

Elena Goldhofer

« Parlons-nous » : réception de l'innu-aimun et renversement de l'épistémologie coloniale dans la poésie dialogique de Joséphine Bacon

1 Introduction

Cette étude s'appuie sur trois recueils de poésie de Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana* (2009), *Un thé dans la Toundra/Nipishapui nete mushuat* (2013) et *Uiesh : quelque part* (2018). Dans un contexte souvent marqué par l'éradication des langues autochtones et les tensions linguistiques au Québec, ce travail vise à analyser la réception de l'innu et la co-production du sens par le lectorat allochtone. Il explore ainsi le potentiel d'apprentissage de ce dernier, tout en interrogeant l'inversion du transfert des connaissances, traditionnellement orienté du colonisateur vers le colonisé, dans une perspective (post)coloniale.¹ Nous allons nous pencher premièrement sur l'échelle matérielle, puis auditive des mots innus dans le texte français, pour ensuite illustrer les champs thématiques qu'ils sous-tendent.

2 La langue et l'appartenance : apories au Québec

Ce travail part du paradoxe selon lequel, dans un Québec francophone qui tente d'imposer le français en tant que seule langue surtout pour se défendre de l'anglais dominant au Canada, la province marginalise d'autres groupes linguistiques, notamment ceux des langues autochtones, au sein du territoire partagé. Le français, la langue directement associée à l'identité et à la culture québécoises, en est

1 Le terme « postcolonial » reste contesté puisqu'il suggère que le colonialisme appartient exclusivement au passé. Consulter, par ex., les travaux de Linda Tuhiwai Smith, selon laquelle : « naming the world as « post-colonial » is, from indigenous perspectives, to name colonialism as finished business ». Linda Tuhiwai Smith : *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books 2021, p. 112. En ligne : « <https://doi.org/10.5040/9781350225282> » [19/05/2024]. Il est ainsi utile de questionner l'usage du préfixe *post-* particulièrement dans le contexte des relations entre Autochtones et Allochtones au Canada.

un élément fondateur et décide en partie de l'appartenance à la nation. Le dernier renforcement de son statut par la Loi 96 souligne encore ce lien.²

Pratiquant deux langues marginalisées, la question linguistique joue un rôle crucial aussi bien pour les Québécois que pour les Innus. L'enseignement de la langue va de pair avec l'apprentissage des gestes, des objets, des émotions (signifiés) que l'on cherche à exprimer à travers ce système des mots (signifiants). Lorsqu'une culture diffère alors si fortement d'une autre au point que certaines notions, par exemple les *utshimauat* (« maîtres d'animaux ») de la cosmologie innue, n'ont pas d'équivalent en français, étant absentes des visions du monde allochtones, la disparition de ces termes entraîne inévitablement l'effacement du savoir et de la spiritualité qui leur sont associés. Cependant, les traces de cette vie qui peuvent servir de point de départ pour la revitalisation de la culture, peuvent encore être trouvées dans la langue innue et maintenues par sa perpétuation, d'une part grâce à l'engagement dans le domaine de l'enseignement, et d'autre part par la matérialisation de la langue et du savoir autochtone dans la littérature. Dans une telle situation de tensions exacerbées entre deux groupes linguistiques marginalisés, la prise de parole et, par conséquent, la littérature ont le potentiel de devenir des médiateurs interculturels. Dans le cas de Bacon, cette médiation interculturelle peut aussi devenir une médiation interlinguistique, ce qui invite à réfléchir sur la relation de l'autrice à ses deux langues d'écriture : le français et l'innu.

2.1 Langue(s) dans la biographie de Joséphine Bacon

Née en 1947 à Pessamit, Joséphine Bacon est enlevée à sa famille à l'âge de 4 ans et placée dans un pensionnat pour Autochtones où elle demeure jusqu'à l'âge de 19 ans. Cette expérience traumatisante d'assimilation culturelle, qui imprègne sa poésie, l'amène à constater une perte de ses origines et à ressentir le besoin de « retrouver le sentier des anciens ».³ Le pensionnat tolère l'innu hors des cours, mais l'interdit en classe sous peine de sanctions, et Joséphine Bacon doit apprendre le français.⁴ Après sa scolarité, elle connaît l'itinérance à Montréal, ce qui l'in-

² La Loi 96, officiellement nommée *Loi sur la langue officielle et commune du Québec, le français*, est une loi adoptée par l'Assemblée nationale du Québec en 2022. Elle vise à renforcer le statut du français comme langue officielle et commune du Québec en modifiant la Charte de la langue française (Loi 101).

³ Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier 2009, p. 112.

⁴ Joséphine Bacon : *L'innu-aimun : une langue en marche*. In : *Trahir* (2018), p. 1–7, ici p. 2. En ligne : < <https://trahir.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/08/trahir-bacon-innu-aimun1.pdf> > [20/02/2024].

cite entre autres à renouer avec sa culture, sa langue et ses racines. Ce retour se manifeste notamment à travers son travail de productrice de documentaires et ses collaborations avec des chercheuses et chercheurs sur les récits des aînés et les *atanukan*, mythes fondateurs des Innus. Elle participe à la traduction d'enregistrements en innu-aimun des aînés des communautés autour de Montréal.⁵ Cette expérience révèle à Bacon que la langue des aînés diffère de celle apprise en ville, qui est marquée par la perte de certains termes et gestes culturels en raison de l'assimilation et de la sédentarisation. Elle considère les aînés comme la « bibliothèque » des Innus et décide de transmettre leur savoir.⁶ Après plus de dix ans d'enseignement de l'innu-aimun à l'Université de Montréal, elle se lance dans des projets d'écriture, dont une première contribution au recueil *Amititau ! Parlons-nous* (2008). Bacon ne commence donc à publier que tard dans sa vie. Son premier recueil de poésie paraît lorsqu'elle a 62 ans. Elle redécouvre la langue de sa terre natale et le lien avec l'héritage culturel de son peuple. Il convient ainsi d'examiner les raisons qui l'amènent à écrire en deux langues.

Force est de souligner que l'usage des deux langues par l'autrice répond à des impératifs à la fois pragmatiques et décoloniaux.⁷ Dans une interview accordée à Pierre Gill en 2009, Joséphine Bacon précise : « Quand j'écris en français, je pense en français. Quand j'écris en Innue, je pense en Innue ».⁸ Elle ajoute également que la langue française a commencé à faire sens pour elle lorsqu'elle s'est investie dans le domaine culturel et dans la transmission des *atanukan*, qui vise à promouvoir à la fois la culture et la langue innues.⁹ Le bilinguisme qui caractérise son œuvre poétique reflète donc en grande partie une réalité biographique. Si le recours au français peut être perçu comme un choix stratégique visant à rendre son travail plus accessible et à toucher un public plus large, comme l'indique Simon Harel,¹⁰ cette démarche ne

5 Cf. Myriam St-Gelais : *Une histoire de la littérature innue*. Montréal : Imaginaire | Nord, Institut Tshakapesh 2022, p. 46.

6 Joséphine Bacon : *L'innu-aimun : une langue en marche*, p. 4.

7 Nous faisons référence au paradigme décolonial qui remet en question la colonialité du pouvoir caractérisant la perpétuation des hiérarchies instaurées par le colonialisme, notamment par une colonialité de l'épistémologie dans la production et la validation des connaissances qui organise les sociétés autour d'une hiérarchie mondiale des cultures et des savoirs. Consulter par ex. Aníbal Quijano : *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In : Aníbal Quijano (éd.) : *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO 2020, p. 861–920. En ligne : < <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.31> > [04/06/2024].

8 Joséphine Bacon/Pierre Gill : Interview : Joséphine Bacon, poétesse innue et femme de cœur. In : *Premières Nations* 1, 2 (2009), p. 30–34, ici p. 31.

9 Ibid., p. 32.

10 Simon Harel : *Place aux littératures autochtones*. Montréal : Mémoire d'encrier 2017, p. 10.

prive toutefois pas l'alternance entre les deux langues de son impact particulier auprès du lecteur. La langue coloniale est donc également utilisée de manière stratégique, voire décoloniale. Marie-Ève Bradette remarque à propos de l'œuvre poétique de Natasha Kanapé Fontaine, autrice innue qui écrit également en français, que :

le français détient un double statut, une double utilisation tactique : retourner cette langue hégémonique contre le colonialisme qui la caractérise, c'est-à-dire subvertir de l'intérieur un discours dominant ; mais également se servir de cette langue coloniale pour reconstruire une « parole rouge », une identité culturelle autochtone qui fait fi des stéréotypes coloniaux.¹¹

Il est évident que cette dynamique s'applique également à l'œuvre de Joséphine Bacon. En réponse à l'oppression de la culture innue par la culture dominante, celle-ci s'engage dans une démarche de réappropriation de son identité. Non seulement elle se positionne comme une « gardienne de la langue »,¹² mais elle assume également un rôle de gardienne de la culture innue. À travers ses écrits et le choix d'utiliser une langue autochtone, elle parvient à transmettre ce savoir tant au sein des communautés autochtones qu'à un public allochtone, c'est-à-dire aux personnes ne maîtrisant pas l'innu, souvent imprégnées de discours et de stéréotypes néo-coloniaux, hérités d'une socialisation dans des communautés où de tels discours demeurent dominants. Pour cohabiter harmonieusement, il faut savoir percer le discours dominant. Or, c'est là que la littérature et la langue peuvent contribuer à la construction d'une conscience décoloniale chez le lectorat allochtone. Nous pouvons donc nous interroger sur les fonctions que l'utilisation de l'innu prend chez le récepteur allochtone, et sur la façon dont cette langue interagit avec le français sur la page imprimée.

2.2 L'utilisation de l'innu-aimun au sein des recueils

2.2.1 Réception matérielle

Afin d'analyser la réception d'une œuvre par un public, il est important de prendre en considération la matérialité du texte, car le livre donne au lecteur des indices – comme la mise en page, les illustrations, ou les paratextes – qui peuvent orienter la lecture et influencer la compréhension ainsi que la réflexion. De même, les aspects matériels du livre contribuent à l'expérience sensorielle de la lecture, ce qui peut

¹¹ Marie-Ève Bradette : *Langue française ou langue autochtone ? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations*. In : *Captures* 3, 1 (2018), p. 2–13, ici p. 10. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1055834ar> > [17/05/2024].

¹² Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuutshitakana*, p. 112.

enrichir l'engagement du lecteur avec le texte. Dans le cas de l'innu au sein de l'écriture de Joséphine Bacon, les sens de la vue et de l'ouïe passent au premier plan.

Dans les trois éditions, le texte français est présenté sur la page de gauche, tandis que le texte innu figure sur celle de droite, ce qui signifie que l'on commence toujours par la version française du poème. En examinant d'autres ouvrages bilingues, on observe généralement deux configurations : soit le texte original est placé à gauche et sa traduction à droite, soit l'œuvre originale est présentée dans son intégralité avant d'être suivie par la traduction, qui se trouve ainsi reléguée à une position secondaire. Cependant, dans le cas des recueils de Joséphine Bacon, la situation se complexifie, car elle transcende la notion traditionnelle d'original littéraire, en s'autotraduisant et en écrivant indifféremment en français et en innu. Puisqu'elle compose tantôt dans une langue, tantôt dans l'autre, elle aurait pu choisir de ne conserver que la première version de ses poèmes, considérée comme « l'original ». Pourtant, elle opte délibérément pour une double, rendant ses poèmes accessibles aux locuteurs des deux langues.

Dès lors, elle ne fixe jamais de manière rigide quel texte lui est venu à l'esprit en premier. Des critiques littéraires et des chercheurs ont longtemps soutenu, et certains continuent encore à le penser, que la poésie est intrinsèquement intraduisible en raison de sa forme, de son agencement de rimes et de sa poéticité, lesquels dépendent étroitement des spécificités du système linguistique et littéraire propre au poème original. Cette perspective tend à élever l'original à un rang supérieur en termes de qualité et d'autorité. En s'écartant de cette survalorisation d'un *original* qui ne pourrait exister que dans une seule langue jugée la plus apte à transmettre le message poétique, Joséphine Bacon se libère de l'évaluation, inscrite dans une logique propre à l'institution littéraire occidentale, visant à désigner un texte comme étant le plus authentique ou originel. Elle élève ainsi ses deux versions à un même niveau de considération. Toutefois, dans les cultures où la lecture s'effectue de gauche à droite – comme c'est le cas dans les pays francophones, mais également chez les Innus depuis l'adoption de l'alphabétisation – la page de droite est perçue en premier. Cette position lui confère un statut privilégié, offrant à l'innu-aimun une visibilité accrue. Dès lors, il est légitime de s'interroger sur ce choix éditorial et de se demander s'il constitue une stratégie consciente de résistance langagière visant à faire prévaloir la langue innue sur la langue dominante.¹³

13 Pour l'idée que la page de droite peut être utilisée stratégiquement dans l'édition, consulter par ex. Robert Bringhurst : *The Elements of Typographic Style*. Vancouver : Hartley & Marks 2008. Contactée, la maison d'édition de Joséphine Bacon n'a pas fait de commentaires sur la participation de l'autrice à la création de la maquette.

Qu'il s'agisse d'un choix délibéré ou non, la façon dont le texte est mis en parallèle confère une place égale aux deux versions et permet de percevoir leur interaction et leur hétérogénéité matérielle sur la page double. Le lecteur allochtone peut ainsi constater que les séquences et le nombre de vers sont souvent différents, mais il est surtout confronté à l'illustration de son ignorance que l'espace créé pour l'innu souligne. Par sa visibilité à côté du français, il résiste donc à l'ignorance. Il s'agit de ce que Marie-Ève Bradette nomme la « résistance co-langagière » lorsqu'elle analyse l'œuvre bilingue de Natasha Kanapé Fontaine :

On parle d'une temporalité qui est aussi celle de deux rivières étroitement parallèles, « *nishutina* » : la langue innu se place au côté de la langue française, s'y adosse en signe de résistance dans le temps et dans le langage. Cette tactique d'écriture, je la nomme « résistance co-langagière ». Il ne s'agit pas seulement d'une alternance codique, procédé d'écriture souvent employé dans les textes plurilingues.¹⁴

Cette résistance co-langagière s'observe non seulement dans la mise en parallèle des deux versions du poème sur la page double, mais aussi au sein du poème français, par l'utilisation des termes innus directement à côté des termes français. L'acte d'autotraduction prend ici une place encore plus intéressante. Si la traduction reste une interprétation de l'original, ce jugement n'est plus possible lorsque l'original n'est pas identifiable. Il incite davantage à réfléchir sur le sens que l'on souhaite transmettre. Ainsi, le sens est particulièrement produit dans l'acte créateur de la traduction et donc aussi dans l'acte de ne pas traduire quelques mots, invitant à leur analyse.

2.2.2 Réception auditive

Considérons alors les conséquences auditives que la résistance co-langagière de l'innu peut avoir pour le lecteur allochtone. Traditionnellement, c'est surtout dans la musicalité que réside le caractère poétique d'un poème. De nombreux critiques partent ainsi du principe que la poésie doit être lue à voix haute, ou même récitée, afin d'être ressentie et comprise.¹⁵ Par ailleurs, le contexte de la tradition orale et de l'épistémologie relationnelle, fondée sur la transmission du savoir chez les Innus, suggère que le caractère performatif du poème – et, par extension, sa mise en relation avec le lecteur à travers la performance – pourrait être perçu comme encore plus prééminent. Cette réflexion s'inscrit également dans la lignée

¹⁴ Marie-Ève Bradette : *Langue française ou langue autochtone ?*, p. 7.

¹⁵ Cf. Hermann H. Wetzl : *Lyrikanalyse für Romanisten : eine Einführung*. Berlin : Erich Schmidt Verlag 2016 (Grundlagen der Romanistik, 27), p. 10.

de l'observation formulée par Rémi Savard, selon laquelle les récits oraux, tels que les *atanukana* des Innus, requièrent une performance narrative sonore pour être appréhendés dans leur intégralité.¹⁶

Si nous nous penchons sur la version innue du poème, nous observons que l'Allochtone, dépourvu de familiarité avec les séquences sonores de cette langue, se heurte à des espaces vides, à la fois sur le plan sémiotique et auditif. Cela ne constitue pas un obstacle en soi, puisque la version française est toujours disponible pour remplir cette fonction. Mais qu'en est-il lorsque l'innu s'imprègne du texte français ? Examinons les effets du mélange des deux langues dans le cadre de l'intégration de l'innu au sein du poème français : ce procédé modifie profondément l'expérience de lecture. Prenons à titre d'exemple le recueil *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana*. Dans certains poèmes, les mots en innu insérés dans le texte français sont marqués, d'une part visuellement par l'usage de l'italique, et d'autre part, par leur spécificité sonore :

| | |
|--|-------------------------------------|
| <i>Papakassik^u, Atikuapeu</i> | Papakassik ^u , Atikuapeu |
| celui qu'on espère | Pakushuenimakan |
| tu me mènes vers | tshin ka pakushuenimikuin, |
| | nimititen meshkanau anite |
| <i>Missinak^u</i> | |
| qui offrira la truite grise | etat Missinak ^u |
| de notre terre, et si | uin nika ashamik ^u |
| | kukamessa shiueniani |
| j'ai froid | |
| <i>Uapishtanapeu</i> | Uspishtanapeu |
| me gardera au chaud | nika tshishunak |
| dans mon sommeil | shikatshiani |
| | tshetshi minukuamuian, |
| <i>Ushuapeu</i> | |
| M'emportera près de | Ushuapeu takushiniti |
| | nipumunit |
| <i>Tshishikushkueu,</i> | uin nika uitamak ^u |
| celle qui veille | |
| sur les battements de la terre | etati Tshishikushkueua |
| dans mon cœur. ¹⁷ | uin ka tshitapamikiuak ^u |
| | ute tshitassinat. ¹⁸ |

16 Cf. Rémi Savard : *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Les Éditions du Boréal 2004, p. 23.

17 Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana*, p. 38.

18 Ibid., p. 39.

Le marquage visuel est la première chose qui saute aux yeux lors de la réception, chaque vers contenant au moins un mot inconnu, un espace vide. Le poème commence déjà par deux mots en innu « *Papakassik^u, Atikuapeu* » et confronte le lecteur allochtone à son ignorance : il est ainsi bloqué avant même d'avoir commencé à lire.

Cette dé-automatisation de la lecture se retrouve ainsi tout au long du poème. Là où les strophes commencent par un mot en innu (*Papakassik^u, Atikuapeu ; Missinak^u ; Ushuapeu ; Tshishikushkueu*), la pause, déjà provoquée par le paragraphe au changement de strophe, se prolonge, ce qui rythme encore plus la lecture et laisse la place à des sentiments d'altérité et d'aliénation devant un vide inconfortable. Cette fragmentation supplémentaire va de pair avec le style d'écriture déjà elliptique de Joséphine Bacon. *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana* comprend aussi un glossaire dans lequel tous les termes innus sont définis. Ici, l'acte de remplir les espaces vides est donc différent de celui qui consiste à combler les lacunes générales du poème. Bacon inverse la direction de la transmission du savoir entre colonisateur – incarné ici par le lectorat allochtone – et le colonisé. Alors qu'auparavant, celle-ci s'opérait exclusivement dans une dynamique unilatérale, allant du colonisateur vers le colonisé et était dépourvue de toute possibilité de libre arbitre, l'initiative appartient désormais à l'Allochtone, qui se trouve invité à entreprendre une quête de compréhension active. Ce dernier adopte alors la posture d'un apprenant et s'engage dans une démarche conforme à ce qu'Huberman qualifie d'« écoute responsable ».¹⁹

La pause que constitue la dé-automatisation de la lecture offre simultanément au lecteur allochtone l'opportunité de réfléchir et d'approfondir ses connaissances. Ce processus rend la lecture non seulement participative, mais également relationnelle, ce qui l'oriente vers l'épistémologie propre aux savoirs innus. L'exigence d'une écoute responsable s'intensifie dans les deux recueils suivants, où l'absence de glossaire contraint le lecteur allochtone à adopter une posture encore plus proactive. Celui-ci ne peut se contenter d'un parcours interne à l'ouvrage ; il est incité à explorer des ressources extérieures, ce qui le conduit à s'impliquer dans sa lecture de manière plus profonde. Ainsi, les savoirs innus se trouvent diffusés tant auprès du lectorat autochtone qu'allochtone, créant un pont entre ces deux publics. Bacon soutient de cette manière que tout dialogue véritable exige une immersion dans la cosmologie de l'Autre ; en l'espèce, cela se fait à travers l'apprentissage de sa langue. Cependant, pour que cet échange soit réciproque, l'Allochtone doit égale-

¹⁹ Isabella Huberman : Permits-moi de te dire tout ce que tu dois savoir : enseignement et écoute responsable dans l'essai épistolaire *Shuni*. In : *Arborescences* 11 (2021), p. 91–106, ici p. 103. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1088912ar> > [18/11/2023].

ment consentir à un effort similaire, se familiarisant avec la culture innue grâce à l'intraduisibilité des mots qui l'expriment. Cette idée est illustrée par l'emploi de termes innus au sein du texte français. Certaines réalités culturelles ne peuvent se traduire littéralement, mais requièrent une démarche active et volontaire de la part de l'Autre pour les appréhender et en saisir les subtilités.

Bien que ce phénomène soit inhérent à toute traduction, il prend une dimension particulière dans le contexte des savoirs autochtones, longtemps niés. Ainsi, l'acte conscient consistant à s'engager dans cette rencontre linguistique et culturelle peut être interprété comme une étape inaugurale d'un dialogue décolonial. Ce dialogue, que le lecteur allochtone est invité à entreprendre, implique une co-construction du sens en collaboration avec le texte. Cela s'inscrit dans la tendance plus globale d'« une nature dialogique » qui traverse les littératures autochtones du Canada francophone.²⁰

2.3 Marcher vers le savoir

Bien que les trois recueils de poèmes soient publiés par la même maison d'édition, Mémoire d'encrier, dans la même collection, l'utilisation ou plutôt le marquage de l'innu-aimun dans le texte français varie selon le recueil. Dans la première publication, *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana*, tous les mots innus qui apparaissent dans le texte français sont encore marqués par l'utilisation des italiques, de sorte qu'ils sont immédiatement perceptibles. *Un thé dans la Toundra/Nipishapui nete mushuat* et *Uiesh : quelque part* ne comportent pas de glossaire et les mots innus cessent d'apparaître en italique. Même si le marquage visuel a été supprimé dans les deux derniers livres, ces mots continuent de désautomatiser la lecture. Observons (cf. Tableau 1) le réseau de significations tissé par ces mots en proposant premièrement une vue d'ensemble de tous les mots innus utilisés au sein des poèmes français dans les trois recueils avant de procéder à leur analyse. Le lexique s'appuie sur le *Dictionnaire innu-aimun* en ligne, mais les définitions fournies dans *Bâtons à message/Tshissinuatshtakana* (139–140) sont privilégiées dans la mesure du possible et sont marquées d'un astérisque.

Deux groupes thématiques peuvent être identifiés dans ce corpus : d'une part, les mots associés à la nature (*Akuanutin*, *minishtikuss*, *Mushuau-Shipu*, *Nutine-teu*, *unaman*). D'autre part, les mots liés au monde spirituel des Innus (*Atikuapeu*, *kamanitushit*, *Missinak^u*, *Papakassik^u*, *Tshishe-Manitu*, *Tshishikushkueu*, *Uapishtanapeu*, *Ushuapeu*). Cependant, ce qui relie les deux groupes, c'est le fait qu'ils appartiennent

²⁰ Cf. Jace Weaver : *That the People Might Live : Native American Literatures and Native American Community*. New York : Oxford University Press 1997, p. 41.

Tableau 1 : Des mots innus dans les trois volumes de poésie.²¹

| <i>Bâtons à message/Tshissinuatshtakana</i> (2008) | <i>Un thé dans la Toundra/ Nipishapui nete mushuat</i> (2013) | <i>Uiesh : quelque part</i> (2018) |
|--|---|---|
| 1 p. 12 Tshishikushkueu, unaman, Papakassik ^u | p. 16 Missinak ^u , Papakassik ^u | p. 50 Shuaushemiss |
| 2 p. 38 Papakassik ^u , Atikuapeu, Missinak ^u , Uapishtanapeu, Ushuapeu, Tshishikushkueu | p. 34 Papakassik ^u | p. 54 Nutineteu |
| 3 p. 44 Nutineteu, Papakassik ^u (2x) | p. 42 Papakassik ^u | |
| 4 p. 48 Papakassik ^u | p. 52 Papakassik ^u , Missinak ^u , Uhuapeu, Uapishtanapeu | |
| 5 p. 58 kamanitushit | p. 56 Papakassik ^u | |
| 6 p. 80 Tshishe-Manitu | p. 62 Papakassik ^u , Mushuau- Shipu | |
| 7 p. 90 minishtikuss | p. 90 Papakassik ^u | |
| 8 p. 94 Akuanutin | | |
| 9 p. 118 kamanitushit | | |

Tableau 2 : Lexique.

| | |
|-------------------------|---|
| Akuanutin | Vent du large* |
| Atikuapeu | Homme-Caribou* |
| Kamanitushit | Celui qui a le pouvoir de l'esprit* |
| minishtikuss | Un îlot, une petite île ²² |
| Missinak ^u | Le Maître des animaux aquatiques* |
| Mushuau-Shipu | La rivière George, ²³ une rivière dans le sud-est de la baie d'Ungava dans la région Nord-du-Québec |
| Nutineteu | Brouillard d'hiver sur un lac par temps très froid* |
| Papakassik ^u | Le Maître du Caribou* |
| Shuaushemiss | Nom du grand-père de Joséphine Bacon* |

²¹ Les termes en innu utilisés dans le paratexte seront exclus, car c'est l'effet produit dans le texte poétique qui est mis en avant.

²² S. a. : *Dictionnaire innu-aimun*. En ligne : < <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/> > [24/06/2024].

²³ Ibid.

Tableau 2 (suite)

| | |
|-----------------|---|
| Tshishe-Manitu | Dieu ou le Grand esprit* |
| Tshishikushkueu | L'esprit féminin qui veille sur la terre* |
| Uapishtanapeu | Le Maître des animaux à fourrures* |
| Uhuapeu | L'Homme-Hibou ²⁴ |
| Unaman | L'ocre* |
| Ushuapeu | Le Maître des animaux ailés* |

au vocabulaire de l'innu du *Nutshimit*, que Bacon sépare de l'innu de la réserve ou de la ville. Selon elle, l'innu du *Nutshimit* est « le langage des lacs, des rivières, du lichen, de la mousse, des montagnes. Quand tu es nomade, ce n'est pas le même vocabulaire que quand tu es sédentaire, parce que l'environnement n'est pas le même ».²⁵ Le deuxième groupe est de loin le plus important en nombre et englobe des figures de la spiritualité innue. Il nous sert ainsi de base pour mettre en exergue le processus d'apprentissage que les mots innus peuvent susciter chez le lecteur allochtone. À titre d'exemple, concentrons-nous sur les *utshimaut*.

Si l'on considère l'ensemble des mots, on constate que *Papakassik*^u est le plus souvent cité, suivi de *Missinak*^u et *Uapishtanapeu*, puis *Ushuapeu*. De plus, à l'exception de *Papakassik*^u, ils n'apparaissent qu'en combinaison avec au moins un autre de ces termes, suggérant ainsi, même sans connaître leur traduction, un lien de parenté ou relationnel entre eux. Dans la cosmologie innue, deux grandes entités spirituelles contrôlent tous les animaux de la terre innue, le *Nitassinan*. D'une part, *Papakassik*^u, le maître des Caribous, comme le maître de tous les mammifères et des oiseaux, et d'autre part le *Missanik*^u qui s'occupe de tous les animaux aquatiques.²⁶ En outre, il existe des maîtres spéciaux qui ne sont responsables que de certaines espèces animales, comme *Uapishtanapeu*, l'Esprit des animaux à fourrure, ou l'*Ushuapeu*, qui abrite les animaux ailés. Ces maîtres « gouvernent les animaux, s'assurent qu'ils sont bien traités et qu'ils ne sont pas gaspillés. Si le traitement des animaux est respecté, ils assurent aux hommes une chasse et une pêche fructueuses ».²⁷ Si l'on revient à l'exemple cité plus haut,²⁸ on

24 Ibid.

25 Joséphine Bacon : L'innu-aimun : une langue en marche, p. 1.

26 Cf. Daniel Clément : *Le bestiaire innu 2 : Les oiseaux, les poissons et les animaux non comestibles*. Québec : Les Presses de l'Université Laval 2022, p. 17.

27 Carole Delamour/Marie Roué et al. : Tshiheu : le battement d'ailes d'un passeur culturel et écologique chez les Pekuakamiulnuatsh. In : *Recherches amérindiennes au Québec* 47, 2-3 (2017), p. 167. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1048603ar> > [03/02/2024].

28 Cf. Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuatsitakana*, p. 38.

comprend pourquoi c'est *Missinak*²⁹ qui offre la truite grise et pourquoi la chaleur est recherchée chez le maître des animaux à fourrures, *Uapishtanapeu*. De plus, l'acte de tuer un animal est considéré comme le don d'un maître et se fonde sur la réciprocité, ce qui ajoute une dimension spirituelle à la notion d'offrande au sein du vers « *Missinak* / qui offrira la truite grise ». ²⁹ Ce n'est que si l'entité-maître légitimise la mise à mort que le chasseur peut s'approprier l'animal. Cette connaissance préalable de la spiritualité de cet acte permet au lectorat d'en tirer une autre conclusion, celle de l'existence de l'agentivité des non-humains, une agentivité qui serait restée dans l'ombre.

Le verbe « offrir » traduit une action délibérée, effectuée intentionnellement et avec libre arbitre. Selon Bandura, « [ê]tre un « agent » signifie faire en sorte que les choses arrivent par son action propre et de manière intentionnelle ». ³⁰ Chez les Innus, cette intentionnalité est attribuée tant au maître qu'à l'animal. Tandis que le maître accomplit l'acte d'*offrir*, l'animal se sacrifie volontairement, transcendant ainsi la conception occidentale selon laquelle le gibier est une simple victime de la chasse. Cette perspective occidentale traditionnelle tend à assigner à l'animal un statut statique et objectivé. Dans le poème, il est remplacé dans une dynamique relationnelle et active. La capacité d'autonomie décisionnelle est étroitement liée au statut de sujet ou d'agent, qui fournit la base même pour nouer une relation mutuelle et d'égal à égal avec le vivant. Pour que cette offre ou ce sacrifice puisse avoir lieu de manière réciproque, l'Innu doit respecter la terre et prendre soin des esprits animaux. Ici, la parole, le tambour ou le rite de la tente tremblante servent de moyen de communication. ³¹ Cette agentivité souligne le dialogisme de la littérature innue, et est également au cœur de l'épistémologie relationnelle innue. Ce processus de communication est illustré par exemple dans *Un thé dans la Toundra/Nipishapui nete mushuat*. Ici, le lien avec *Papakassik*³² est établi par le « [s]on de tambours » :

²⁹ Ibid.

³⁰ Albert Bandura : Chapitre 2. La théorie sociale cognitive : une perspective agentique. In : Philippe Carré (éd.) : *Traité de psychologie de la motivation : Théories et pratiques*. Paris : Dunod 2019, p. 17.

³¹ Cf. Émile Duchesne/Robert R. Crépeau : Manitu et entités-maîtres : pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes. In : *Recherches amérindiennes au Québec* 50, 3 (2020), p. 68. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1088576ar> > [03/02/2024].

| | |
|--|-------------------------------------|
| Ce soir Toundra | Uetakussit Mushuau-assi |
| Écoute son silence | Natutamu |
| | Apu tshekuan petakuak |
| Bruit de pas | |
| Rythme du cœur | Pimutenanitik |
| Son de tambours | Utei petakuan |
| | Teueikan petakushu |
| L'écho fredonne une incantation | |
| Papakassik ^u l'entend | Sheueu tshitaimueu uteueikana |
| Et envoie son fils Caribou | Papakassiku petueu |
| Nourrir mon corps fatigué | Itishauueu ukussa atikua |
| Chausser mes pieds usés. ³² | Tshetshi ashamit |
| | Tshetshi umassinikut. ³³ |

La demande est fructueuse et *Papakassik^u* envoie ensuite son fils pour nourrir l'énonciatrice. Le verbe *envoyer*, tout comme *offrir*, exprime l'agentivité de *Papakassik^u*, tout en établissant la parenté qui souligne la relationnalité, car *Papakassik^u* « envoie son fils Caribou ». ³⁴ Le lectorat renverse la première pierre lorsqu'il s'intéresse à la traduction du mot. Mais traduction n'est pas synonyme de compréhension. Savoir qu'il s'agit du nom d'un maître ne dit rien sur la connaissance de sa signification. Le savoir acquis à travers l'exploration du concept des maîtres permet d'approfondir l'interprétation des poèmes de Bacon. Le tambour ne se limite plus à son rôle de simple marqueur rythmique ou musical ; il devient le déclencheur d'une action spirituelle. Cet instrument est étroitement lié, d'une part, à la dynamique intrinsèque du poème et, d'autre part, à la stimulation de l'imagination picturale du lecteur. En cela, il agit comme un vecteur de transmission des connaissances fondamentales relatives au tambour.

Que le vocabulaire innu exprime la vision du monde des Innus, comme démontré ci-dessus, n'est peut-être pas surprenant en soi, mais dans le cas de la poésie de Joséphine Bacon, il faut noter que son lien étroit avec la cosmologie innue et le traitement de son héritage culturel dans les deux premiers volumes attribuent une place particulière au choix des mots innus. Ils révèlent des lacunes matérielles et auditives dans les perspectives allochtones, créées par des années de répression de ces connaissances par le discours colonial, et qui ne peuvent être brisées qu'en affrontant le malaise de l'ignorance.

³² Joséphine Bacon : *Un thé dans la Toundra/Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier 2013, p. 34.

³³ Ibid., p. 35.

³⁴ Ibid., p. 34.

3 En guise de conclusion

En marchant activement vers le savoir qui imprègne la langue innue, le lecteur allochtone gagne accès à l'imaginaire de cette culture. Comme Joséphine Bacon l'énonce : « Quand tu apprends l'innu-aimun, tu apprends en même temps le mode de pensée ».³⁵ Le besoin d'un engagement profond s'impose alors. Ainsi, cette démarche d'écoute responsable confère aux mots innus un fort potentiel afin de déclencher chez le lecteur allochtone la construction d'une conscience de sa propre ignorance, et de cheminer ainsi vers une décolonisation du savoir. L'écriture de Joséphine Bacon est donc un trésor de la langue pour la revitalisation de la culture millénaire du peuple innu, mais elle est aussi un pont pour faire passer le savoir et la sollicitude entre Autochtones et Allochtones. Cette dernière est un atout essentiel dans les renégociations de la relation entre Autochtones et Allochtones, puisqu'elle propulse la capacité et surtout la volonté de prendre la perspective d'autrui. L'apprentissage de quelques termes innus et leur relation à la cosmologie innue ne constitue certainement qu'un premier pas. Huberman prévient cependant que la lecture de livres autochtones ne peut pas être considérée comme un engagement civilisationnel en soi, mais fait valoir qu'elle peut seulement servir de point de départ à un travail civilisationnel décolonial dans la vie réelle.³⁶ Bien que poser activement des questions et s'enquérir des besoins de l'Autre soit essentiel dans les relations interpersonnelles, il est également crucial de ne pas imposer à l'Autre le fardeau de se dévoiler seul. Personne ne mérite intrinsèquement des réponses de la part de l'Autre, chacun apportant une part de son intimité. Ainsi, lorsque des connaissances autochtones nous sont offertes à travers des livres, des images et de la musique, il est approprié d'accepter cette parole d'intimité, car « ceux qui viendront // l'entendront ».³⁷

Bibliographie

- Bacon, Joséphine : *Bâtons à message/Tshissinuutshitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier 2009.
- Bacon, Joséphine/Gill, Pierre : Interview : Joséphine Bacon, poétesse innue et femme de cœur. In : *Premières Nations* 1, 2 (2009), p. 30–34.
- Bacon, Joséphine : *Un thé dans la Toundra/Nipishapui nete mushuat*. Montréal : Mémoire d'encrier 2013.
- Bacon, Joséphine : *Uiesh : quelque part*. Montréal : Mémoire d'encrier 2018.

³⁵ Joséphine Bacon : L'innu-aimun : une langue en marche, p. 5.

³⁶ Cf. Isabella Huberman : Permits-moi de te dire tout ce que tu dois savoir, p. 94.

³⁷ Joséphine Bacon : *Bâtons à message/Tshissinuutshitakana*, p. 130.

- Bacon, Joséphine : L'innu-aimun : une langue en marche. In : *Trahir* (2018), p. 1–7. En ligne : < <https://trahir.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/08/trahir-bacon-innu-aimun1.pdf> > [20/02/2024].
- Bandura, Albert : Chapitre 2. La théorie sociale cognitive : une perspective agentique. In : Philippe Carré (éd.) : *Traité de psychologie de la motivation : Théories et pratiques*. Paris : Dunod 2019, p. 13–45.
- Bradette, Marie-Ève : Langue française ou langue autochtone ? Écriture et identité culturelle dans les littératures des Premières Nations. In : *Captures* 3, 1 (2018), p. 2–13. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1055834ar> > [17/05/2024].
- Bringinghurst, Robert : *The Elements of Typographic Style*. Vancouver : Hartley & Marks 2008.
- Clément, Daniel : *Le bestiaire innu 2 : les oiseaux, les poissons et les animaux non comestibles*. Québec : Les Presses de l'Université Laval 2022.
- Delamour, Carole/Roué, Marie et al. : Tshiheu : le battement d'ailes d'un passeur culturel et écologique chez les Pekuakamiulnuatsh. In : *Recherches amérindiennes au Québec* 47, 2–3 (2017), p. 161–172. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1048603ar> > [03/02/2024].
- Duchesne, Émile/Crépeau, Robert R. : Manitu et entités-maîtres : pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes. In : *Recherches amérindiennes au Québec* 50, 3 (2020), p. 67–78. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1088576ar> > [03/02/2024].
- Harel, Simon : *Place aux littératures autochtones*. Montréal : Mémoire d'encrier 2017.
- Huberman, Isabella : Permets-moi de te dire tout ce que tu dois savoir : enseignement et écoute responsable dans l'essai épistolaire *Shuni*. In : *Arborescences* 11 (2021), p. 91–106. En ligne : < <https://doi.org/10.7202/1088912ar> > [18/11/2023].
- Quijano, Aníbal : Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In : Quijano, Aníbal (éd.) : *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO 2020, p. 861–920. En ligne : < <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm019g.31> > [04/06/2024].
- S. a. : *Dictionnaire Innu-aimun*. En ligne : < <https://dictionnaire.innu-aimun.ca/> > [24/06/2024].
- Savard, Rémi : *La forêt vive : Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Les Éditions du Boréal 2004.
- St-Gelais, Myriam : *Une histoire de la littérature innue*. Montréal : Imaginaire | Nord, Institut Tshakapesh 2022.
- Tuhiwai Smith, Linda : *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. Londres : Zed Books 2021. En ligne : < <https://doi.org/10.5040/9781350225282> > [19/05/2024].
- Weaver, Jace : *That the People Might Live : Native American Literatures and Native American Community*. New York : Oxford University Press 1997.
- Wetzel, Hermann H. : *Lyrikanalyse für Romanisten : eine Einführung*. Berlin : Erich Schmidt Verlag 2016 (Grundlagen der Romanistik, 27).

