderson (1922), *The story of a national crime: being an appeal for justice to the Indians of Canada; the wards of the nation, our allies in the Revolutionary War, our brothers-in-arms in the Great War*, Ottawa, James Hope & Sons, Limited, (BiblioLife LLC pour la version moderne).

DICKASON, Olive Patricia (2009), *Canada's First Nations: A History of Founding Peoples from Earliest Times*, 4^e édition, Don Mills Ontario, Oxford University Press.

JENNESS, Diamond (1958), *The Indians of Canada*, Toronto, University of Toronto Press.

KING, Thomas (2012), *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

MORRIS, Alexander (1971), *The Treaties of Canada with the Indians*, Toronto, Coles Publishing.

SAVARD, Rémi et Jean-René Proulx (1982), *Canada : derrière l'épopée, les Autochtones*, Montréal, l'Hexagone.

WALTER, Emmanuelle (2014), *Les sœurs volées : Enquête sur un féminicide au Canada*, Montréal, Lux Éditeur.

5. Sur la littérature autochtone

BOUDREAU, Diane (1993), *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*, Montréal, L'Hexagone.

GATTI, Maurizio et Louis-Jacques Dorais dir. (2010), *Littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier.

GUÉNETTE, Jérôme, Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt (2015), *Littoral : Une publication du Groupe de recherche sur l'écriture nord-côtière (GRÉNOC)*, n° 10, printemps.

MORALI, Laure [dir.] (2008), *Amititau ! Parlons-nous !*, Montréal, Mémoire d'encrier.

RUFFO, Armand Garnet (2010), « Afterword », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 35, n° 2.

6. Sites et logiciels consultés

ANTIDOTE, « Litote », [Logiciel consulté le 23 avril 2018].

CENTRE national pour la vérité et la réconciliation, « À propos », Université du Manitoba,
URL : <http://nctr.ca/fr/about-new.php> [site consulté le 21 novembre 2017].

COMMISSION de vérité et réconciliation du Canada, « Notre mandat », URL :
<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=19> [site consulté le 3 décembre 2017].

DICTIONNAIRE Larousse, Définition du mot « discours », URL :
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/discours/25859>, [site accédé le 15 mai, 2017].

ÉDITIONS Hannenorak, « Qui sommes-nous ? », URL :
<http://editions.hannenorak.com/a-propos/> [site consulté le 27 février 2018].

IDLE No More, URL : <http://www.idlenomore.ca> [site consulté le 20 avril 2018].

MÉMOIRE d'encrier, « La maison », URL : <http://memoiredencrier.com/memoire-dencrier/> [site consulté le 5 mars 2018].

STATISTIQUE Canada, « Les peuples autochtones du Canada : Premières nations, Métis et Inuits », URL : <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-fra.cfm> [site consulté le 3 mars 2018].

TERRES en vues, « Sylvain Rivard », URL : <http://www.nativelynx.qc.ca/arts-visuels/patrimoine/sylvain-rivard/> [site consulté le 5 mars 2018].

7. Autres textes

BOURDIEU, Pierre (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Éditions Seuil.

CRUIKSHANK, Julie (2005), « Listening for Different Stories » dans *Do Glaciers Listen?: Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Vancouver, University of British Columbia Press.

DIAMOND, Jared (2012), *The World Until Yesterday: What can We learn from Traditional Societies?*, New York, Viking Press.

FANON, Frantz (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du seuil.

FEDERATION of Saskatchewan Indians, *Indian Treaty Rights*, Brochure sans date.

FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Tel Gallimard.

DUPUIS, Renée (2001), *Quel Canada pour les autochtones ? : La fin de l'exclusion*, Éditions du Boréal, Montréal.

GILMORE, Scott (2015), « Canada's race problem? It's even worse than America's », *MacLean's*, janvier.

LEPAGE, Pierre (2002), *Mythes et réalité sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

- MAALOUF, Amin (1998), *Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- PINKER, Stephen (2012), *Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*, New York, Viking Penguin.
- PINKER, Stephen (2002), *The Blank Slate: On the Modern Denial of Human Nature*, New York, Viking Penguin.
- SIMARD, Jean-Jacques (2005), *Séminaire sur l'identité contemporaine*, Québec, Université Laval, Département de sociologie, syllabus.
- SOWELL, Thomas (2010), « Ideas and Accountability », *Intellectuals and Society*, lu par Tom Weiner, éd. Audible, Blackstone Audio.
- TAIAIKE, Alfred (2009), *Paix, pouvoir et droiture : Un manifeste autochtone*, 2^e édition, Wendake, Québec, Éditions Hannenorak.
- TAYLOR, Charles (1996), « Les sources de l'identité moderne », dans Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les frontières de l'identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.