

Les mots des femmes [Women's Words]
Pouvoir, identité et souveraineté indigène
Women's Words
Power, Identity and Indigenous Sovereignty
Las palabras de las mujeres [Women's Words]
Poder, identidad y soberanía indígena

Patricia A. Monture

Volume 30, Number 1, 2017

Femmes autochtones en mouvement : fragments de décolonisation

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1040972ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1040972ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (print)

1705-9240 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Monture, P. A. (2017). Les mots des femmes [Women's Words] : pouvoir, identité et souveraineté indigène. *Recherches féministes*, 30(1), 15–27.
<https://doi.org/10.7202/1040972ar>

Article abstract

In this piece, first published in 2008, the author reflects upon the meaning of the act of writing in the context of indigenous women's political struggles. In conversation with a number of indigenous writers, scholars and activists, Monture theorizes the interaction between the writer's voice and political independence. Her piece enlightens aspects of indigenous epistemology, of the interaction between life and literature, and of indigenous theories in literary criticism. Moreover, it offers a brilliant overview of Monture's intellectual and political work over the years, which remain little known in francophones scholarly circles.

***Les mots des femmes [Women's Words].
Pouvoir, identité
et souveraineté indigène¹***

PATRICIA A. MONTURE

À la manière de mon peuple, les Haudenosaunee, je raconte des histoires. Mon peuple, tout comme les autres nations indigènes, est de tradition orale. Toute notre histoire, nos lois, et cette manière d'être que nous a donnée le Créateur se trouvent dans nos histoires et dans nos langues. Et pour nous, cette tradition est complexe. Il existe des récits sacrés. Ceux-ci ne sont racontés que dans le contexte de la pratique de certains rituels (par exemple, à l'occasion d'offrandes ou de cérémonies de guérison traditionnelle). Nous ne racontons pas ces histoires pendant les périodes de grands travaux. L'hiver est plutôt la saison privilégiée pour les partager. Nos récits parlent de l'histoire des familles, des tribus et des nations. LeAnne Howe (Choctaw) (2002 : 29) va en ce sens : « Les récits indigènes sont un pouvoir. Ils font le peuple. Ils créent les peuples. L'Amérique est un récit tribal de la création, une tribalographie. » À travers ces récits, nous apprenons qui nous sommes. Ils nous enseignent ce que sont l'identité et la responsabilité. Ces récits nous indiquent la manière dont nous devons vivre notre vie, nous expliquent comment être « un bon Indien ou une bonne Indienne ». Parfois aussi, nous racontons des histoires simplement pour le plaisir, pour rire, parce que le rire est source de guérison. Aussi, pour nous qui venons de cette tradition, le fait que nos récits sont parfois exclus de ce que les spécialistes appellent « littérature » se révèle pour le moins surprenant.

Pour moi, la question s'avère très simple. J'écris et je suis donc écrivaine. J'ai publié des livres et des articles dans des revues juridiques, des périodiques d'études autochtones, et plus récemment j'ai publié à titre de sociologue. J'ai publié

¹ Le présent texte a été traduit par Dalie Giroux, professeure agrégée à l'Université d'Ottawa. Il a été publié pour la première fois dans la revue *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme* (2008) sous le titre « Indigenous Women in Canada : The Voices of First Nations, Inuit and Métis Women », 26, 3-4 : 154-159. Il a été reproduit en 2009 sous le titre « Women's Words. Power, Identity and Indigenous Sovereignty », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dir.), *First Voices. An Aboriginal Women's Reader*. Toronto, INANNA : 116-125. Il est tiré d'une communication prononcée en 2004 à l'Université nationale du Mexique, alors que l'auteure était titulaire de la Chaire Margaret Atwood/Gabrielle Roy en études canadiennes.

des chapitres de livre dans les domaines de la critique littéraire et de la criminologie ainsi que dans des anthologies d'études féministes et d'études autochtones. J'ai prononcé des conférences dans des cercles de politologues, de sociologues, de criminologues, d'historiens et d'historiennes, mais aussi de spécialistes en matière de droit, de religion et de littérature anglaise. On pourrait qualifier mon travail d'interdisciplinaire, mais je préfère y voir de la transdisciplinarité. Mon travail traverse les frontières disciplinaires traditionnelles parce que la discipline qui est la mienne est celle des lois et des manières de faire de mon peuple, les Haudenosaunee. Mon écriture ne trouve pas sa source dans mon attaché professionnel. Je n'écris pas à la manière d'une universitaire. Pas parce que j'en suis incapable, mais simplement parce que ce n'est pas ce que je fais. Parce que cela ne me permet pas de combler les silences qui ont existé entre les nations « indiennes² », nos citoyennes et nos citoyens, les femmes et le pouvoir. Quand je me débats et que je suis incapable de m'astreindre à écrire une simple phrase ou à concevoir une idée jusqu'à son terme, je couche sur le papier quelques lignes éparses, et voilà un poème. Ces jours-là, j'écris pour survivre. Certains autres jours, je résiste avec mes mots. Je m'adresse au pouvoir pour reprendre notre pouvoir, le pouvoir des femmes indigènes. D'autres jours encore, je consigne par écrit mes rêves et mes espoirs et mes prières. Ce sont des mots de vie, et des mots pour vivre. Mes mots sont ma force. Ils sont mon pouvoir en tant que femme. La question consiste simplement à savoir ce qu'est la littérature autochtone³. Pour moi, la réponse est là. Je suis une écrivaine. Je raconte des histoires.

Depuis trois décennies, et de manière éclatante, les mots des femmes indigènes vivant sur ce territoire appelé « Canada » ont trouvé leur place sur les rayons des librairies. *Halfbreed* de Maria Campbell, paru en 1973, est souvent vu comme le point de départ de ce mouvement. Depuis ce temps, on a vu paraître des romans, des nouvelles et des poèmes de Lee Maracle (Salish de la côte), Lenore Keeshig-Tobias (Anichinabée), Eden Robinson (Haisla), Louise Halfe (Crie), Jeanette Armstrong (Okanogan), Rita Bouvier (Métisse), Beth Brant (Mohawk) et Ruby Slipperjack (Anichinabée). On compte également de nombreux travaux universitaires produits par des femmes indigènes, par exemple ceux de Darlene Johnston (Anichinabée), Patti Doyle-Bedwell (Micmaque), Kim Anderson

² Une des premières discussions que je lance avec mes étudiants et mes étudiantes porte sur le problème des noms. « Autochtone », « Indien » ou « Indienne », Premières Nations, tous ces termes sont ceux de l'imposition coloniale. Selon la personne à qui on s'adresse, chacun de ces mots peut devenir problématique. Il n'y a pas de mot « juste ». [NDT : dans le texte en français, j'ai tenté de refléter au plus près la manière dont l'auteure fait usage de ces différents termes : elle emploie selon le contexte « indien » et « Indien » (*Indian*), « autochtone » (*Aboriginal*, *Native*), « Premières Nations » et « premiers peuples » (*First nations*, *first peoples*), « amérindien » (*Native American*), « communauté » (*tribe*) et « indigène » (*Indigenous*).]

³ Voir la discussion que je propose à ce sujet dans Monture-Angus (1999).

(Crie/Métisse), Marie Battiste (Micmaque), Andrea Bear Nicholas (Malécite), Bev Jacobs (Mohawk), Emma Larocque (Métisse), Dawn Martin-Hill (Mohawk), Kiera Ladner (Crie), Bonita Lawrence (Micmaque/Métisse), Lina Sunseri (Oneida), et tant d'autres. Penser à ces femmes et dire leur nom à haute voix, les appeler, même en anglais, me donne du pouvoir et constitue en soi un acte de pouvoir. Il s'agit de mon cercle de femmes ayant reçu le don des mots. Celles d'entre nous qui sont issues des traditions indigènes et qui possèdent ce don des mots savent que les histoires ne sont pas chose nouvelle chez les « Indiens » (Grant 1990 : x). Il ne faudrait pas croire que cette capacité d'écrire des histoires s'est développée seulement en ce siècle, ni même au siècle précédent.

E. Pauline Johnson (Tekahionwake, 1861-1913) (Mohawk) a d'abord fait connaître au public son œuvre écrite dans des journaux ontariens, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle (Gerson et Strong-Boag 2002 : XIII). Dans sa nouvelle « A Red Girl's Reasoning », écrite en 1906, Johnson rapporte les réflexions d'une Indienne sur son mariage avec un homme blanc (citée par Gunn Allen (1994 : 33)) :

« Je vous affirme que nous ne sommes pas mariés. Pourquoi devrais-je reconnaître les rituels de votre nation alors que vous ne reconnaissez pas ceux de la mienne? Selon vos dires, mes parents auraient dû se prêter à votre cérémonie à l'église, en plus du contrat indien qui les unit; alors de même, selon mes dires à moi, nous devrions nous soumettre à un contrat indien, en plus de la cérémonie à l'église. Si l'union de mes parents n'est pas légale, la nôtre ne l'est pas non plus. Si vous croyez que mon père vit de manière déshonorable avec ma mère, et bien mon peuple croit que je vis de manière déshonorable avec vous. Que sais-je si un jour une nation ne vienne et ne vous soumette comme vous les hommes blancs nous avez soumis? Et ils auront un autre rituel du mariage, et ils auront une vérité autre à nous imposer, ils diront que vous n'êtes pas mon mari, que notre union n'est que disgrâce et déshonneur, que vous me gardez auprès de vous non pas à titre d'épouse, mais en tant que votre – votre – squaw ». Ce mot effrayant n'était jamais sorti de sa bouche avant, et le sang lui monta au visage jusqu'aux tempes.

Ces mots de Johnson ont été écrits il y a plus de 100 ans. Entre les lignes, on trouve plus que de la colère : il s'agit d'une analyse en termes de race. Les femmes indigènes ont depuis longtemps dénoncé les ironies du colonialisme et l'impact de celui-ci dans leur vie, et elles y ont résisté. Je me nourris de la grande force que je trouve dans les mots des femmes venues avant moi. J'y trouve beaucoup de courage car, contrairement à ce que retient l'histoire officielle, je sais par ces mots que mon peuple comprenait les manières des blancs et a toujours été capable d'en faire la critique.

Si certaines personnes voient dans l'œuvre de Johnson une posture féministe, Paula Gunn Allen (1994 : 9) suggère que celle-ci est mieux comprise lorsqu'elle est située dans la « tradition narrative autochtone ». Pour leur part, Carole Gerson et Veronica Strong-Boag (2002 : XVII), bien que, disent-elles, il n'y ait pas d'évidences « pour autant que nous sachions » que Johnson ait appuyé le mouvement pour le droit de vote des femmes, estiment que « Pauline Johnson peut maintenant être vue comme une de ces remarquables femmes modernes (*“New Women”*) du tournant du siècle canadien, de cette génération de femmes qui ont mené des vies indépendantes et qui, ce faisant, ont contesté les limites de la féminité respectable » (*ibid.*).

Cette affirmation se révèle problématique à plusieurs égards. Les femmes haudenosaunee ont toujours mené des vies indépendantes, à tout le moins avant l'arrivée de la population européenne et de ses lois et manières de faire qui ont infériorisé les femmes. Il semble dès lors pertinent de remettre en question le fait que des femmes « blanches » se saisissent de la figure de Johnson pour en faire une de leurs égéries. Johnson s'identifiait à son peuple et plusieurs de ses poèmes mobilisent l'imaginaire haudenosaunee. Le wampum blanc, le travail des mocassins, Grand River, Joseph Brant, la culture du maïs et le jeu de crosse ne sont que quelques-unes des nombreuses images que Johnson emprunte à son peuple. Selon Gerson et Strong-Boag (2002 : XVI), elle définit d'ailleurs ainsi l'un de ses objectifs : « déstabiliser la théorie de l'extermination et de la non-éducation – résolument prendre le parti de mon sang et de ma race ». Il semble enfin très clair que Johnson s'identifiait comme Mohawk quand elle a apposé la mention « By one of them » (par l'une d'elles) au sous-titre à « The Iroquois Women of Canada » (Les femmes iroquoises du Canada) (Gerson et Strong-Boag 2002 : 203).

Aujourd'hui, les voix de nombreuses femmes indigènes sont consignées à l'écrit et alignées sur les rayons des librairies canadiennes. Il est important que, du point de vue universitaire, l'on comprenne dans un premier temps qu'il s'agit dans ce développement de la portion congrue et récente d'une histoire beaucoup plus longue. Et, dans un second temps, il est essentiel de garder à l'esprit que la voix est un phénomène intriqué. Il n'existe pas une telle chose qu'un sujet unifié que l'on pourrait appeler « Indien » (Ladson-Billings 2000 : 261). Il y va dans la voix indigène, dans les voix indigènes, d'une question de genre et de consciences multiples extrêmement complexe (comme le fait d'être « un Indien » ou « une Indienne » universitaire). Chacune des Premières Nations, qu'elle soit mohawk, crie, déné, métisse, sauteux (ojibwé), micmaque, gitksan, et toutes les autres, a sa propre langue et ses traditions particulières. Chacun de ces peuples distincts a des systèmes de connaissances qui lui sont spécifiques. Bien qu'il existe des similarités, il faut toujours faire attention de ne pas nier cette richesse et cette diversité en les réduisant à quelque chose d'unitaire. Dans le « Canada » contemporain, si les Premières Nations partagent certaines expériences communes et si elles font face à des problèmes similaires, c'est en grande partie la conséquence du traitement identique

que leur a réservé la politique fédérale en vue de les « civiliser » (Ladson-Billings 2000 : 261). Le partage d'une expérience commune du colonialisme a contribué à créer des liens entre les premiers peuples certes, mais ce sont ces expériences partagées qui induisent cette apparence fausse d'un groupe monolithique.

Cette voix des Premières Nations est aussi compliquée par les frontières interétatiques à travers lesquelles nous vivons aujourd'hui. La ligne qui fait que mon pays de naissance est le Canada et non les États-Unis coupe en deux le pays de mon peuple, les Haudenosaunee. Cette ligne divise également le pays des peuples cri, blackfoot (pied-noir), malécite, micmac et anichinabé. Comme le souligne Renée Hulan dans son ouvrage au titre éloquent, *Native North America*, parler d'une expérience « canadienne » consiste déjà à tracer une frontière artificielle⁴. Dans son introduction, elle souligne que les frontières des États-nations n'ont pas éradiqué les cercles unissant les peuples indigènes, et que si nous écrivons aujourd'hui, ce n'est pas seulement en tant que communautés résistantes et survivantes, mais en tant que peuples qui témoignent « de la vigueur et de la fermeté » des traditions littéraires autochtones d'Amérique (Hulan 1999 : 9).

Pour comprendre la littérature autochtone, il faut aussi arriver à saisir un peu du bagage communautaire traditionnel d'un auteur ou d'une auteure, dans la mesure où c'est là que se trouve l'ancrage de sa personnalité, de même que l'origine des symboles et des styles mobilisés dans son écriture. Pour comprendre ce que je partage ici dans le présent texte, il faut ainsi savoir que je suis une Mohawk de Grand River, une descendante directe de Joseph Brant. Je suis une Monture, mais je suis parente avec les Smith, les Hill et les Brant. Mon nom indien est « Aye-wah-han-day⁵ ». Cela signifie : « Qui parle en premier ». Mon nom me relie au don des mots dont m'a dotée le Créateur. Il est ici question à la fois d'une identité et d'une direction donnée. Il s'agit d'une force et d'une responsabilité. C'est cette position dans le monde, en tant que citoyenne mohawk et en tant que femme, qui oriente ma manière d'interpréter les modèles qui, à leur tour, fondent ma compréhension de ce que je suis et de ce que je sais.

⁴ Voir également le récit « Borders » de Thomas King (1993 : 131-145). Si j'en fais mention en particulier, c'est que cet auteur y a néanmoins créé un extraordinaire personnage de femme, très fort. King raconte l'histoire d'une Blackfoot qui traverse la frontière entre le Canada et les États-Unis. Comme elle refuse de s'identifier autrement que comme Blackfoot, elle se voit renvoyée d'un bureau de douane à l'autre pendant plusieurs jours. Il m'est arrivé moi-même à plusieurs reprises de me faire dire par un agent frontalier impatient une phrase du genre : « Dites-moi cette fois de quel côté de la ligne vous ne vous voyez pas vivre ! » En cette ère post-11 septembre, je me demande si une telle « tolérance » existe toujours.

⁵ Selon Allen (Laguna, Sioux, Libanaise) (1994 : 14), « le problème des noms, récurrent en pays indien, reflète le problème général d'identité vécu par les gens qui sont assaillis par des envahisseurs étrangers qui non seulement donnent de nouveaux noms aux peuples, mais renomment aussi le territoire et toutes ses dimensions ».

Dans le contexte de leur travail, les universitaires veulent transformer leurs modèles et leurs modes de compréhension intimes en structures plus larges, pour en faire des théories et produire de la connaissance. La littérature fait partie bien entendu de ces structures, mais elle est souvent peu accueillante pour les écrits des auteurs et des auteures ainsi que des conteurs et des conteuses indigènes. Par exemple, faire le choix de dire ses histoires plutôt que de les écrire, par souci de « pureté » et de manière à rester fidèle à la tradition orale, implique de ne jamais accéder au panthéon des grands auteurs et auteures. Pour Craig Womack (1999 : 13), il s'agit là d'une campagne de destruction de la littérature du même ordre que l'autodafé des codex mayas durant les années 1540. Dans les établissements d'enseignement canadiens et ailleurs dans le monde, l'exclusion de la tradition orale et la non-reconnaissance de sa valeur laissent voir des conséquences liées aux manières qu'ont les spécialistes en matière de littérature de défendre leurs propres traditions littéraires. Car il faut reconnaître, contre les mêmes spécialistes, que ces traditions qui excluent l'oralité sont également enracinées dans une culture. Agnes Grant (1990 : VII) l'explique ainsi⁶ :

Si, dans de nombreux programmes, la littérature autochtone traditionnelle et la littérature des cultures minoritaires en général ne font pas partie du corpus à l'étude, c'est qu'elles exigent de la part du lecteur une autre façon de voir. Ne reconnaissant pas la forme, le style et les contenus propres à la littérature européenne, la critique tend à considérer ces littératures comme inférieures. La possibilité d'appliquer un principe de différence dans l'égalité est très peu présente chez la critique, voire carrément inexistante.

C'est ce changement de perspective, pourtant nécessaire, qui pose problème à certains lecteurs. Et écrire, pour plusieurs auteurs ou auteures indigènes, est souvent un geste qui qualifie à la fois le pouvoir et l'exclusion, l'un venant rarement sans l'autre. Ce geste d'affirmation est généralement conçu comme le fait d'une résistance, alors que, bien souvent, c'est un geste de (ré)appropriation.

La réflexion sur la littérature autochtone est aussi complexifiée par les suppositions attachées au débat sur l'authenticité, cette nébuleuse à laquelle sont mêlées des idées et des valeurs assimilationnistes. Womack (1999 : 12), universitaire creek qui se présente comme personne bispirituelle, débusque une de ces suppositions :

Il est tout à fait plausible de penser que les réalités européennes s'indianisent, plutôt que de croire, suivant un préjugé anthropologique connu, que ce sont les cultures indiennes qui finissent toujours par être assimilées par la culture européenne. Je refuse frontalement cette idée

⁶ Voir également, à ce sujet, Joe (1989).

suprémaciste qui veut que l'assimilation ne puisse se faire que dans une seule direction, que la culture blanche soit plus puissante que la culture indienne, que le blanc est de manière inhérente supérieur au rouge, que la résistance indienne n'aurait jamais eu pour effet de subvertir radicalement la culture européenne.

En faisant de cette impression une hypothèse de travail, je pourrais dire, suivant l'universitaire lakota Morgan (citée par Womack (1999 : 15)), que l'imagination littéraire exprimée dans la poésie et la fiction s'avère « une mesure plus juste des réalités culturelles que les données ethnographiques, anthropologiques et historiques ».

La résistance et l'authenticité sont des thèmes récurrents de la critique littéraire des écrits des Premières Nations. Les questions relatives à l'authenticité (par exemple : « Êtes-vous un vrai Indien? ») sont toujours soulevées à l'extérieur de nos communautés : ce sont des questions posées à distance. Marilyn Dumont (Métisse) (1993 : 47) estime que cette question de l'authenticité se révèle simplificatrice et peu respectueuse de la grande diversité de l'expérience autochtone :

Le degré de familiarité avec l'expérience traditionnelle dans la culture autochtone forme un continuum, certains d'entre nous ayant été beaucoup exposés à celle-ci, d'autres moins, et il n'en résulte pas que ceux qui ont été le plus exposés à l'expérience traditionnelle sont les plus indiens – nous ne sommes pas à la recherche du dernier indien vivant.

La prémisse du débat sur l'authenticité est celle de l'individualisme. Nous, gens des peuples indigènes, ne nous concevons pas comme séparés de notre peuple ni de notre terre. Cette prémisse et l'importance qu'elle accorde à l'authenticité sont contraires aux épistémologies indigènes, dans lesquelles l'identité n'est pas un phénomène isolé.

L'identité chez les Premières Nations est fonction de la communauté et de l'appartenance à cette dernière. C'est une composante essentielle des savoirs indigènes et des voix qui donnent vie à ces savoirs. Se penchant sur les discours sur la race, Gloria Ladson-Billings (2000 : 257) écrit :

Quand René Descartes⁷ a affirmé que son geste de pensée l'amenait à l'existence, il articulait du même coup un *a priori* fondamental de la vision du monde et de l'épistémologie européennes (et euro-américaines), à savoir que la conscience de l'individu est la source du savoir et de l'existence. On

⁷ « Je pense donc je suis » : extrait du *Discours de la méthode* paru en 1637. Voir Descartes (2004).

peut lui opposer ce dicton africain, « Ubuntu », que l'on peut traduire par « je suis parce que nous sommes », qui affirme que l'expérience individuelle (et la connaissance) dépend des relations que nous entretenons avec les autres.

Cette différence du lieu de la connaissance entre les populations européennes et africaines trouve également une grande résonance chez les premiers peuples. Je suis, par ce que je connais mon nom, ma famille, mon clan et ma nation.

Les spécialistes allochtones qui se penchent sur les écrits des premiers peuples comprennent souvent mal la conception de l'identité qui s'y joue et tendent à imposer la leur. Ainsi, E. Pauline Johnson est définie comme « Mohawk-canadienne », manière de se nommer qui est pourtant peu prisée chez les Mohawks. On la dit « métissée » (*mixed-race*) (Gerson et Strong-Boag 2002 : XIII) ou « sang-mêlé » (*half-breed*). Elle est effectivement la fille d'un chef traditionnel mohawk et d'une femme blanche, mais cela, d'un point de vue mohawk, ne diminue pas la filiation qu'elle revendique en se disant Mohawk ou Iroquoise dont j'ai parlé plus haut. Elle est née dans la communauté, sur le territoire. Ironiquement, elle était aussi connue du grand public comme « princesse mohawk » (Gerson et Strong-Boag 2002 : XVII). Ces identités qu'on lui attribue, et ce, en dépit du fait qu'elle a explicitement exprimé son appartenance « à son sang et à sa race » ne parlent pas de la vie de E. Pauline Johnson, mais plutôt de la vie et des schèmes culturels (y compris cette exigence d'authenticité) des personnes blanches qui ont écrit à son propos.

Universitaire osage, Robert Warrior (1995 : XIX) précise que l'attention de la critique littéraire a surtout pour effet de « réduire, contraindre et contenir la littérature amérindienne ». C'est cet effet précis qu'entraîne le débat sur l'authenticité. En fait, la critique réifie des catégories essentialistes. Pour Womack (Creek) (1999 : 11) qui s'appuie sur les travaux de Warrior sur les souverainetés intellectuelles, ces catégories demeurent les plus importantes pour la critique littéraire :

Je pars de l'idée que l'esthétique littéraire autochtone doit être politisée et que l'autonomie, l'autodétermination et la souveraineté sont des concepts littéraires utiles. J'ajouterais même que la littérature peut contribuer aux luttes politiques autochtones.

Womack (1999 : 7) ajoute qu'il « n'y a pas de tradition littéraire américaine sans la littérature autochtone ». Grant (1990 : VI) abonde dans le sens de cet auteur : « aucun cours de littérature canadienne ne peut être considéré comme représentatif s'il n'inclut pas la littérature produite par les autochtones canadiens eux-mêmes ». Je ne peux ici qu'ajouter ma voix : penser autrement constitue une « dés-écriture » du territoire.

Le débat sur l'authenticité constitue une structure spécifique d'endiguement, tout comme la propension à réduire à une idée de résistance le geste d'écriture autochtone. L'équation entre littérature indigène et résistance se révèle simpliste. Bien sûr, il y a une part de la littérature des Premières Nations qui porte sur la résistance. Mais celle-ci est rarement limitée à la résistance, tout comme nos vies ne sont pas limitées à la résistance. Faire de la résistance le centre de l'attention critique, c'est encore placer le colonialisme au cœur de la conversation. Comme si nous n'avions pas le droit d'être ou de rêver à quelque chose de plus grand que la résistance et la survie. Cette propension a également pour effet de figer nos cultures et nos peuples dans le temps, et de toujours les ramener au temps d'avant le contact. Cela contribue à la cabale dont l'objet est de promouvoir une vision hiérarchique de la culture et de la tradition.

Or, dans les faits, partout dans le monde les peuples indigènes ont contribué de manière significative au développement des États à l'intérieur desquels ils sont enclavés. Pensons simplement, parmi tant d'exemples, à l'influence de mon peuple, les Haudenosaunee, sur la Constitution américaine (Johansen 1982). Or, la place tenue par les traditions orales et littéraires indigènes dans l'histoire mondiale pourra être mieux comprise si nous comprenons comment les auteurs et les auteures indigènes se situent personnellement. Et cette manière de se situer s'avère toujours beaucoup plus spécifique que la revendication d'une simple identité « indienne ».

Dans cet esprit, Womack (1999 : 1) propose d'aborder la littérature autochtone en la liant toujours à une nation spécifique, qu'elle soit ancienne ou contemporaine. Dans *Red on Red*, son regard est ainsi tourné vers sa propre nation, celle des Creeks. De même, mon propre regard trouve son ancrage dans les mots des auteurs haudenosaunee – d'où l'intérêt porté à E. Pauline Johnson. Le genre, comme l'a souligné Morgan, doit également être un élément central de l'analyse. Dans la mesure où les femmes lakota sont absentes de l'histoire officielle, sauf en tant que « bêtes de somme malléables », l'imagination littéraire des femmes lakota est vitale (Morgan citée par Womack (1999 : 15)). Il y va en quelque sorte d'une (re)construction nationale.

Womack a établi que l'autonomie, l'autodétermination et la souveraineté sont les unités fondamentales d'une critique littéraire indigène. Or, la souveraineté est un concept qui a causé beaucoup d'ennuis aux nations indigènes. Il est vu comme une menace aux États. Cette perception s'explique par le fait que, dans la pensée occidentale, on suppose qu'il n'existe qu'un seul système de pensée, et qu'en conséquence le terme « souveraineté » ne peut avoir qu'un seul sens. Cette signification monolithique fait maintenant partie des normes internationales. Ce n'est pourtant pas ce que je comprends quand les Haudenosaunee parlent de souveraineté. Il y va plutôt du pouvoir non seulement de déterminer son être propre, mais également du pouvoir d'être responsable de cette identité. Dans les épistémologies indigènes, la souveraineté fait référence au bien-être de tous les

citoyens et citoyennes. Cela signifie que la sécurité est assurée (et l'on ne peut jamais être tout à fait en sécurité)⁸.

On pourrait croire que j'ai un peu perdu de vue ce qui était annoncé dans le titre de mon texte : « Les mots des femmes ». C'est en partie (ou peut-être faudrait-il dire « c'était », puisque le colonialisme a laissé une horrible empreinte sur le savoir de mon peuple sur la question du genre) parce que, chez mon peuple, le genre n'est pas construit de manière oppressive. Le genre n'est pas une distribution inégale du pouvoir, où les hommes en ont plus et les femmes, moins. Le genre n'est pas binaire, et nous devrions sans doute considérer la possibilité qu'il en existe plus de deux (Cannon⁹). Le genre est plutôt une situation où sont en équilibre les systèmes sociaux haudenosaunee. Ce que je peux comprendre du monde est toujours lié au fait de ma situation de mère, de tante, de sœur et de *kohkum*. Chacune de ces situations ne correspond pas à un simple rôle, mais plutôt à un ensemble de responsabilités. Le colonialisme a mené quelques-unes de ses attaques les plus dévastatrices contre les femmes.

Il m'importe d'exposer ici quelques-unes des significations attachées au fait d'être une Mohawk. Selon le récit de création haudenosaunee, voici comment ce peuple est venu au monde :

Au commencement, il n'y avait que de l'eau, rien que le vaste océan. Les animaux qui vivaient dans l'eau et sur l'eau étaient les seuls à peupler le monde.

Puis tomba du ciel une femme, un être divin. Deux huards survolant les eaux regardant au ciel la virent tomber. Ils se placèrent immédiatement sous elle et, unissant leurs corps, formèrent un coussin sur lequel elle put reposer. Ils la sauvèrent ainsi de la noyade.

Alors qu'ils la supportaient, ils crièrent aux autres animaux de leur apporter de l'aide. C'est pourquoi aujourd'hui le cri des huards s'entend de loin sur l'eau et que, à ce son, les créatures se réunissent en vitesse.

⁸ Chez moi, l'exemple le plus récent serait celui de l'enquête Stonechild. [NDT : Il s'agit d'une enquête menée par le gouvernement de la Saskatchewan en 2003-2004 suivant la mort par hypothermie de Neil Stonechild à Saskatoon, enquête qui a permis de documenter la pratique policière (sans toutefois porter d'accusations) qui consiste à intercepter des personnes marginalisées (dont des Autochtones) et à les conduire dans des endroits éloignés de la ville pour les y abandonner.]

⁹ NDT : l'auteure mentionne ici les travaux de Martin Cannon sans citer un ouvrage en particulier. Les travaux de Cannon (Oneida) portent sur l'impact de la colonisation sur la structuration du genre dans les sociétés indigènes. Voir notamment Cannon (1998).

Quand la grande tortue comprit les raisons de cet appel, elle se dégagea du reste du groupe et s'avança.

« Confiez-la-moi », dit-elle aux huards. « Placez-la sur mon dos. Mon dos est large » (Ella Elizabeth Clark¹⁰ citée par Grant (1990 : 15)¹¹).

Et c'est ainsi que pour mon peuple cette masse de terre est devenue l'île de la tortue (« Turtle Island »). Nous sommes sur le dos de la grande tortue. Le récit ne s'arrête pas là, mais cet extrait suffit à illustrer la position centrale qu'occupe la femme dans la création et à indiquer la place de la femme dans notre vision du monde. La vie humaine sur terre commence avec la chute de cette femme. Après sa mort, son corps est devenu l'humus dans lequel ont pu croître les végétaux de la terre. Les courges sont sorties de sa tête, le maïs, de sa poitrine, et les haricots, de ses membres. Mon peuple appelle ces plantes « les trois sœurs ». Le récit de création place les femmes en relation avec l'agriculture et avec le territoire, puisque ce sont les femmes qui « possèdent » les champs. Si l'on ne saisit pas comment s'est créé le monde selon les Haudenosaunee, il est impossible de comprendre les mots que nous choisissons d'écrire.

J'aimerais conclure en empruntant les mots de Beth Brant, autre auteure mohawk (Degonwandonti). Ils sont tirés de l'introduction de *A Gathering of Spirit*, recueil d'écrits de femmes autochtones de l'Amérique du Nord, le premier du genre, sur lequel j'ai mis la main alors que j'étais encore jeune étudiante universitaire. Ce recueil, auquel je suis très attachée, m'a apporté tant de réconfort depuis. Brant (1988 : 15) écrit : « Nous avons amorcé quelque chose, mes sœurs. Notre testament est aujourd'hui envoyé dans le monde, il est dans le vent, dans les esprits et les cœurs des gens. *Nous avons toujours été ici. Nous serons toujours ici.* »

RÉFÉRENCES

ALLEN, Paula Gunn

1994 *The Sacred Hoop : Recovering the Feminine in American Indian Traditions.* Boston, Beacon Press.

BELL, Betty Louise

1994 *Faces in the Moon.* Norman, University of Oklahoma Press.

¹⁰ Ella Elizabeth Clark est une femme allochtone qui a recueilli les « mythes » de ces peuples qu'elle croyait appelés à disparaître.

¹¹ La version seneca de ce récit de création est consignée dans Cornplanter (1938). J'ai choisi de travailler ici avec les versions déjà publiées, sachant que le présent texte pourra être lu à n'importe quel moment de l'année, et que le récit n'y peut pas être raconté suivant les protocoles appropriés.

- BRANT, Beth (Degonwadonti)
 1994 *Writing as Witness : Essay and Talk*. Toronto, Women's Press.
 1988 *A Gathering of Spirit : A Collection by Native American Indian Women*. Toronto, Women's Press.
- CAMPBELL, Maria
 1973 *Halfbreed*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- CANNON, Martin
 1998 « The Regulation of First Nations Sexuality », *The Canadian Journal of Native Studies*, 18, 1 : 1-18.
- CLARK, Ella Elisabeth
 1960 *Indian Legends of Canada*. Toronto, McClelland and Stewart.
- CORNPLANTER, Jesse J.
 1938 *Legends of the Longhouse*. Ohsweken, Irocrafts Limited.
- DESCARTES, René
 2004 *Discourse on Method*. Cambridge, MIT Press [1^{re} éd. : 1637].
- DUMONT, Marilyn
 1993 « Popular Images of Nativeness », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of Our People : First Nations Analysis of Literature*. Penticton, Theytus Books : 49-50.
- GERSON, Carole, et Veronica STRONG-BOAG (dir.)
 2002 *E. Pauline Johnson Tekahionwake : Selected Poems and Selected Prose*. Toronto, University of Toronto Press.
- GRANT, Agnes
 1990 *Our Bit of Truth : An Anthology of Canadian Native Literature*. Winnipeg, Pemmican Publishing.
- HOWE, LeAnne
 2002 « The Story of America : A Tribalography », dans Nancy Shoemaker (dir.), *Clearing a Path : Theorizing the Past in Native American Studies*. New York, Routledge : 29-48.
- HULAN, Renée (dir.)
 1999 *Native North America : Critical and Cultural Perspectives*. Toronto, ECW Press.
- JOE, Rita
 1989 « The Gentle War », *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme*, 10, 2-3 : 27-29.
- JOHANSEN, Bruce E.
 1982 *Forgotten Founders : How the American Indian Helped Shape Democracy*. Boston, Harvard Common Press.
- KING, Thomas
 1993 *One Good Story, That One*. Toronto, Harper-Collins.

LADSON-BILLINGS, Gloria

- 2000 « Racialized Discourses and Ethnic Epistemologies », dans Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln (dir.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, Sage Publications.

MONTURE-ANGUS, Patricia

- 2009 « Women's Words. Power, Identity and Indigenous Sovereignty », dans Patricia A. Monture et Patricia D. McGuire (dir.), *First Voices. An Aboriginal Women's Reader*. Toronto, INANNA : 116-125
- 2008 « Indigenous Women in Canada : The Voices of First Nations, Inuit and Métis Women », *Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la femme*, 26, 3-4 : 154-159.
- 1999 « Native America and the Literary Tradition », dans Renée Hulan (dir.), *Native North America : Critical and Cultural Perspectives*. Toronto, ECW Press : 20-46.

SHOEMAKER, Nancy (dir.)

- 2002 *Clearing a Path : Theorizing the Past in Native American Studies*. New York, Routledge.

WARRIOR, Robert A.

- 1995 *Tribal Secrets : Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

WOMACK, Craig S.

- 1999 *Red on Red : Native American Literary Separatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.