



HAL
open science

Identité et hybridité dans les autobiographies amérindiennes des XVIIIe et XIXe siècles

Fabrice Le Corguillé

► **To cite this version:**

Fabrice Le Corguillé. Identité et hybridité dans les autobiographies amérindiennes des XVIIIe et XIXe siècles. Linguistique. Université de Bretagne occidentale - Brest, 2016. Français. NNT : 2016BRES0072 . tel-01523766

HAL Id: tel-01523766

<https://theses.hal.science/tel-01523766>

Submitted on 16 May 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



université de bretagne
occidentale

UNIVERSITE
BRETAGNE
LOIRE

THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université Bretagne Loire

pour obtenir le titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Mention : Anglais

École Doctorale Arts, Lettres et Langues

présentée par

LE CORGUILLÉ Fabrice

Préparée au Laboratoire Héritages et
Constructions dans le Texte et l'Image
(EA 4249)

Identité et hybridité dans les autobiographies amérindiennes des XVIII^e et XIX^e siècles

Thèse soutenue le lundi 28 novembre 2016
devant le jury composé de :

Marie-Christine AGOSTO

Professeur à l'Université de Bretagne Occidentale
Directrice de recherches

Susanne BERTHIER-FOGLAR

Professeur à l'Université Grenoble Alpes

Alain KERHERVÉ

Professeur à l'Université de Bretagne Occidentale

Lionel LARRÉ

Professeur l'Université Bordeaux-Montaigne

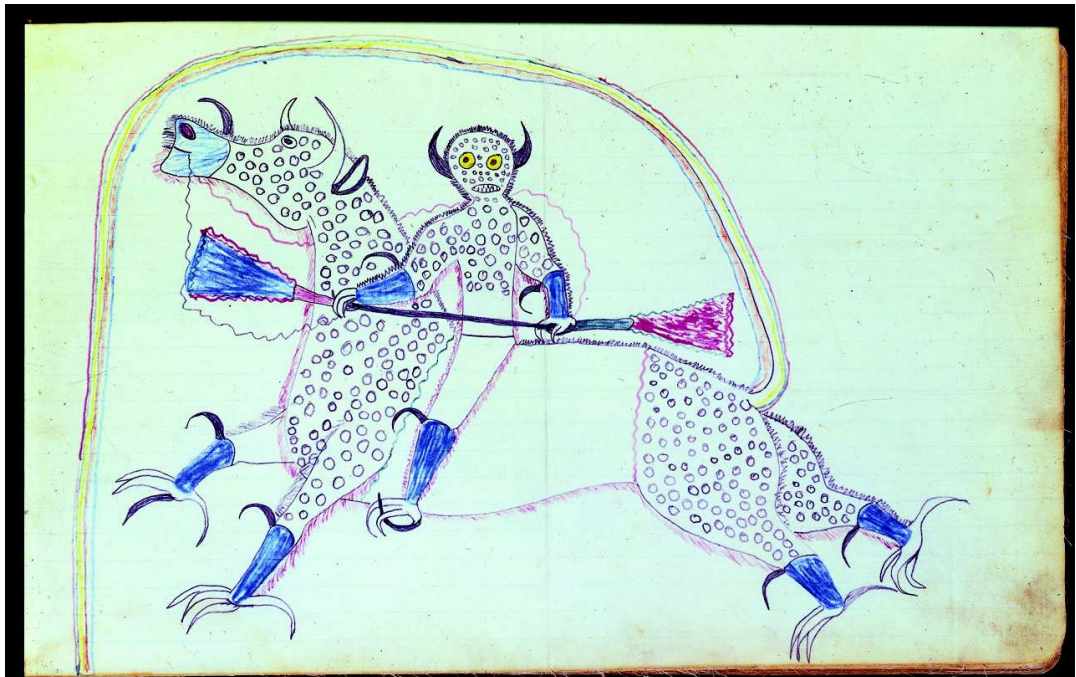
Bernadette RIGAL-CELLARD

Professeur à l'Université Bordeaux-Montaigne

Université de Bretagne Occidentale – Brest
École doctorale Arts, Lettres et Langues ED 506
Laboratoire HCTI - Héritages et Constructions dans le Texte et l'Image EA 4249

Fabrice Le Corguillé

**Identité et hybridité dans les autobiographies
amérindiennes des XVIII^e et XIX^e siècles**



sous la direction de Mme Marie-Christine Agosto

Professeur des Universités – Littérature américaine

2013-2016

Remerciements

« Les remerciements finissent par ressembler à des annuaires téléphoniques ». En dépit de ce constat effectué par Richard Sennett¹, il y a un certain nombre de personnes que je ne peux manquer d'évoquer dès les premières pages de ce doctorat, qui n'aurait pu être réalisé sans leur concours. Bien que « le bienfait d'une goutte d'eau » doive se rendre « avec une fontaine »², j'espère que la mention de leur nom apportera de l'eau au moulin de reconnaissance que je leur porte.

Mme Marie-Christine Agosto,
qui a rendu possible les conditions de réalisation de la thèse, a valorisé les trois années de contrat doctoral (2013-2016), dont les conseils et les indications ont permis d'améliorer constamment le travail.

Mes parents,
qui m'ont m'ont élevé dans un esprit de curiosité et d'attention aux autres, et qui m'ont toujours encouragé et soutenu dans mes projets.

Ma compagne Laurence,
qui a eu la patience de me supporter pendant ces années d'études et de recherches.

Mes collègues de l'hôpital Yves Le Foll de Saint-Brieuc,
pour leurs encouragements et leur indéfectible enthousiasme.

Mathilde Caër, Lise Delmas, Claire Le Gall et Nathalie Narvaez,
pour leur aide à m'intégrer à l'UBO, leur disponibilité et leurs encouragements.

M. Gilles Chamerois,
mon directeur de mémoire de Master 1, qui m'a incité à poursuivre mes études dans le domaine de la recherche.

Les membres du laboratoire HCTI, du département d'anglais et de la maison des Langues de l'UBO
que j'ai eus comme enseignants et comme collègues.

Valérie Marc, enseignante d'informatique à l'UBO,
qui, grâce à sa disponibilité et à ses précieux conseils, a beaucoup contribué à la mise en forme de ce travail.

Isabelle David,
secrétaire de l'École Doctorale, pour sa patience et sa compétence.

1. Sennett, *Ensemble. Pour une éthique de la coopération*, Paris, Albin Michel, 2014 (2012), p.11, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat. Dans son introduction à *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*, Arnold Krupat signale l'importance que les notes de bas de page vont prendre dans son ouvrage comme un espace d'expression et de débat pour faire entendre les « voix » de personnes qui lui ont servi à élaborer son propos, y compris des voix discordantes (Berkeley, University of California Press, 1989, pp.18-20). Les notes de bas de page occupent aussi une place importante dans cette étude : non seulement pour mentionner les références sur lesquelles repose le propos, mais aussi pour ouvrir un espace d'expression dans lequel développer parallèlement certains éléments qui pourraient alourdir le texte et indiquer l'existence de points de vue différents.

2. Yu Hua, *Le vendeur de sang*, Arles, Actes Sud, 1997 (1996), p.81, traduit du chinois par Nadine Perront ; ces propos sont mis dans la bouche de Fang le forgeron qui cite un « dicton ».

Les élèves de TD dont j'ai eu la charge à l'UBO de 2014 à 2016, qui m'ont permis de restituer des connaissances et d'approcher la réalité du métier d'enseignant-chercheur à l'université.

Ivy Schweitzer et Tom Luxon, enseignants au Dartmouth College (Hanover, New Hampshire), ainsi que les autres personnes associées au Dartmouth College en tant qu'enseignants et bibliothécaires, qui ont rendu mon séjour de recherche agréable et productif par leur écoute et leur attention, notamment Colin Calloway et Barbara Krieger.

Dennis Hastings, Margery Coffey et Richard Chilton, du Omaha Tribal Historical Research Project, pour leur accueil et leur aide dans mes recherches sur les Omahas et Francis La Flesche, ainsi que les autres membres du peuple omaha qui m'ont consacré leur temps et leur considération, notamment Ansley Griffin, Marla Spears et Adriana Saunsoci.

Les nombreuses personnes rencontrées lors de mon séjour de recherche aux États-Unis en mai-juin 2016 que je ne peux malheureusement tous nommer : le personnel de la Connecticut Historical Society et de la Nebraska State Historical Society (en particulier Matt Piersol et Martha Miller), Jason LaVigne (Tantaquidgeon Indian Museum), Rae Munsell (pasteur de la Mohegan Congregational Church d'Uncasville), Adam Tierney-Eliot (pasteur de la Unitarian Universalist United Church of Christ de South Natick) et James W. Morley (de la Natick Historical Society).

Les nombreuses personnes contactées par email et qui ont répondu à mes interrogations : Robin Ridington (University of British Columbia), Raymond DeMallie (Indiana University), Theodore Karamanski (Loyola University), Philip Gura (University of North Carolina), Joseph Ditta (New York Library), Gary Johnson (Library of Congress), Ingrid Wood (Columbia Historical Society), Lee Brumbaugh (Nevada Historical Society), Mark McLaughlin, Melissa Zobel Tantaquidgeon, Benjamin Victor.

Les personnes rencontrées lors de séminaires, de colloques, de forums, de formations, avec qui j'ai pu échanger sur mes recherches.

La région Bretagne et la confiance placée en moi en m'attribuant une bourse ARED.

À toutes ces personnes, je ne peux manquer d'adresser un grand merci, *wibthaha*³, comme on dit en omaha. Les Omahas utilisent aussi une expression cérémonielle pour manifester leur respect et leur reconnaissance à l'égard de personnes considérées comme des amis et des soutiens désormais entrées dans un cercle de parenté : *ewithe woⁿgithe*, traduit par « all my relations, all my relatives »³. Robin Ridington l'emploie pour remercier le « cercle d'amis et de soutiens » qui l'ont aidé de près ou de loin à réaliser son livre avec Dennis Hastings, *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*⁴. Il me paraît également approprié de la faire figurer ici car ce travail doit un peu, beaucoup, énormément, à de nombreuses personnes.

3. Cette expression signifie littéralement « tous mes parents, toute ma parenté ». Proches des Omahas, les Poncas utilisent la formule *aythay wahngheathayh* pour traduire l'interconnexion et la parenté qui existent entre tous les êtres et la nature (« Water Invites reflection: Ponca Perspective on Water and Life », affiche explicative placée sur le parcours culturel de la réserve ponca du Nebraska visitée en juin 2016). Lisa Brooks indique que les Abenakis, de langue algonquienne, utilisent une formule similaire : *wlidôgawôgan, thanks to all our relations (The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2008, p.4)*.

4. Robin Ridington and Dennis Hastings, *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997, p.xxvii et 107.

Sommaire

Introduction.....	7
Se présenter.....	33
I. Le « je ».....	36
I.A. Raconter son histoire : l'agencement d'une identité narrative.....	37
I.A.1. L'assertion d'un « je ».....	37
I.A.2. Le recours au « je éloquent ».....	41
I.A.3. L'affirmation d'un « je éloquent » amérindien.....	47
I.A.4. Un choix lourd de conséquences.....	77
I.B. Le « je » textuel.....	83
I.B.1. La « représentance » d'un être réel en être textuel.....	83
I.B.2. Témoigner pour se revaloriser.....	88
I.B.3. Modestes témoignages.....	91
II. Etablir une poét(h)ique de la relation.....	97
II.A. Actualisation du texte et situation d'interlocution.....	97
II.A.1. L'autobiographie d'Oocom : texte polysémique, partiel et partial.....	99
II.A.2. Proximité et autorité.....	103
II.B. Transitivité et hybridité anthroponymique.....	106
II.B.1. Le nom, signifiant référentiel et partiel.....	107
II.B.2. L'hybridité onomastique des autobiographes.....	110
II.B.3. Maintien et transition de soi par per-formance onomastique.....	132
II.C. S'écrire en anglais.....	136
II.C.1. Capacités d'apprentissage et de transmission des savoirs par les Amérindiens pour les Amérindiens.....	137
II.C.2. L'appropriation nécessaire de la culture dominante.....	142
Se raconter.....	159
I. Une écriture rhizomatique.....	162
I.A. Autobiographies « composées et composites ».....	162
I.A.1. Rhizome et relation.....	162
I.A.2. Des cadres littéraires préexistants.....	166

I.B. La narration amérindienne.....	170
I.B.1. Centralité de l'oralité et sacralité du langage.....	170
I.B.2. Une littérature orale de mythes et de contes.....	176
I.B.3. Valorisation de l'individu et du <i>self-made man</i>	189
I.B.4. Des pratiques d'écriture anciennes.....	196
I.C. La Bible et les récits de conversion.....	205
I.C.1. La Bible, support d'évangélisation et d'alphabétisation.....	206
I.C.2. Autobiographie amérindienne et récits de conversion.....	217
I.D. La rhétorique révolutionnaire et républicaine.....	238
I.D.1. La Flesche et l'assimilation au <i>Heim</i> étatsunien.....	239
I.D.2. La banalité par la ressemblance.....	247
I.D.3. Une révolution épistémologique au risque de la vexation narcissique.....	263
I.E. Problématiques communes aux autobiographies amérindiennes et africaines-américaines.....	270
I.E.1. Proximité et solidarité des Amérindiens à l'égard des Noirs.....	271
I.E.2. Communauté de destin, communauté de pensée.....	277
II. Double discours et/ou contre-discours ?.....	291
II.A. L'exotisation du texte par l'« indianisme ».....	293
II.A.1. L'indianisation du texte.....	293
II.A.2. Élégie pour une création divine.....	311
II.B. L'élaboration d'un contre-discours.....	326
II.B.1. La remise en cause des signes linguistiques.....	327
II.B.2. Problème général de société.....	334
II.B.3. De l'autobiographie comme contre-discours.....	339
Se recomposer.....	345
I. La recomposition du monde.....	349
I.A. La confrontation à des puissances disruptives.....	349
I.A.1. Êtres surnaturels et multivers.....	350
I.A.2. La perte de l'estime.....	358
I.B. Une recomposition spatiale.....	368
I.B.1. Deux cosmovisions antagonistes.....	370
I.B.2. L'instauration arbitraire d'une écoumène anglo-américaine.....	374

I.C. Une recomposition temporelle.....	397
I.C.1. Cycle et linéarité.....	398
I.C.2. L'homogénéisation du temps au XIX ^e siècle.....	401
I.C.3. La recomposition dans une temporalité occidentale.....	402
I.D. La recomposition familiale.....	410
I.D.1. Le monde colonial en tant que famille élargie.....	411
I.D.2. Recomposition éducative.....	433
I.D.3. Reprendre pied et faire son chemin.....	439
II. Une rencontre aporétique, une rectification impossible ?.....	448
II.A. De l'utopie créole à la dystopie monocoloniale.....	449
II.A.1. L'« é-change » amérindien.....	450
II.A.2. Une « fête qui tourne mal ».....	457
II.B. « Avoir été, viatique pour l'éternité ».....	471
II.B.1. Un cauchemar bien réel.....	472
II.B.2. La mort comme espérance.....	477
II.B.3. L'au-delà comme refuge ultime.....	479
Conclusion.....	485
Illustrations.....	495
Table des illustrations.....	507
Bibliographie.....	513
Index des noms de personnes.....	557
Index des notions.....	573
Table des matières.....	577

Introduction

La question de l'identité amérindienne a suscité et suscite toujours beaucoup de débats et de controverses, aussi bien d'un point de vue externe de la part de personnes non affiliées à la communauté amérindienne que du point de vue interne exprimé par des personnes identifiées comme Amérindiennes⁵. En 2003, l'écrivain spokane-cœur d'Alene, Sherman Alexie, a donné au questionnement identitaire une formulation littéraire dans sa nouvelle intitulée « The Search Engine ». Employant le discours indirect libre, Alexie rapporte les pensées de la protagoniste Corliss où le thème de l'identité est lié à celui de l'authenticité :

She knew Indians were obsessed with authenticity. Colonized, genocided, exiled, Indians formed their identities by questioning the identities of other Indians. Self-hating, self-doubting, Indians turned their tribes into nationalistic sects. But who could blame us our madness? Corliss thought. We are people exiled by other exiles, by Puritans, Pilgrims, Protestants, and all of those other crazy white people thrown out of a crazier Europe. We who were once indigenous to this land must immigrate into its culture⁶.

La question de l'identité concerne donc les Amérindiens contemporains. Elle semble cependant s'être posée depuis longtemps aux populations autochtones d'Amérique, probablement depuis l'arrivée des colons originaires d'Europe.

La redéfinition contrainte de l'identité amérindienne

L'extrait de Sherman Alexie fait ressortir différents éléments disruptifs posés par la rencontre entre populations endogènes et exogènes.

5. Au début des années 1990, l'universitaire américain potawatomi Terry P. Wilson constatait l'actualité du problème : « No more knotty issue preoccupies Indian America than that of identity » (« Blood Quantum: Native American Mixed Bloods », in Maria P. P. Root [ed.], *Racially Mixed People in America*, Newbury Park, Sage Publications, Inc., 1992, p.109 ; « Il n'y a pas de problème plus épineux qui préoccupe les Indiens d'Amérique que celui de l'identité » ; je traduis). Près de vingt ans plus tard, Frederick White et Jennifer McClinton-Temple posaient un constat similaire : « Identity has been problematic for First Nations from the very first contact experience and has remained an essential concern » (« First Nations Literature », in J. McClinton-Temple and Alan Velie [ed.], *Encyclopedia of American Indian Literature*, New York, Facts on File, Inc., 2007, p.116 ; « L'identité a posé problème aux Premières Nations depuis leur toute première expérience de contact et est demeurée une préoccupation majeure » ; je traduis).

6. Sherman Alexie, « The Search Engine », in *Ten Little Indians*, New York, Grove Press, 2003, p.40 ; « Corliss n'ignorait pas combien les Indiens étaient obsédés par l'authenticité. Colonisés, exterminés, exilés, les Indiens avaient forgé leur identité en interrogeant l'identité des autres Indiens. Remplis de haine de soi et de doutes, ils avaient fait de leurs tribus des sectes nationalistes. Mais peut-on nous reprocher notre folie ? Se demandait Corliss. Nous sommes des gens exilés par d'autres exilés, par des puritains, des pèlerins, des protestants et tous ces autres cinglés de Blancs jetés hors de cette Europe plus cinglée encore. Nous qui étions jadis indigènes en ce pays, nous devons immigrer dans sa culture » (« Moteur de recherche », in *Dix petits Indiens*, Paris, Albin Michel, 2004, p.54, traduction de Michel Lederer).

Il signale dans un premier temps que la confrontation à l'altérité impliqua une redéfinition des identités en Amérique, autant pour les autochtones que pour les immigrants européens. La variété des populations et des cultures autochtones développées sur des millénaires et sur un espace plus grand que l'Europe se retrouvèrent subsumées sous une appellation unique réductrice, porteuse de préjugés et de stéréotypes, qui était celle d'« Indiens »⁷. Cette désignation inadéquate, due à l'erreur de Christophe Colomb persuadé d'être arrivé aux Indes, faisait implicitement des premiers habitants du continent des étrangers à leur propre pays, comme l'a noté Alan Trachtenberg⁸. L'identité spécifique des différents peuples se trouvait par ailleurs diluée dans une identité victimaire plus large correspondant à celle de « colonisé » finissant par intérioriser le rejet d'eux-mêmes dans un processus décrit par exemple par Frantz Fanon⁹. L'extrait révèle cependant un attachement à une origine particulière, pouvant prendre l'expression d'une affirmation identitaire exacerbée. Rejet et affirmation de soi peuvent être envisagés comme les deux faces du même phénomène de crise identitaire introduite par l'irruption soudaine d'Européens.

Par ailleurs, pour les Indiens, les différents peuples colonisateurs européens étaient perçus comme des « Blancs ». La colonisation s'accompagna aussi du développement de conceptions raciales essentialistes, notamment basées sur la couleur de la peau, qui furent exprimées par les autochtones et par les colons. Ce processus d'assignation identitaire participait de la construction de représentations d'autrui rendu

7. Pour l'écrivain chilien Luis Mizón, la question de l'identité indienne vue par les non-Indiens était autant d'actualité en 1992 qu'en 1492 : « Comment est-il, l'Indien ? Cette question est aujourd'hui aussi pertinente, dense et énigmatique qu'au moment du premier regard européen posé sur un Indien ». Mais il estime que la question est probablement mal posée puisque « l'Indien » en question n'existe pas car il « existe une grande variété d'Indiens en Amérique dans le temps et dans l'espace », et que tenter de répondre à cette question reviendrait à expliquer « comment est un Européen à ceux qui n'en ont jamais vu » (introduction à Mizón [dir.], *L'Indien, Témoignages d'une fascination*, Paris, La Différence, 1992, pp.10-11).

8. Alan Trachtenberg, *Shades of Hiawatha, Staging Indians, Making Americans, 1880-1930*, New York, Hill and Wang, 2004, pp.7 et 9 ; l'expression exacte est « homeless in their homeland ». En 1880, la Omaha Sulette La Flesche (Inshtatheamba, Bright Eyes) utilisa le terme « homeless » pour décrire la situation des Amérindiens confrontés à la colonisation : « a homeless race, who have no spot on earth who can call their own ». Elle faisait plus précisément référence à la déportation des Poncas en Oklahoma en 1879, qui donna au chef ponca Standing Bear (Ma-chu-na-zha) le sentiment d'avoir subi une déterritorialisation sans reterritorialisation : « It seems as though I haven't a place in the world, no place to go, and no home to go to » (leurs propos figurent dans l'ouvrage de Thomas H. Tibbles, *The Ponca Chiefs: An Account of the Trial of Standing Bear*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972 [1880], pp.4 et 82).

9. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1952), pp.66, 136-137, 140-142. Fanon, à l'instar de Tocqueville dans les années 1830, s'intéressa à ce processus du point de vue de l'homme noir (Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres*, Paris, NRF-Gallimard, La Pléiade, tome I, 1992, pp.369-370).

identifiable et reconnaissable selon différents critères permettant de l'intégrer à une conception du monde ethnocentrique. Mais il engendra des discriminations que les puissances européennes exercèrent sur les populations autochtones passées en situation de dominées et d'aliénées, de « disloquées » pour reprendre la notion de dislocation d'Ashcroft, Griffiths et Tiffin¹⁰.

L'extrait tiré de « The Search Engine » sous-entend en effet que la colonisation plaça les Amérindiens dans des situations de dislocation : dislocation géographique dans le sens où ils furent « exilés », c'est-à-dire que leurs terres furent envahies et occupées par des colons d'origine européenne ; dislocation physique et démographique dans le sens où ils furent « génocidés », subissant les effets des épidémies ainsi que des politiques d'ostracisme et de conquête ; dislocation culturelle dans le sens où ils durent « immigrer » culturellement, c'est-à-dire composer avec la culture anglo-américaine hégémonique. Si pour les auteurs de *L'Empire vous répond* « [l']altérité implique l'altération », le sentiment de dislocation tend pour sa part à s'accompagner d'un « intérêt porté au développement ou à la réappropriation d'une relation d'identification satisfaisante entre le moi et le lieu »¹¹.

Avec l'arrivée des colons européens, les sociétés amérindiennes passèrent d'une situation « atavique » et d'identité « à racine unique » à une situation « composite » et d'identité « relation » ou « rhizome » pour reprendre des concepts développés par le

10. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *L'Empire vous répond, Théorie et pratique des littératures post-coloniales*, Pessac, Presses Universitaire de Bordeaux, 2012, p.21 ; traduit de *The Empire Writes Back* (1989, 2002) par Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job. Le même terme de « dislocation » est utilisé dans l'édition originale (p.9). Les auteurs étudient cette notion dans leur dictionnaire sous l'angle du déplacement physique et géographique « dû à des pratiques coloniales hégémoniques », mais aussi socio-culturel et symbolique du fait que les peuples autochtones se trouvent infériorisés dans le discours dominant (*Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York, Routledge, 2007 [2000], pp.65-66).

11. Ashcroft, Griffiths et Tiffin, *L'Empire vous répond, op.cit.*, pp.21 et 47. Cet intérêt serait, selon ces auteurs, une « des caractéristiques des littératures post-coloniales » (p.21). Bien que des nuances soient à apporter, et qui ressortiront progressivement au cours de cette étude, les autobiographies amérindiennes peuvent rentrer dans cette catégorie de littérature post-coloniale à laquelle les auteurs attribuent des caractéristiques, des thèmes et des « modèles structurels et formels » précis : l'empreinte irréversible de l'expérience coloniale, l'appropriation de la langue et de la culture dominantes pour créer des textes de « nature synthétique et hybride », l'écriture comme « pratique sociale » afin d'établir une communication avec un lectorat issu du « centre métropolitain » malgré les différences culturelles et raciales, stratégies littéraires subversives au niveau de la forme et du contenu, formulations de « réponses créatives et imaginatives à la domination », confrontation au pouvoir colonial et remise en cause des « préjugés impérialo-centristes », affirmation d'une spécificité, « vision d'un avenir plus libre et plus positif » (*Ibid.*, pp.9, 14, 29, 37, 42, 47, 57, 215, 229-231). En rapprochant également les notions d'altérité et d'altération, Michel Serres porte un regard optimiste sur les bienfaits engendrés par sa relation aux autres : « Je n'ai jamais cessé de me féliciter de mon altérité, de cette altération » (*L'art des ponts*, Paris, Éditions Le Pommier, p.160). Cette vision positive de l'acculturation est partagée par Glissant, et nous verrons jusqu'à quel point elle est également formulée par les autobiographes amérindiens.

philosophe et écrivain Édouard Glissant¹². Ce dernier classe les sociétés amérindiennes parmi les « cultures ataviques », constituées depuis longtemps, bien établies dans leur territoire et leurs croyances, sûres de leur légitimité et ayant développé une identité à racine unique, exclusive de l'Autre, du fait de leur ensouchement dans le territoire. Leur rencontre avec des cultures ataviques d'origine européenne provoqua leur « créolisation », c'est-à-dire la mise en contact de leurs racines avec d'autres racines, la formation de rhizomes leur permettant de se recomposer dans un monde devenu composite¹³. Glissant se demande toutefois si les sociétés amérindiennes, qu'il appelle la Méso-America ou « l'Amérique des peuples témoins, de ceux qui ont toujours été là »¹⁴,

12. Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers* (Paris, NRF-Gallimard, 1996, pp.22-23, 31-35, 42, 48, 60-63, 69, 100), *Traité du Tout-Monde, Poétique IV* (Paris, NRF-Gallimard, 1997, pp.22, 35-37, 196-197, 248), *La Cohée du Lamentin, Poétique V* (Paris, NRF-Gallimard, 2005, pp.37, 76, 84), *Philosophie de la Relation. Poésie en étendue* (Paris, NRF-Gallimard, 2010, pp.61 et 72-73), *L'imaginaire des langues, entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)* (Paris, NRF-Gallimard, 2010, pp.36 et 39-40).

13. Utiliser le terme de « créolisation » dans le champ des études amérindiennes peut paraître incongru. Je l'utilise cependant dans le sens particulier que lui a donné Glissant. Ce dernier propose en effet une définition élargie du terme « créolisation », un terme polysémique qu'il entend séparer du contexte uniquement antillais pour l'étendre au monde dans sa totalité (*La Cohée du Lamentin, op.cit.*, pp.82, 138, 229). Glissant définit la créolisation comme un processus, une « mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle » et surtout imprévisible. Cet aspect d'imprévisibilité est selon Glissant l'élément fondamental qui distingue la créolisation d'autres notions s'intéressant aux phénomènes de mélanges, comme l'hybridation, le métissage, la transculturation, la synthèse, le melting-pot ou le multiculturalisme (*La Cohée du Lamentin, op.cit.*, pp.50 et 144 ; *Traité du Tout-Monde, op.cit.*, 16, 25, 37, 112, 194 ; *Introduction à une Poétique du Divers, op.cit.*, pp.15, 17-19, 21, 29, 50-51 ; *Philosophie de la Relation, op.cit.*, pp.64-66 ; « Poétique de la mondialité », entretien avec Aliocha Wald Lasowski, in Lasowski [dir.], *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard, 2008, p.485). Dans le cadre de cette étude, ce terme peut englober le « principe de non-contradiction » et la notion d'« identité conjonctive » dont il sera question à plusieurs reprises ; il peut correspondre à l'idée du « complément », par opposition au « remplacement », avancée par Lisa Brooks (*The Common Pot, op.cit.*, p.xxi), et même être rapproché de la notion de « transduction » développée par Gilbert Simondon et définie comme une « structure réticulaire amplifiante » et non réductrice car elle « conserve et intègre les aspects opposés » permettant à l'individu de « s'éloigner à partir de lui-même (...) en qualités complémentaires » et de s'inscrire activement dans un devenir (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp.5, 12, 18, 21, 268-271, 281). Je comprends que le terme « créolisation » puisse être rejeté par des Amérindiens, comme c'est le cas pour la Mohegan Mélissa Zobel Tantaquidgeon (emails personnels du 18 et 23/03/2016). Pour Ivy Schweitzer, l'utilisation de ce terme pourrait tendre à remettre en question l'identité amérindienne des autochtones (rencontre personnelle du 12/05/2016 au Dartmouth College). Conscient que la notion de « créolisation » est de plus en plus utilisée hors de son contexte antillais d'origine, Colin Calloway pense quant à lui qu'elle peut s'appliquer au monde amérindien, à condition d'expliquer la perspective selon laquelle elle est employée (rencontre du 17/05/2016 à la Sherman House du Dartmouth College ; un de ses collègues, Serguei Kan, l'applique notamment à la communauté russe de Sitka en Alaska). Mes échanges avec Mélissa Zobel Tantaquidgeon m'ont permis de mieux mesurer la difficulté d'écrire sur les Amérindiens sans être soi-même affilié à la communauté amérindienne, d'autant plus quand le sujet d'étude porte sur l'« identité » amérindienne. Cela pose en effet la question de la légitimité du choix du sujet d'étude et des réponses apportées, risquant d'être influencées par des conventions souffrant d'« euro-centrisme ». Ma rencontre avec les Omahas m'a également amené à être plus sensible à la responsabilité d'écrire sur les Amérindiens, encore de nos jours souvent victimes de représentations erronées et soumis aux affres d'un système colonial dans lequel ils tentent tant bien que mal de survivre.

14. Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers, op.cit.*, p.13. Glissant admet avoir repris cette

menacées de disparition du fait de l'invasion de leurs territoires, de leur oppression et de leur extermination, « auraient pu se défendre au nom de la créolisation, alors que le mécanisme même qui a contribué, du moins en premier lieu, à les déculturer semblait se confondre avec elle ». Il ajoute que ce questionnement permet de s'interroger sur l'enjeu que comporte la mise en relation de populations d'origines différentes en Amérique :

L'enjeu est pourtant là. Les contradictions des Amériques, les convulsions du Tout-Monde sont pour nous indémêlables tant que nous n'avons pas résolu dans nos imaginaires la querelle de l'atavique et du composite, de l'identité racine unique et de l'identité relation¹⁵.

D'autres populations et d'autres cultures s'installèrent en Amérique, auxquelles les populations autochtones furent confrontées à un moment ou un autre de leur histoire. Selon des processus plus ou moins violents et à des degrés plus ou moins profonds, les peuples amérindiens se trouvèrent en situation d'avoir à redéfinir leur identité et à se construire une place dans la société coloniale anglo-américaine qui s'imposa en Amérique du Nord aux XVIII^e et XIX^e siècles. Cette situation semble toujours être d'actualité, comme si la colonisation avait provoqué dans les sociétés autochtones une « blessure absolue »¹⁶ qui ne s'était pas encore refermée, une rupture ayant créé un « discontinuum qui pèse encore » sur elles et qui les ancre dans une situation non post-coloniale, mais intra-coloniale¹⁷.

Les thèmes évoqués dans l'extrait d'Alexie ainsi que dans les concepts et les interrogations posés par Glissant se retrouvent plus ou moins explicitement dans les autobiographies écrites par des Amérindiens au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Un

désignation aux catégories (Mésos-, Néo- et Euro-América) établies par des anthropologues sud-américains dans les années 1970 (*La Cohée du Lamentin, op.cit.*, p.78).

15. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, p.38.

16. Fanon, *Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p.140. N. Scott Momaday utilise également le terme de « blessure » pour parler du sentiment de perte et d'affliction engendré par la colonisation, que les Amérindiens portent en eux (entretien daté de 2003 avec Anne Garrait-Bourrier, in Garrait-Bourrier, *N. Scott Momaday, l'Homme-Ours : voix et regard*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, pp.17-18 ; entretien publié en français). Dans une interview de 2012, Louise Erdrich reconnaît que « [l]es traumatismes anciens continuent à nous influencer » et qu'elle-même cherche à exprimer « un sentiment de perte » dans ses écrits (« Les fiers combats de Louise Erdrich », entretien avec Geneviève Simon, publié en français dans *La Libre Belgique* du 30/09/2012, consulté le 20/01/2016 sur le site internet du journal : <http://www.lalibre.be/culture/livres/les-fiers-combats-de-louise-erdrich-51b8f1bae4b0de6db9c81278>).

17. Glissant récuse le terme « récapitulatif, (...) synthétique (...) et conclusif » de post-colonialisme au sens chronologique car il renvoie à une « période où l'on peut réfléchir sur le colonialisme comme phénomène passé ». Or, pour lui, il n'y a pas de « période post-colonialiste dans l'histoire de la Caraïbe, et même des Amériques » mais « un discontinuum qui pèse encore sur nous » avec un bouleversement des « valeurs » qui a créé des « incertitudes » (*L'imaginaire des langues, op.cit.*, p.65).

certain nombre de ces autobiographies constitue le corpus de textes sur lequel repose l'analyse des thèmes de l'identité et de l'hybridité que cette étude se propose de réaliser.

Délimitations d'un corpus

Les textes autobiographiques laissés par des Amérindiens constituent des documents qui permettent de prendre la mesure des effets de la colonisation de l'Amérique, notamment du point de vue des colonisés. À ce jour, une trentaine d'autobiographies produites au cours des XVIII^e et XIX^e siècles a été recensée. Cette liste ne prétend toutefois pas à l'exhaustivité, car il se peut que d'autres textes soient découverts. Elle est cependant suffisamment longue pour justifier une sélection qui permette de resserrer l'analyse sur un ensemble restreint de textes, mais néanmoins représentatif¹⁸. Sept textes de cinq auteurs ont été retenus pour faire partie du corpus principal. Les autres textes sont inclus dans un corpus secondaire ; ils ne sont pas analysés dans le détail, mais des renvois réguliers y sont faits afin de compléter, affirmer ou contredire des idées développées à partir des textes du corpus principal. Des tableaux récapitulatifs placés après l'introduction permettent d'avoir une vue synoptique de l'ensemble des textes figurant dans le corpus principal et dans le corpus secondaire.

Les autobiographies qui font partie du corpus principal sont les suivantes : deux textes manuscrits, sans titre, écrits par le Mohegan **Samson Occom** et datés de 1765 et 1768 ; deux autobiographies du Pequot **William Apess** parues dans les années 1820-30, *A Son of the Forest: The Experience of William Apess, a Native of the Forest* (1829 et 1831), « The experience of the Missionary », inclus dans son ouvrage *The Experiences of Five Christian Indians* (1833 et 1837) ; l'ouvrage de la Paiute **Sarah Winnemucca Hopkins**, *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims* (1883) ; l'ouvrage de l'Ottawa **Andrew J. Blackbird**, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of*

18. Dans *La Vieillesse*, Simone de Beauvoir a pesé les avantages et les inconvénients d'une sélection. Si elle reconnaît que ce procédé n'échappe pas à un certain « arbitraire », il permet cependant de repérer des ressemblances et des différences pour « mettre en lumière des relations significatives » (*La Vieillesse*, Paris, NRF-Gallimard, 1970, p.51). C'est une argumentation analogue qu'a récemment avancée Catherine Mao en introduction de sa thèse pour expliquer qu'une sélection de « quelques œuvres (...) non seulement significatives mais suffisamment différentes les unes des autres » permet « de tracer un parcours » (*La bande dessinée autobiographique francophone (1982-2013) : Transgression, hybridation, lyrisme*, sous la direction de Jacques Dürrenmat, Université Paris-Sorbonne, soutenue le 26/06/2014, p.13 ; je remercie l'auteure de m'avoir transmis un exemplaire de son travail). Auteur d'études importantes sur l'autobiographie amérindienne, Arnold Krupat a également noté la difficulté d'établir une sélection et la fragilité de cette dernière, « toujours ouverte au questionnement et au changement » (*The Voice in the Margin, op.cit.*, p.237).

Michigan; A Grammar of their Language, and Personal and Family History of the Author (1887) ; le livre du Omaha **Francis La Flesche**, *The Middle Five: Indian Boys at School* (1900).

Ces textes, dont au moins quatre d'entre eux sont désormais considérés comme des classiques de l'autobiographie amérindienne¹⁹, ont été choisis selon des critères précis.

Critères de sélection des textes autobiographiques

Le premier critère de sélection est linguistique. Le texte doit avoir été écrit en anglais par l'auteur lui-même. Il n'est certes pas exclu que l'auteur ait pu bénéficier de conseils d'autres personnes et que son texte ait reçu quelques modifications, comme ce fut par exemple le cas pour Sarah Winnemucca. Cependant, attribuer à l'auteur le choix des mots, de la syntaxe, de la construction d'ensemble paraît moins discutable que dans le cas des « autobiographies collaborées » où différents filtres s'interposent entre la parole originale du locuteur amérindien et le texte final publié²⁰. Il ne s'agit pas ici de

19. C'est le cas pour les textes d'Occom, d'Apess, de Winnemucca et de La Flesche. Les nombreuses études qui leur sont consacrées ou qui les prennent en compte en témoignent. Ces auteurs suscitent toujours de l'intérêt de nos jours, comme l'indique la publication récente ou annoncée d'études les concernant : l'édition des articles de et sur Winnemucca (Cari M. Carpenter and Carolyn Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior. Sarah Winnemucca Hopkins's Campaign for American Indian Rights, 1864-1891*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2015) ainsi que la publication annoncée pour août 2016 d'une nouvelle biographie illustrée à destination d'un jeune public (Mary Green, *The Inspiring Life Story of Sarah Winnemucca, Activist and Educator*, North Mankato, Compass Point Books) ; le colloque organisé autour de l'inauguration officielle du site internet consacré à Occom, *The Occom Circle*, prévue pour septembre 2016 au Dartmouth College (*Indigenous Archives in the Digital Age: An SEA Symposium, In Honor of the Launch of the Occom Circle*, 9-11/09/2016) ; la publication récente d'une première biographie consacré à Apess par Philip Gura (*The Life of William Apess, Pequot*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015) ainsi que la parution prochaine d'une nouvelle étude sur Apess (Drew Lopenzina, *Through an Indian's Looking Glass: A Cultural Biography of William Apess*, Amherst, The University of Massachusetts Press, à paraître début 2017) ; la manière dont la tribu omaha et le Omaha Tribal Historical Research Project comptent intégrer *The Middle Five* à une anthologie sur la culture omaha en cours de réalisation (cette anthologie sera avant tout destinée aux Omahas ayant été placés dans des familles extérieures à la communauté afin de les aider à surmonter leurs traumatismes en renouant avec leur héritage amérindien). L'ouvrage de Blackbird est quant à lui négligé ; la récente biographie de Theodore Karamanski ne semble pas avoir jeté la lumière sur cet auteur (dans un email personnel du 14/07/2014, Karamanski m'indique que très peu de revues ont fait un compte-rendu de son ouvrage et qu'il a l'impression que son ouvrage a disparu « dans un trou noir »).

20. Le terme « autobiographie collaborée », est emprunté à Lionel Larré, qui le traduit lui-même de l'expression « collaborative autobiography » de Kathleen M. Sands. Il désigne un texte produit en collaboration entre un énonciateur amérindien s'exprimant oralement dans sa langue et un ou plusieurs assistants bilingues, avant tout anglo-américains, traduisant, retranscrivant par écrit et agençant en texte les propos tenus (Larré, *Autobiographie amérindienne : Pouvoir et résistance de l'écriture de soi*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, p.13). Philippe Lejeune estime qu'il est « bizarre » de considérer ce type de texte comme des autobiographies car la personne « qui a vécu et qui parle » n'écrit pas ; d'après lui, ce type de texte « hybride » rentre plutôt dans la catégorie plus large des « récits de vie » ou « histoires de vie » qui « gomme toute référence privilégiée à l'écriture » et présente « l'avantage d'être

disqualifier les autobiographies collaborées en mettant en doute les compétences et la sincérité des collaborateurs participant à la transcription, la traduction et l'édition des propos tenus. Les textes obtenus étaient en général de bonne qualité, avaient été soumis à vérification et validés par le locuteur. L'autobiographie du Sauk Black Hawk, parue pour la première fois en 1833, peut être considérée comme le prototype de ce travail de collaboration²¹. Dans ces textes, le dernier mot (anglais) ne revient cependant pas au locuteur amérindien. Dans les textes écrits directement en anglais, les autobiographes amérindiens ne sont plus seulement des informateurs, mais également les instigateurs et les rédacteurs des textes, et donc les véritables auteurs responsables des termes choisis et des propos tenus comme l'avance Lionel Larré pour justifier le choix du corpus de son étude sur l'autobiographie amérindienne²². Le premier texte connu entrant dans la catégorie des autobiographies écrites directement en anglais par un auteur amérindien est celui de Samson Occom daté de 1765²³. Les premières autobiographies collaborées

multimédia » (« Autobiographie », in François Nourissier et Pierre-Marc de Biasi, *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 1997, p.53). Comme dans la majorité des définitions de l'autobiographie, Lejeune établit une équivalence entre « graphie » et écriture, alors que ce rapprochement ne correspond pas forcément aux multiples sens que recouvre le terme « graphie », comme nous le verrons au début de la partie « Se présenter ».

21. Le récit de vie de fut publié pour la première fois en novembre 1833 sous le titre *Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak or Black Hawk*. Il fut réédité en 1834, puis fut repris dans une nouvelle édition en 1882 sous le titre *Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak or Black Hawk*. Black Hawk dicta le récit de sa vie dans sa propre langue à John Barton Patterson (1805-90), jeune éditeur du journal *The Galenian*. Ses propos furent traduits par Antoine LeClair (ou LeClaire, 1797-1861), un métis américain de père français et de mère potawatomi. LeClair épousa une Sauk en 1820 et travailla comme interprète pour le gouvernement et l'armée américaine à partir de 1818. Dans sa présentation de l'ouvrage, il affirme avoir donné du récit de Black Hawk une traduction « rigoureusement correcte dans tous ses détails ». Dans l'édition de 1882, Patterson rapporte également que LeClair relut et expliqua le texte obtenu à Black Hawk afin que ce dernier puisse éventuellement le modifier, mais qu'il décida finalement de ne rien changer au texte car « [i] ne contenait que la vérité ». Pour sa part, Patterson prend bien soin d'indiquer qu'il n'a eu de « gloire » que celle d'avoir été un « secrétaire » écrivant sous la dictée de Black Hawk qui doit être considéré comme seul « responsable des faits, ou des points de vue » contenus dans le texte.

22. Larré, *Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, p.13.

23. Les deux textes autobiographiques d'Occom, datés de 1765 et 1768, se trouvent sous forme de manuscrits dans les archives du Dartmouth College (Hanover, New Hampshire) et sont consultables sur le site internet *The Occom Circle* du Dartmouth College (<http://libarchive.dartmouth.edu/cdm/search/collection/occom>). Le premier, très bref, fut publié intégralement dans différents ouvrages (Frederick Chase, *A History of Dartmouth College and the Town of Hanover, New Hampshire (to 1815)*, Brattleboro, The Vermont Printing, 1928 [1891] ; William DeLoss Love, *Samson Occom and the Christian Indians of New England*, Boston and Chicago, The Pilgrim Press, 1899 ; Leon Burr Richardson, *An Indian Preacher in England*, Hanover, Dartmouth College Publications, 1933 ; Joanna Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2006). De larges extraits du texte de 1768 furent cités par Harold W. Blodgett dans *Samson Occom* (Hanover, Dartmouth College Publications, 1935) mais l'intégralité du texte ne fut publiée pour la première fois qu'en 1982 par Bernd Peyer dans *The Elders Wrote: An Anthology of Early Prose by North American Indians 1768-1931* (Berlin, Dietrich Reimer Verlag). Même si la version de Peyer est une version légèrement corrigée du texte original, elle a au moins eu pour effet d'attirer l'attention sur un texte jusque là oublié et qui fut ensuite reproduit dans de nombreuses anthologies consacrées plus spécifiquement aux formes d'expression amérindiennes (comme l'ouvrage édité par Colin Calloway, *The World Turned Upside*

de l'Amérique anglophone remontent quant à elle au milieu du XVII^e siècle et figurent dans le recueil de récits de conversion recueillis et publiés sous le titre *Tears of Repentance* par le pasteur puritain John Eliot auprès des Algonquins de Natick (Massachusetts) en 1652-53²⁴. La première autobiographie écrite en anglais et publiée fut celle de William Apess, parue sous le titre *A Son of the Forest* en 1829. Une nouvelle version corrigée parut en 1831, et une version abrégée fut incluse en 1833 dans son recueil de récits de conversion, « The Experience of the Missionary »²⁵. En raison de leur importance historique comme premiers textes amérindiens écrits et/ou publiés directement en anglais, les textes d'Occom et de d'Apess figureront dans le corpus principal de cette étude.

C'est donc aussi un critère d'ordre historique qui a présidé à leur choix. Ainsi *Life Among the Piutes* de Winnemucca est un texte important de l'histoire de l'autobiographie amérindienne puisque ce fut le premier récit écrit et publié par une femme. C'est également un texte important par sa taille puisqu'il fait près de trois cents pages, et c'est d'ailleurs le plus long récit écrit pour la période considérée.

L'autre critère est celui de la représentativité chronologique, ethnique et géo-culturelle, de genre.

Les textes d'Occom représentent le XVIII^e siècle, et ceux d'Apess la première moitié du XIX^e siècle. Ils représentent en même temps la zone géo-culturelle du Nord-Est ainsi que les autobiographies écrites selon les modalités du récit de conversion. L'ouvrage de Sarah Winnemucca est quant à lui représentatif des ouvrages d'auteurs féminins et originaires de la partie la plus occidentale de l'Amérique du Nord. Winnemucca est en effet originaire du peuple des Paiutes du Nord (Numa), vivant principalement dans la zone géo-culturelle du Grand Bassin, dans les États actuels de l'Orégon et du Nevada, bien qu'elle passât une grande partie de sa vie en Californie. Une

Down: Early Voices from Early America, 1994) ou, plus largement, à la littérature américaine (Paul Lauter [ed.], *The Heath Anthology of American Literature*, Boston, Wadsworth Cengage Learning, volume A, p.1181). Le texte original n'avait pas de titre, mais il est le plus souvent reproduit sous le titre que lui donna Peyser, « A Short Narrative of My Life », tiré d'une phrase (corrigée) du récit.

24. Publié à Londres en 1653 sous les noms de John Eliot et Thomas Mayhew, cet ouvrage a pour titre complet *Tears of Repentance: Or, A further Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New-England*. Il comporte vingt-six récits de conversion de quinze Algonquins. Kathleen Lynch inclut *Tears of Repentance* dans la série des trois anthologies de récits autobiographiques dont la publication simultanée en 1653 indiqua le début de la publication de nombreuses autobiographies spirituelles anglophones (*Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2012, pp.21-22).

25. Ces textes furent publiés dans l'anthologie des textes d'Apess publié par Barry O'Connell, *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992. C'est à cette édition qu'il sera fait référence dans cette étude.

carte placée après la présentation des corpus indique l'origine géographique des autobiographes.

L'ouvrage d'Andrew Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan; A Grammar of their Language, and Personal and Family History of the Author*, a été retenu parce que la vie de Blackbird couvre une grande partie du XIX^e siècle, des années 1810 aux années 1870. En outre, à l'instar de Winnemucca, Blackbird mêle à son récit des données ethnographiques et des considérations personnelles sur l'évolution de la situation des Amérindiens depuis leur rencontre avec les colons d'origine européenne. La vision de Blackbird est cependant plus large puisqu'elle ne traite pas uniquement des relations entre son peuple et les Américains, mais également avec les Français et les Britanniques étant donné l'ancrage temporel et spatial des Ottawas, originaires du sud de la région des Grands Lacs.

Le dernier texte retenu est celui de Francis La Flesche, *The Middle Five: Indian Boys at School*, publié en 1900, année de clôture du XIX^e siècle. La période couverte concerne les années 1860 et se focalise sur l'expérience de l'auteur à l'école presbytérienne installée sur la réserve omaha dans le Nebraska, c'est-à-dire dans la région des Grandes Plaines. Il peut être classé dans le genre des témoignages sur les pensionnats destinés aux enfants amérindiens (*boarding schools*). À travers une succession de courts chapitres qui peuvent être lus comme des nouvelles, ce texte donne à lire les changements induits par la colonisation au paroxysme de la « conquête de l'Ouest » ainsi que le processus de recomposition identitaire vécus par les Amérindiens et vus à travers les yeux d'un enfant de moins de dix ans.

En dépit de leurs différences formelles, ces textes présentent tous les caractéristiques essentielles attendues d'une autobiographie : narration autodiégétique à la première personne ; identité entre l'auteur, le narrateur et le protagoniste ; analyse rétrospective et téléologique du parcours de vie personnel ; ancrage référentiel et non fictionnel²⁶. Leurs auteurs présentent également une identité amérindienne. Outre la question de l'identification du texte comme autobiographie, se pose aussi celle du qualificatif « amérindien » du texte.

26. Pour simples qu'elles paraissent, ces caractéristiques correspondent à celles établies par de nombreux auteurs, tels que Philippe Lejeune, Jean-Pierre Dufief ou Gérard Genette. La notion d'autobiographie est discutée plus en longueur dans la première partie.

La caractéristique amérindienne des textes

Cette interrogation relève en partie du débat sur « l'authenticité » d'un texte. David J. Carlson rejette cette notion dans son étude sur l'autobiographie amérindienne au motif qu'elle s'apparente à la recherche d'une illusoire pureté immanente au texte et à l'auteur, et reviendrait donc à procéder à une essentialisation ethnique des cultures et des personnes, indépendamment du contexte historique dans lequel s'inscrivent nécessairement les identités²⁷. Néanmoins, la notion d'authenticité semble toujours être une obsession des Amérindiens contemporains si l'on en croit la nouvelle d'Alexie. La question de « l'indianité » du texte, et par extension de l'auteur censé se représenter dans le texte, est cependant fondamentale dans une recherche prenant précisément comme objet d'étude des autobiographies dites « amérindiennes ».

Contrairement à Carlson, des auteurs comme David Brumble, Arnold Krupat ou Kristin Lynn Rozzell pensent qu'un texte, en particulier un texte autobiographique écrit en anglais, perd de son authenticité amérindienne. Écrire en anglais pourrait même être interprété comme un signe de déculturation de l'autobiographe et de sa soumission à la culture et à l'idéologie dominantes²⁸. La démarche de Brumble et Krupat consiste à rechercher la véritable voix de l'Indien, nécessairement orale et donc marquée par des caractéristiques inhérentes à l'oralité, derrière la forme issue de la culture dominante. L'oralité est également considérée comme une caractéristique de la culture amérindienne par Gretchen Bataille et Kathleen Sands, qui voient dans l'autobiographie amérindienne un genre hybride mêlant des caractéristiques empruntées aux cultures occidentales et amérindiennes, et adaptées de manière créative par les auteurs amérindiens²⁹. L'écriture et l'anglais semblent en tout cas considérés comme des éléments extérieurs, et même étrangers, à la culture traditionnelle et authentique des Amérindiens, si bien que, selon elles, l'association des termes « autobiographie » et

27. David J. Carlson, *Sovereign Selves, American Indian Autobiography and the Law*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006, pp.6, 9-12, 14, 17-18

28. David Brumble, *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993 (1988), traduit de *American Indian Autobiography* par Pascal Ferroli, pp.31, 39, 58, 106, 122, 133; Arnold Krupat, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985, pp.xviii-xx, xxvii, 15, 34 ; Kristin Lynn Rozzell, *Reinventing the Self: Native American Women's Autobiographies*, thèse de doctorat sous la direction de Kenneth M. Roemer, University of Texas at Arlington, 2007, pp.2 et 4.

29. Gretchen M. Bataille et Kathleen Mullen Sands, *American Indian Women: Telling their Lives*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1984, pp.3-4, 8-10, 130, 133. Krupat (dans *The Voice in the Margin*) et Rozzell défendent un point de vue analogue.

« amérindienne » relève de la construction oxymorique³⁰. De ce point de vue, il n'existerait pas d'autobiographie amérindienne, à moins de se reporter à des formes d'expression autobiographique qui n'utilisaient ni l'écriture alphabétique ni l'anglais et qui existaient effectivement dans les sociétés amérindiennes avant leur rencontre avec les sociétés coloniales, comme l'a montré Hertha Dawn Wong³¹ et comme le confia le Sioux (Lakota Hunkpapa) Rain-in-the-Face à Charles A. Eastman en 1905³².

Des personnes identifiées comme Amérindiennes ont cependant fait le choix de s'exprimer en s'appropriant des codes sémiotiques issus de la culture coloniale anglo-américaine : la langue (l'anglais), l'écriture alphabétique, la composition de textes destinés à être lus. Certaines ont ainsi produit des autobiographies selon ces codes. Ainsi, selon Lionel Larré, examiner l'autobiographie amérindienne reviendrait à « observer des exemples bio-historiques de ce phénomène de transition d'un monde à l'autre »³³.

Transition, migration, recomposition : ces concepts peuvent servir à traduire la transformation, volontaire et/ou forcée mais indéniable, des sociétés et des cultures amérindiennes au contact de la culture coloniale anglo-américaine. La narration autobiographique amérindienne peut également être abordée selon ces indices d'une transformation créative dérivant d'un processus de « créolisation » à travers l'adjonction d'éléments différents débouchant sur un résultat inédit, imprévisible et en évolution permanente.

30. Bataille et Sands, *American Indian Women: Telling their Lives*, *op.cit.*, p.4 ; Krupat a exprimé la même idée (*For Those Who Come After*, *op.cit.*, p.xxvii). Rozzell la considère comme « factice (*unnatural*) » et « bizarre (*awkward*) », avant tout parce que, en reprenant les approches dichotomiques de Brumble et Krupat, elle pense que la notion de « sujet (*self*) » était antinomique entre les sociétés occidentales (un « moi » individuel, égocentrique, voulant se distinguer à tout prix, se racontant par écrit dans des récits cohérents pour expliquer le développement de sa personnalité) et amérindiennes (un « moi » tribal préoccupé par son rôle dans la communauté, présentant une identité dynamique dans des récits oraux détachés des faits et de la justification de soi) (*Reinventing the Self*, *op.cit.*, pp.iv-v, 13, 26, 29, 36). Cette approche binaire est assez répandue mais n'en reste pas moins discutable, et elle sera d'ailleurs discutée dans ce travail.

31. Hertha Dawn Wong, *Sending my Heart Across the Years: Tradition and Innovation in Native American Autobiography*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1992 ; voir surtout l'introduction et les chapitres 1, 2 et 3. Ces différentes formes de narration avaient déjà été prises en compte par David Brumble dans le but d'expliquer les différences de rapports à soi dans les sociétés occidentales et amérindiennes.

32. Lui-même Sioux (Dakota Santee), Charles Alexander Eastman (ou Ohiyesa) rencontra Rain-in-the-Face en juillet 1905, soit deux mois avant le décès du chef hunkpapa né vers 1835. Présentant l'imminence de sa disparition (« I know that I am at the door of the spirit home »), Rain-in-the-Face annonça à Eastman qu'il était prêt à lui raconter sa vie car « c'est une vieille coutume que de retracer sa route avant de la quitter pour toujours ! (it is the old custom to retrace one's trail before leaving it forever!) » (*Indian Heroes and Great Chieftains*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1991 [1918], p.133).

33. Larré, *Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, p.11.

L'art de la conjonction, la poétique de la créolisation

Plutôt que d'être vues comme le signe d'une forme de déculturation et d'aliénation, les autobiographies amérindiennes écrites en anglais peuvent être considérées comme le révélateur des capacités d'adaptation et d'appropriation des sociétés amérindiennes qui, confrontées à un contexte historique particulier, durent composer avec la société coloniale anglo-américaine. Dans cette perspective d'emprunt et d'ajustement, il n'y aurait *a priori* pas de contradiction entre les moyens d'expression issus de la culture coloniale dominante et leur utilisation par les colonisés.

L'autobiographie amérindienne écrite en anglais relèverait alors d'un « art de la conjonction » et d'une « dynamique de l'ambivalence » fondés sur une approche épistémologique inclusive en « et... et... », plutôt que sur une approche exclusive en « ou... ou... »³⁴. Comme Fanon, Césaire considère que l'homme n'est pas fait pour être assigné à une identité unique et réductrice : « Nous ne sommes pas les hommes du "ou ceci ou cela" »³⁵. Comme Glissant, Césaire valorise l'échange qu'il voit comme

34. Cette approche inclusive se base essentiellement sur la poétique de la relation développée par Édouard Glissant tout au long de son œuvre, ainsi que sur des idées développées par Jacques Rancière, G. Reginald Daniel, Kiara Vigil et Serge Gruzinski. Rancière l'applique à une nouvelle dynamique de l'écriture historique qui a réussi à surmonter le dilemme de « *ou l'histoire ou la science* » en « art de la conjonction », « *et la science et l'histoire* », qui a su aménager « un espace de la conjonction des contradictoires » en parvenant à concilier le triple aspect « scientifique, narratif et politique » (*Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 2014 [1992], pp. 18-20, 40, 72). Daniel propose rien moins qu'une « nouvelle approche épistémologique » visant à substituer au « paradigme de la pensée binaire » du « ou/ou (*either/or*) » qui sépare les choses dans des « catégories exclusives » (notamment au niveau racial), une approche « qui inclut les concepts de "partiellement", "principalement", ou de "avec/et (*both/and*)" » en mettant l'accent sur « les contextes, les relations, et les ensembles » (G. Reginald Daniel, « Beyond Black and White: The New Multiracial Consciousness », in Root [ed.], *Racially Mixed People in America*, *op.cit.*, pp.333-334). En employant des formules identiques à celles de Daniel, auquel elle ne fait pourtant pas référence, et en se référant spécifiquement à la vie de Zitkala Ša, Vigil parle d'une ambiguïté et d'une ambivalence qui peuvent être fécondes dans le sens où leur fluidité permettrait de surmonter le binarisme du « ou...ou... » ou du « ni...ni... » (*either/or binary, neither/nor situation*) pour déboucher sur une identité inclusive (*both/and position*) permettant d'être à la fois Amérindien et Américain, à la manière du personnage mythique du *trickster* doué du don de métamorphose réversible qui le rend capable d'évoluer dans des mondes différents (*Indigenous Intellectuals: Sovereignty, Citizenship, and the American Imagination, 1880-1930*, New York, Cambridge University Press, 2015, pp.175 et 180). Dans son étude sur les bouleversements survenus dans les sociétés indiennes de la Nouvelle-Espagne du XVI^e au XVIII^e siècles, Gruzinski entend explorer « la dynamique » mise en œuvre par ces sociétés pour se pérenniser dans « un milieu colonial hostile et imprévu » et « raffermir une identité menacée » en opérant une « conjonction » ou un « enchevêtrement de pratiques » autochtones et occidentales, en créant « un tissu extraordinairement dense de relations et de combinatoires » pour aboutir à une « anthropologie du provisoire, du mélange et de la juxtaposition » (*La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e -XVIII^e siècle*, Paris, NRF-Gallimard, 1988, pp.5, 7-8, 91-92, 228, 305, 369). Ce sont des phénomènes du même ordre que nous constaterons pour les Indiens d'Amérique du Nord.

35. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris et Dakar, Présence Africaine, 1955, p.29. Dans son rejet du déterminisme et de l'essentialisme, Fanon affirme qu'il « ne faut pas essayer de fixer l'homme puisque son destin est d'être lâché » (*Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p.250).

« l'oxygène » et « le meilleur redistributeur d'énergie »³⁶. Cette approche inclusive fondée sur la notion d'échange créerait ainsi une tension propice non seulement à la création (littéraire ou autre), mais aussi à l'enrichissement personnel, comme N. Scott Momaday en témoigne à partir de son exemple personnel :

Il y a une tension entre Indianité et non Indianité et je vis dans cet espace-là (...). Je pense qu'il est possible de trouver un équilibre entre les deux et je me sens à l'aise dans les deux univers au sens le plus large³⁷.

Ces propos concordent avec ceux de Terry P. Wilson selon qui il n'y avait pas de contradiction à être à la fois Indien et assimilé à la culture anglo-américaine. Il allait jusqu'à affirmer que les Indiens qui parvenaient à agencer une forme de zone de confort biculturelle possédaient « une troisième dimension positive » qui en faisait « des hommes à 150 % »³⁸. Dans la perspective de Wilson, qui prend en compte un contexte d'échanges apaisés, cette forme d'« acculturation avec profit »³⁹ n'aurait concerné que les Amérindiens, comme si elle avait été à sens unique, comme si la société anglo-américaine n'aurait pas pu elle aussi bénéficier de cette hybridation ou supplémentation culturelle. Des autobiographes amérindiens du XIX^e siècle en exprimèrent d'ailleurs le regret. Mais le fait que ce soit les sociétés amérindiennes qui se trouvèrent placées en situation de colonisation, de domination et d'infériorisation par une société anglo-américaine dominante, hégémonique et s'autoproclamant parangon de la civilisation,

36. *Ibid.*, p.9.

37. Momaday, entretien avec Anne Garrait-Bourrier, in Garrait-Bourrier, *N. Scott Momaday, l'Homme-Ours*, *op.cit.*, p.14.

38. Wilson, « Blood Quantum », *op.cit.*, pp.124-125. Pour étayer son propos, Wilson se base sur l'article de Malcom McFee « The 150 % Man, a Product of Blackfeet Acculturation » (*American Anthropologist*, vol.70, n°6, December 1968, pp.1096-1107).

39. Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 2012 (1997), p.609. En prenant l'exemple du passage à la transcription écrite de la langue créole, Glissant se demande si une communauté ne peut pas « s'acculturer avec profit » sans pour autant « se perdre ». L'acculturation ne doit pas être confondue avec la déculturation. L'acculturation est un terme issu de l'anthropologie nord-américaine des années 1880 et basé sur le préfixe latin *ad-* (vers) pour désigner le processus de modification d'une culture d'un groupe ou d'une personne au contact d'une autre culture ; pour Didier Eribon, il s'agit d'« acquérir la culture légitime » ou dominante (*La société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*, Paris, Fayard, 2013, p.86). La déculturation est basée sur le préfixe latin *de-* (sans, cessation) pour indiquer la perte d'une partie ou de l'ensemble d'une culture d'origine au profit d'une nouvelle, voire la dégradation ou la perte d'une identité culturelle ; pour Eribon, cela revient à « renier la culture d'où l'on vient » (*Ibid.*). En se référant au schéma établi par John W. Berry, Laurence Clabé-Bundy distingue quatre « stratégies d'acculturation » : l'assimilation (la culture cible se substitue totalement à celle d'origine), l'intégration (maintien des liens avec sa culture d'origine tout en établissant des interactions avec la culture cible), la ségrégation (maintien de sa culture d'origine en limitant les interactions avec la culture cible) et la marginalisation (perte de sa culture d'origine sans remplacement par la culture nouvelle) (Clabé-Bundy, « Stratégies d'acculturation : les expatriés professionnels britanniques en région toulousaine », in Sue Ryan-Fazilleau *et alii* [dir.], *Enjeux identitaires*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, pp.82-83).

tendait à donner à ces échanges un caractère unilatéral⁴⁰. Le phénomène d'« hybridation », ou de « créolisation », des sociétés amérindiennes fut en outre plus souvent une contrainte imposée de l'extérieur qu'un choix décidé de l'intérieur⁴¹.

Des Amérindiens abordèrent ce phénomène dans des textes autobiographiques qui peuvent être appréhendés comme de véritables performances d'écriture langagières et linguistiques. Ce sont des textes dans lesquels les auteurs se *per-forment*, c'est-à-dire qu'ils se présentent sous une certaine forme à travers (*per-*) le langage et des codes

40. Glissant pense que la colonisation implique la « mutation, douloureuse et unilatérale, des seuls colonisés », même s'il pense que la créolisation finit par rattraper les colonisateurs (*Les entretiens de Baton Rouge*, Paris, NRF-Gallimard, 2008, p.93). Sans nier que « le succès du colonialisme » puisse s'expliquer par « un accrochage entre deux cultures et la domination de l'une sur l'autre » contraignant les populations colonisées à s'adapter à la culture dominante, l'historien Sanjay Subramanyam propose de dépasser cette approche, qui tend à impliquer « l'idée d'une "incommensurabilité" entre les cultures », en s'intéressant plus précisément aux « rapports de pouvoirs asymétriques », d'influences mutuelles et d'emprunts volontaires et créatifs d'une culture à l'autre (« C'est une tout autre Histoire », entretien avec Marion Rousset paru dans *Télérama*, n°3468, 29/06/2016, p.37). En se référant précisément à Ocom, le Cherokee Russell Ayers vante les efforts du converti mohegan d'avoir cherché à montrer que les cultures amérindienne et anglo-américaine n'étaient pas inconciliables et qu'un « degré d'échange collaboratif » pouvait être atteint ; Ayers avoue cependant ne pas avoir mis longtemps à se rendre compte de l'impasse dans laquelle se trouvait Ocom puisqu'il pense que les Amérindiens tendent plutôt à être les perdants d'une confrontation avec la société anglo-américaine, même s'ils continuent de rêver du contraire : « It took only the first five minutes though, to visualize the no-win predicament he had been caught up in. (...) such outcomes were standard fare for indians. (...) History and happy endings howsomever, seldom mix. Yet we never cease dreaming that they should » (essai inédit *Indian Summary For Whatever the Season*, pp.7, 10, 13, consultable à la Rauner Library du Dartmouth College ; « Il ne m'a pourtant pas fallu plus de cinq minutes pour me rendre compte de la situation sans issue dans laquelle il s'empêtra. (...) ce type de situations était habituel pour les indiens. L'histoire et les dénouements heureux ne font pas bon ménage. Nous n'avons pourtant jamais cessé de rêver qu'ils le puissent » ; je traduis). L'un des enjeux de cette thèse est de montrer comment l'écriture autobiographique amérindienne s'inscrit dans l'appropriation dynamique et créative de codes sémiotiques et de conventions culturelles imposés brutalement par la société anglo-américaine pour construire une voix amérindienne souveraine dans un environnement globalement hostile.

41. Les notions d'hybridité et d'hybridation sont des notions centrales de la théorie post-coloniale (Ashcroft, Griffiths et Tiffin, *L'Empire vous répond*, op.cit., p.214 ; Linda Anderson, *Autobiography*, London and New York, Routledge, 2001, p.114 ; Christopher Teuton, « Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions », in Craig Womack [ed.], *Reasoning Together. The Native Critics Collective*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 2008, p.205. Teuton a un point de vue critique sur l'application de ces notions à la littérature amérindienne car elles tendent à considérer l'hybridation due à la colonisation comme irréversiblement fatale et à insinuer que seule une analyse littéraire basée sur des concepts occidentaux est légitime). Elles ont notamment trouvé une application dans le domaine culturel avec Homi Bhabha. Bhabha considère l'hybridation comme un espace fragile et un moment de transit ouvert à la réarticulation d'éléments provenant de cultures différentes et dont la synthèse produirait un ensemble inédit permettant de dépasser les oppositions binaires et de déboucher sur des stratégies d'élaboration de soi et de redéfinition de l'identité (Homi K. Bhabha, *Les lieux de culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 [1994], traduit de *The Location of Culture* par Françoise Bouillot, pp.20, 29-33, 38, 40, 47, 64, 68, 71, 80-82). La notion d'hybridation telle qu'elle est définie par Bhabha présente de nombreuses similitudes avec la définition élargie de « créolisation » proposée par Glissant. Dans les deux cas, l'idée de mélange existe. Elle existe également dans le domaine biologique d'où la notion d'hybridité est tirée. Le terme « hybride » est employé pour désigner un être vivant, animal ou végétal, issu de deux espèces différentes. Il fut à l'origine employé pour désigner les petits issus du croisement d'un sanglier sauvage et d'une truie domestique. Dans le monde romain, il servait aussi à désigner les enfants nés d'un père citoyen romain et d'une mère non-romaine ainsi que les enfants nés de l'union d'un homme libre et d'une esclave. Par extension, il est

sémiotiques empruntés à la culture dominante⁴². Le but de cette étude consistera donc à essayer de comprendre ce que l'appropriation de ces outils d'expression peut signifier par rapport au thème de l'identité amérindienne, si cette appropriation tend plutôt du côté de l'acculturation, de la déculturation, de l'hybridation, voire des trois, et donc quelle représentation de l'identité amérindienne ces textes donnent à lire dans un contexte de perturbation coloniale.

Le plan de l'étude

La première partie intitulée « Se présenter » s'attachera à voir comment et pourquoi des Amérindiens s'approprièrent les codes de l'écriture autobiographique dans un contexte colonial. Nous nous intéresserons d'abord à la mise en œuvre du « je » afin de voir comment les autobiographes entendaient donner à leur histoire singulière une dimension représentative de la crise existentielle à laquelle furent soumis les Amérindiens. Nous verrons ensuite dans quelle mesure cette écriture était construite en fonction d'un destinataire anglo-américain afin de revaloriser aux yeux de ce dernier l'identité amérindienne, en montrant que cette identité était ontologiquement compatible avec la société dominante.

La seconde partie, « Se raconter », s'intéressera aux modalités de l'écriture autobiographique amérindienne, en faisant d'abord ressortir les cadres culturels et littéraires ainsi que le contexte socio-historique dans lesquels cette écriture s'inscrivait, puis en essayant de démêler les ambivalences et les originalités de l'hybridité générique et narrative de ces textes.

Enfin, dans la troisième partie « Se recomposer », il s'agira de voir comment les autobiographies amérindiennes expriment le passage d'une identité « atavique » à une identité « composite », en voyant dans un premier temps comment l'identité

devenu synonyme de « sang-mêlé » et de métis.




42. La notion de « performance » est régulièrement utilisée dans les études sur l'autobiographie. Elle est par exemple employée par John Sturrock, David Carlson, William Howarth, Malea Powell, Judith Butler, Pineau et Legrand. C'est pourtant sur la notion de « per-formance » développée par le philosophe Jean-François Balaudé que je m'appuie principalement. Balaudé fonde son approche de la performance cycloportive sur le radical « forme » dans le sens où le sportif « cherche obsessionnellement "la forme" » mais qui, plus qu'un objectif à atteindre, s'avère être un processus, une dynamique, puisqu'elle est « fragile, évanescence », « mouvante », et donc toujours « à construire et à parfaire ». Cet effort permanent sur soi permet ainsi de « forge[r] sa forme » et de devenir « au sens littéral "per-formant" : être performant exige la per-formance, c'est-à-dire d'obtenir la forme à travers (*per-*) des exercices de mise en forme » (Balaudé, « Haute intensité. Une approche philosophique du cycloport », in Denis Moreau et Pascal Taranto [dir.], *Activité physique et exercices spirituels. Essais de philosophie du sport*, Paris, Vrin, 2008, pp.156-159 et 167).

amérindienne fut mise à l'épreuve de l'altérité ouverte par la colonisation, puis comment les autobiographies constituèrent le lieu d'expression d'un sentiment de désarroi sur l'avenir des Amérindiens qui traduit la tension à laquelle étaient soumises les existences et les identités amérindiennes, entre survie et disparition.

La problématique identitaire soulignée par Terry Wilson et Sherman Alexie a bien été abordée par les autobiographes amérindiens des XVIII^e et XIX^e siècles. Elle a constitué un des thèmes majeurs de leur introspection rétrospective formulée en textes autobiographiques. Ces textes témoignent dans leur fond et dans leur forme de la tension identitaire et existentielle à laquelle les Amérindiens furent soumis dans le monde colonial. Ils témoignent également de la tentative de recomposition hybride qu'ils développèrent afin de retrouver une place viable dans un monde en mutation. Parce qu'ils empruntent à des modèles narratifs et linguistiques pour une large part toujours actuels, ces textes rendent encore aujourd'hui intelligibles les tensions internes vécues par les sociétés autochtones. Malgré l'écart culturel et temporel, le lecteur contemporain se trouve projeté au cœur des questionnements identitaires exprimés par des Amérindiens des XVIII^e et XIX^e siècles, notamment par l'intermédiaire du « je » qui est au cœur de la narration autobiographique. L'écriture autobiographique en anglais a permis à des Amérindiens non seulement de se « per-former » mais aussi de se « différer »⁴³ au travers du temps, des cultures et des personnes, comme la première partie va tâcher de le montrer.

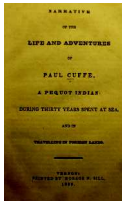
43. Ce verbe est une allusion à la notion de « différance » énoncée par Jacques Derrida en 1968. Derrida dénie à la différance le statut de mot ou de concept pour lui préférer celui de « nom métaphysique » ou de « thématique », et fait de la « pensée de la différance » une stratégie ou un stratagème. Il fait correspondre la différance à une « temporisation » et un « espacement », et la relie au « concept de trace » (« La différance », in *Marges. De la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp.3-29). Glissant a également insisté sur le concept de trace en formulant une « pensée de la trace » par opposition à une « pensée de système ». Philippe Lejeune pense qu'« on écrit certainement des autobiographies avec l'idée de laisser une trace » (intervention dans l'émission de Christophe Ono-Dit-Biot *Le temps des écrivains*, France Culture, 20/06/2015). À partir de l'analyse de l'œuvre de Louise Erdrich, Elisabeth Bouzonviller pense que l'écriture peut se faire la « trace d'une existence » et produire une « littérature comme trace qui se fait mémoire d'un temps qui, sans être idéal, était simplement humain et différent » (*Louise Erdrich : métissage et écriture, histoires d'Amérique*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2014, pp.12 et 131). Les autobiographies peuvent être appréhendées par ces concepts comme des « traces » de l'existence et de l'identité amérindiennes disséminées par leurs auteurs dans la culture dominante.









Corpus principal







<i>Nom de l'auteur</i>	<i>Titre de l'autobiographie</i>	<i>Dates de publication (ou de rédaction)</i>	<i>Renseignements biographiques</i>	<i>Portrait</i>
Samson Occom	Deux lettres manuscrites sans titre	(1765, 1768)	Mohegan 1723-1792	
William Apess	- <i>A Son of the Forest</i> - « The Experience of the Missionary »	1829, 1831 1833, 1837	Pequot 1798- 1839 métis avec des origines pequot et anglo-américaine	
Sarah Winnemucca Hopkins	<i>Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims</i>	1883	Paiute du Nord 1844 (?)-1891	
Andrew Jackson Blackbird	<i>History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan ; A Grammar of their Language, And Personal and Family History of the Author</i>	1887	Ottawa 1815 (?)-1908	
Francis La Flesche	<i>The Middle Five, Indian Boys at School</i>	1900	Omaha 1857 (?)-1932 père métis franco-omaha	


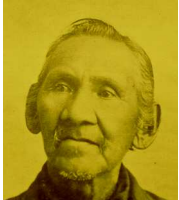

Corpus secondaire

(regroupant l'ensemble des autres autobiographies recensées
pour les XVIII^e et XIX^e siècles)

<i>Nom de l'auteur</i>	<i>Titre de l'autobiographie</i>	<i>Date de publication (ou de rédaction)</i>	<i>Renseignements biographiques</i>	<i>Portrait (ou texte)</i>
Temperance Hannabal	Récit de conversion recueilli par Samson Occom	(1754)	Indienne algonquienne originaire de Montauk (Long Island)	
Joseph Johnson	"Dedication"	(1772)	Mohegan 1751-76	
Black Hawk	<i>Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak, or Black Hawk</i>	1833, 1882	Sauk 1767-1833	
Hannah Caleb, Sally George, Anne Wampy	Récits recueillis et retranscrits par William Apess dans <i>The Experiences of Five Christian Indians</i>	1833	Pequots S. George (1779 – 1824) A. Wampy (1760 - ?)	
Paul Cuffe Jr.	<i>Narrative of the Life and Adventures of Paul Cuffe, A Pequot Indian</i>	1839	Métis wampanoag et africain-américain	

George A. Spywood	<i>The Experience of George Spywood</i>	1843	Narragansett-Wampanoag 1801-1875	
George Copway	<i>The Life, History, and Travels of Kah-ge-ga-ga-bowh</i>	1847, 1850	Ojibwa (de Rice Lake, Ontario) 1818-186	
Peter Jacobs	<i>Journal of the Reverend Peter Jacobs, with A Brief Account of his Life</i>	1857	Ojibwa (de Rice Lake, Ontario) 1807 (?)-1890	
Peter Jones	<i>Life and Journals of Keh-Ke-Wa-Guo-Na-Ba (Reverend Peter Jones)</i>	1860	Métis de père gallois et de mère ojibwa mississagua 1802-1856	
Chief Joseph	<i>Chief Joseph's Own Story</i>	1879	Nez-Percé 1840 (?)-1904	
Sœurs La Flesche : Susan, Marguerite, Susette, Rosalie	Quatre lettres parues dans <i>St Nicholas: An Illustrated Magazine for Young Folks</i>	1880	Omahas père franco-omaha et mère iowa-américaine Susan (1865-1915) Marguerite (1862-1945) Susette (1854-1903) Rosalie (1861-1900)	   

Susan La Flesche	"My Childhood and Womanhood" Article paru dans <i>The Southern Workman</i>	1886	Omaha 1865-1915	
James Rolfe Murie	Articles publiés dans <i>The Southern Workman</i> ; un récit dans les annales de la Hampton Institute	Années 1880	Pawnee Skiri de père américain 1862-1921	
George Bushotter	« Bushotter's Autobiography » Manuscrit en langue sioux, traduit en anglais en 1936 par Ella Deloria	(1887)	Sioux (Teton Lakota) 1864-1892	
Lorenzo Asirara	<i>Narrative of a Mision Indian</i>	(1890) 1892	Indien Costanoan de Californie 1819- ?	
Red Crow	<i>The Life and Adventures of Red Crow Formerly Head Chief of the Bloods</i>	(1891)	Blackfoot Blood (Kainah) 1830 (?) - 1900	
Ely S. Parker	<i>General Parker's Autobiography</i>	(Années 1890) 1905	Iroquois Seneca 1828-1895	

Charles Alexander Eastman	Six articles parus dans <i>St. Nicholas: An Illustrated Magazine for Young Folks</i>	1893-94	Sioux (Dakota Santee) 1858-1939	
Simon Pokagon	<i>O-gî-mäw-kwě mit-i-gwä-ki (Queen of the Woods)</i>	1899	Potawatomi 1830-1899	
Zitkala Ša	Trois articles parus dans <i>The Atlantic Monthly</i>	1900	Sioux (Yankton) de père américain 1876-1938	

(Les sources des illustrations sont données dans la table des illustrations)

**Carte de l'Amérique du Nord indiquant l'origine géographique des auteurs
du corpus principal**



(Le fond de carte provient de la cartothèque du site internet de l'Académie d'Aix-Marseille, http://www.histgeo.ac-aix-marseille.fr/webphp/carte.php?num_car=764&lang=fr).

Se présenter

Autobiographie et identité sont deux notions difficiles à définir de manière univoque. Leurs sens varient en fonction des contextes d'utilisation et de réception, des époques, des cultures, selon qu'ils soient eux-mêmes employés comme substantifs ou de manière adjectivale. Cette première partie tentera néanmoins de leur apporter un éclairage sémantique, en se focalisant plus particulièrement sur l'articulation entre les deux notions, et plus précisément sur leurs liens dans le contexte colonial anglo-américain dans lequel s'inscrivaient les Amérindiens aux XVIII^e et XIX^e siècles.

La colonisation provoqua une véritable « crise d'identité » des sociétés amérindiennes qui les amena à redéfinir leur place sur un plan géographique et ontologique. Les autobiographies amérindiennes constituent l'une des sources qui permettent de prendre la mesure de cette crise et des solutions qui furent proposées pour tenter de la surmonter⁴⁴.

Dans un premier temps, il s'agira d'examiner la manière dont un autobiographe se présente et se re-présente dans un texte. Cette mise en scène du soi comportait un enjeu supplémentaire pour les autobiographes amérindiens qui vivaient dans un contexte colonial dans lequel leur identité était soumise à des représentations dévalorisantes. La production de textes autobiographiques selon les codes sémiotiques de la société dominante leur fournissait l'occasion d'affirmer leur existence non seulement en tant qu'Amérindiens, mais aussi en tant qu'Amérindiens intégrés dans cette société. La seconde partie reviendra sur l'inscription des autobiographes dans un circuit de communication anglo-américain.

44. Au début des années 1970, Dee Brown voulut restituer l'histoire de la conquête de l'Ouest entre 1860 et 1890 du point de vue amérindien. Il se mit donc en quête des sources exprimant les « voix indiennes » qui n'étaient à son regret entendues qu'en de rares occasions et de manière « discutable » dans le cas des témoignages recueillis. Pour lui, « les sources les plus riches de témoignage directs » sont les discours tenus par les Indiens lors de rencontres officielles avec les autorités coloniales. Dee Brown ne mentionne jamais les textes autobiographiques comme sources possibles d'accès aux voix spécifiquement amérindiennes, notamment parce qu'il ne conçoit pas un Indien qui aurait « su écrire dans la langue anglaise », mais surtout parce que ces textes ne commencèrent à être pris en compte que dans les années 1980 dans le domaine de la recherche (Brown, *Enterre mon coeur à Wounded Knee. La longue marche des Indiens vers la mort*, Paris, Stock, 1997 [1970], pp.17-19, traduit de *Bury my Heart at Wounded Knee. An Indian History of the American West* par Gisèle Bernier). Pour Lisa Brooks, les Amérindiens étaient experts en négociations diplomatiques et avaient développé, dans le Nord-Est, une tradition pré-coloniale de la « littérature de traité » enregistrée dans des textes composés en wampum ou transcrits sur écorce de bouleau. Cette pratique perdit à l'époque coloniale, en y ajoutant l'écriture alphabétique sur papier que les Amérindiens s'approprièrent. Brooks constate l'existence d'un marché pour le genre de *treaty literature*, qui contribua à la fortune de B. Franklin (*The Common Pot*, *op.cit.*, pp.229-230). Au milieu des années 1990, A. LaVonne Brown Ruoff et Dana Nelson estimaient que l'autobiographie amérindienne était un genre encore « négligé » dans les études universitaires (Ruoff, « Foreword », et Nelson, « "(I speak like a fool but I am constrained)": Samson Occom's *Short Narrative* and economies of the racial self », in Helen Jakoski [ed.], *Early Native American Writing: New Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.vii et 42). La bibliographie montrera que cette situation s'est inversée en une vingtaine d'années.

I. Le « je »

« L'autobiographe met son identité en jeu : il l'atteste et la met à l'épreuve de l'écriture. Affirmer son "je", c'est affirmer son identité et la placer au centre du texte »⁴⁵. Ces propos de Frédérique Amselle se réfèrent à Georges Gusdorf et à son ouvrage de 1991 *Auto-bio-graphie*. Ils pourraient tout aussi bien s'inspirer d'un ouvrage publié l'année précédente par Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (1990). Dans cet ouvrage portant sur l'herméneutique de soi, Ricœur avance que les vies humaines deviennent « plus lisibles lorsqu'elles sont interprétées en fonction des histoires que les gens racontent à leur sujet » et deviennent « plus intelligibles » lorsqu'elles sont racontées sous forme de récit empruntant des procédés à la littérature de fiction, comme le drame ou le roman ; ainsi l'interprétation de soi trouve dans le récit « une médiation privilégiée »⁴⁶. Le récit permet de mettre son « je » en jeu dans une « identité narrative » qui unit dialectiquement les différentes facettes de l'identité d'un individu, entre identité-*idem* stable et identité-*ipse* changeante⁴⁷.

C'est au « je » comme sujet de récit et sujet extralinguistique que s'intéresse cette

45. Frédérique Amselle, *Virginia Woolf et les écritures du moi, Le journal et l'autobiographie*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008, p.24.

46. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points-Essais, 1990, note 1 p.138.

47. Ricœur définit l'identité-*idem* comme le « noyau non-changeant de la personnalité » répondant au principe de la permanence dans le temps, comme un équivalent à la « mêmété ». L'identité-*ipse* correspond à l'aspect de l'identité soumise « à ces aléas de la vie » du fait qu'elle s'inscrit dans une relation au temps et aux autres. Pour reprendre la synthèse de Camille Riquier qui définit l'identité-*idem* comme le « noyau inaltérable » de l'identité, l'identité-*ipse* correspond au noyau altérable de l'identité. Mais, comme l'ajoute Riquier, ce noyau cherche à se maintenir « malgré ces changements ». Ricœur relie cette notion du maintien de soi à une dimension éthique. Il insiste en effet sur la dimension éthique de l'identité-*ipse* posée comme un soi responsable de ses actes devant les autres, comme un sujet qui se « reconnaît sujet d'imputation » et qui « demande à être tenu pour le même que cet autre qu'il paraît devenu » dans le maintien de soi. En faisant « tenir ensemble les deux bouts de la chaîne » de l'identité-*idem* (mêmété, permanence dans le temps du caractère) et de l'identité-*ipse* (mienneté, maintien de soi malgré les changements), l'identité narrative permet donc à un sujet de se reconnaître dans un récit, d'assumer une représentation de lui-même construite par lui-même (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.12-13, 140-143, 187, 210 ; Riquier, entretien avec Adèle Van Reeth, France Culture, *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, « Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* », 05/12/2012, 10h-11h). Marielle Macé indique que la notion d'identité-narrative de la « refiguration ricœurienne », fondée sur l'idée d'un récit rétrospectif établissant du sens et de l'harmonie dans une dynamique de vie sujette aux changements et aux discordances, est « aujourd'hui dominante ». Elle signale cependant l'existence d'un courant critique qui remet en cause l'idée d'une « unité narrative rétrospective » pour mettre l'accent sur les ruptures et l'inattendu de l'existence ainsi que sur la pluralité de l'identité. Sans rejeter la pertinence de l'approche de Ricœur, Macé en montre aussi les limites : illusion biographique, cheminement clos sur lui-même, aspect simplificateur et consolateur, dimension temporelle privilégiée (Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, NRF-Gallimard, 2011, chapitre 3, « Trouver son rythme » ; « La lecture comme forme de vie », entretien avec Marie Richeux pour l'émission *Les Nouvelles vagues*, France Culture, lundi 14/03/2016, 14-15h). C'est justement la saisie d'une existence et d'une identité dans un récit rétrospectif effectuée par des Amérindiens pris dans le processus colonial qui nous intéresse dans cette étude, non sans la discuter.

partie. Nous verrons d'abord en quoi l'intérêt du récit autobiographique réside dans la narration à la première personne, comment un « je » s'affirme dans une histoire, dans *son* histoire. Nous verrons ensuite comment des Amérindiens se sont emparés de cette première personne autobiographique pour l'investir d'une identité amérindienne.

I.A. Raconter son histoire : l'agencement d'une identité narrative

Philippe Lejeune considère que le « noyau de l'autobiographie » réside dans « l'engagement de vérité d'un sujet ». Ce noyau est décelable dans les autobiographies amérindiennes du XVIII^e et du XIX^e siècles, dont il constitue une des caractéristiques essentielles. Dans ces textes, des Amérindiens entreprennent de se raconter à la première personne en tant qu'Amérindiens, de se prendre eux-mêmes comme sujets et objets de l'énonciation, avec les enjeux identitaires complexes que cette expression comportait dans le cadre colonial.

I.A.1. L'assertion d'un « je »

Étymologiquement, une autobiographie est le récit de vie d'une personne par elle-même. Le terme est apparu à la fin du XVIII^e siècle avec ajout du préfixe grec *auto* à un substantif déjà existant, « biographie », également formé de deux monèmes grecs. Il s'imposa progressivement au cours du XIX^e siècle, d'abord en anglais, puis en français à partir d'une reprise directe de l'anglais *autobiography*⁴⁸. Gusdorf trouve ce terme peu

48. L'ajout du suffixe *auto* à *biographie* est en effet daté de la fin du XVIII^e siècle en Allemagne et en Angleterre. La langue allemande préféra cependant utiliser le terme de *Selbstbiographien*, alors que le terme *autobiography* s'imposa progressivement en anglais au cours du XIX^e siècle. Le français l'emprunta à l'anglais dans les années 1830, mais l'emploi d'*autobiographie* resta rare en France au XIX^e siècle, où les termes de *Vie* et de *Mémoires* restèrent plus largement utilisés. Le terme *bio* signifie « vie », mais *graphein* (γράφω) renvoie à une acception beaucoup plus large que « écriture », par lequel il est souvent traduit. Au sens primitif, *graphein* signifie « égratigner, écorcher, érafler », sens qui s'est ensuite considérablement étendu dans la langue grecque même : graver, tracer, dessiner, écrire, décrire, inscrire, rédiger, proposer une motion ou une loi, assigner en justice, accuser publiquement, broder, se farder (Victor Magnien et Maurice Lacroix, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Belin, 1969, pp.355-356; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999, pp.235-236). Le terme « écriture » lui-même peut recevoir différentes acceptions, comme nous le verrons dans la partie « S'écrire » ; mais lorsqu'il sert à traduire le terme « *graphein* » dans les définitions de l'autobiographie, il correspond le plus souvent à « écriture » comprise au sens étroit de transcription de sons (phonèmes) sous forme de lettres et de mots (graphèmes). Une autobiographie peut aussi se raconter en images, sous forme de bande dessinée, comme le montrent la thèse de C. Mao, l'ouvrage *Autobiographismes. Bande dessinée et représentation de soi* (Viviane Alary et alii [dir.], Chêne-Bourg, 2015 ; actes d'un colloque tenu en 2013), ou différents mangas (tel que l'autobiographie de Shigeru Mizuki), même si du texte écrit accompagne les dessins. Frédéric Regard définit d'ailleurs l'*autobiographein* comme une « construction graphique du soi » (« "Géotobiographies". Introduction aux géographies de

élégant dans sa construction formelle, mais lui reconnaît au moins « le mérite (...) de dire ce qu'il dit avec une rare précision »⁴⁹. Ce qu'il dit et ce qu'il affiche au premier abord, c'est la position initiale de l'*auto*, du narrateur qui se raconte à la première personne.

Dans ses nombreuses études sur l'autobiographie, Philippe Lejeune a bien fait ressortir l'identité qui doit exister entre l'auteur, le narrateur et le personnage principal du récit pour construire la référentialité du texte⁵⁰. Dans la plupart des cas, l'autobiographe s'exprime à la première personne⁵¹. Le récit autobiographique accorde donc une importance particulière au morphème « je » qui représente à lui seul l'auteur, le narrateur et le protagoniste. Pineau et Legrand voient dans le terme « vie » une monosyllabe « redoutable de concentration polysémique » ; la monosyllabe « je » semble également comporter cette dimension d'ouverture vers une multiplicité de sens possibles, au point que l'on pourrait se demander si la simple énonciation du pronom « je » ne constituerait pas déjà un récit, un récit dans sa forme la plus minimale qui ne demanderait qu'à être amplifié, comme Gérard Genette le fait en analysant la notion de « récit minimal »⁵². Le fait d'entendre l'énonciation de ce pronom serait susceptible

soi », in F. Regard [dir.], *L'autobiographie littéraire en Angleterre (XVII^e-XX^e siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, p.14). D'après Fabien Arribert-Nare et Alain Ausoni, l'utilisation d'hyperonymes comme « écriture de soi » ou « *life writing* » peut apaiser les « querelles terminologiques » dans lesquelles les chercheurs dépensent « une part considérable d'énergie » (introduction à Arribert-Nare et Ausoni [dir.], *L'autobiographie entre autres : Écrire la vie aujourd'hui*, Bern, Peter Lang AG, 2013, p.1). Gaston Pineau et Jean-Louis Legrand proposent d'utiliser des termes au sémantisme plus large : « histoire de vie » qui, à l'instar de « récit de vie », comme Lejeune le souligne également dans « *Autobiographie* », a le mérite de passer outre la dimension « écrite » et « littéraire » ainsi que de relativiser « le media pour mettre en relief l'accès à un nouveau sens temporel qui nous semble essentiel » ; « auto-bio-histoire », qui se veut à l'intersection de l'« égo-histoire » personnelle et l'emprise du « biopouvoir » collectif ; « pratique autopoïétique », c'est-à-dire une histoire de vie « qui travaille à produire elle-même sa propre identité en mouvement » et « phénomène (...) anthropologique, qui concerne en permanence la construction d'une personne dans son être en devenir » (*Les histoires de vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 [1993], pp.4, 34-35 et 88).

49. Gusdorf, *Auto-bio-graphie, Lignes de vie 2*, Paris, Odile Jacob, 1991, p.10.

50. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, pp.15, 23-26, 33, 35-39 ; « *Autobiographie et histoire littéraire* », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°6, novembre-décembre 1975, p.1000 ; *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980, p.33, 206, 235.

51. Les autobiographies sont le plus souvent écrites à la première personne, avec l'emploi du pronom personnel « je », même si quelques unes ont été écrites aux deuxième ou troisième personnes, mais sans que ce choix n'annule le fait que ce soit le narrateur qui parle lui-même de sa propre vie.

52. Genette avance qu'une simple proposition comme « je marche » constitue une histoire et estime que l'*Odyssee* et *À la recherche du temps perdu* « ne font d'une certaine manière qu'amplifier (...) des énoncés tels qu'*Ulysse rentre à Ithaque* ou *Marcel devient écrivain* » (Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p.75). Dans *Nouveau discours du récit*, Genette poursuit son argumentation en expliquant que « je marche » constitue une histoire, un « acte ou événement (...) car il y a transformation, passage d'un état antérieur à un état ultérieur et résultant » (Paris, Seuil, 1983, p.14). Cet aspect de « transformation » semble *a priori* exclu de l'énonciation monosyllabique du « je », mais c'est probablement l'isolement du pronom qui peut rendre intrigante le prédicat susceptible de lui être associé.

d'enclencher un processus de réflexion visant à imaginer à qui et à quelle(s) histoire(s) se réfère ce « je » qui s'énonce, à prédiquer qui se trouve derrière le pronom. Dans un récit autobiographique, la responsabilité de la prédication revient à l'auteur qui répond lui-même aux questions je suis *qui* et je suis *quoi*⁵³, et qui présente son identité et son existence de façon narrative et *a fortiori* subjective.

En se racontant à la première personne, l'auteur assume d'autant plus ses propos qu'il ne se cache plus être la source de l'énonciation. Au milieu du XIX^e siècle avec la parution de *Walden*, une grande référence de l'écriture autobiographique américaine⁵⁴, Henry David Thoreau se sentait encore obligé de justifier l'emploi d'une écriture revendiquant le recours à la première personne⁵⁵, comme si cet emploi reflétait forcément une volonté narcissique ou un désir d'admiration comme l'avait insinué en 1809 Isaac D'Israeli, l'auteur qui popularisa l'emploi d'*autobiography* en Angleterre⁵⁶. À la fin du XX^e siècle, Maurice Genevoix percevait encore une dimension égocentrique dans l'écriture de soi qui le mettait mal à l'aise et le rendait réticent à se confier dans un récit autobiographique car il se sentait bridé par une « petite conscience » qui l'incitait à la retenue⁵⁷.

53. Ces questionnements apparaissent chez Ricœur (*Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, notes 2 et 3 p.17, 31, 143, 147, 165) et Descombes (*Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013, pp.51-52, 77, 87, 92-93, 167), ainsi que chez Homi Bhabha qui les reprend au poète indien Prakash Jadhav (*Les lieux de culture*, *op.cit.*, p.24).

54. C'est ainsi que Paul John Eakin (« Introduction », in P.J. Eakin [ed.], *American Autobiography, Retrospect and Prospect*, Madison, University of Wisconsin, 1991, p.14) et Jay Parini (« Introduction », in J. Parini [ed.], *The Norton Book of American Autobiography*, New York and London, W.W.Norton & Company, 1999, p.13) considèrent l'œuvre de Thoreau.

55. Henry David Thoreau, *Walden*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (1854), p.5 ; « In most books, the I, or first person, is omitted; in this it will be retained (...). We commonly do not remember that it is, after all, always the first person that is speaking (En la plupart des livres il est fait omission du *Je*, ou première personne; en celui-ci, le *Je* se verra retenu (...). Nous oublions ordinairement qu'en somme c'est toujours la première personne qui parle » ; *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 1992, p.7, traduction de Louis Fabulet).

56. D'Israeli, extrait d'un compte-rendu co-écrit avec William Gifford concernant l'ouvrage *The Memoirs of the Life and Writings of Percival Stockdale*, *The Quarterly Review*, volume 1, n°2, May 1809, p.386 ; « We cannot close this article without observing that if the populace of writers become thus querulous after fame (to which they have no pretensions) we shall expect to see an epidemical rage for autobiography break out ».

57. Genevoix rapporte les mises en garde exprimées par sa conscience de la manière suivante : « Attention, tu vas écrire des mémoires mais ça va te gêner, tu ne seras pas à l'aise quand tu diras "moi je, j'ai fais ci, j'ai vu ça, j'ai pensé ça", t'auras bonne mine, alors méfie-toi » (Maurice Genevoix, *L'harmonie retrouvée, Entretiens*, CD Harmonia Mundi, Radio France, INA, 2014, CD2, piste 5, « Fondements des bestiaires »). Plus récemment, Patrick Modiano, David Lodge et Colum McCann ont exprimé des réserves envers l'écriture autobiographique, le premier trouvant qu'il y avait un côté « narcissique » à se plonger dans son passé pour parler de soi ou essayer de se comprendre, le deuxième ressentant « un danger à être trop obsédé par [s]oi-même », le dernier ne comprenant « pas qu'on écrive sur soi » (entretiens de Modiano, Lodge et McCann avec Nathalie Crom parus dans *Télérama*, n°3377 du 01/10/2014, p.8 pour Modiano, n°3451 du 02/03/2016, p.8 pour Lodge, n°3466 du 15/06/2016, p.8, pour McCann).

L'Iroquois Ely S. Parker pense cependant que l'auteur est le mieux placé pour parler de lui-même comme en témoignent les premières lignes de son autobiographie rédigée dans les années 1890 :

I am presented to you as General Parker. Well, who is General Parker? He may answer for himself in a very few words. He may answer because there can be no other person who has been longer associated with the general than the general who now addresses you, and he thinks and believes that if anybody can speak with authority he can⁵⁸.

Malgré le procédé d'enallage qui fait passer Parker de la première à la troisième personne, comme pour prendre une certaine distance vis-à-vis de lui-même afin de mieux s'observer, Parker s'énonce à la première personne dans son texte. Parler de soi ne relève pas pour lui d'une démarche narcissique mais, au contraire, témoigne d'une forme de respect de son interlocuteur exprimant la curiosité de mieux connaître celui qui se présente à lui au risque de la déception.

L'emploi de la première personne présente toutefois une certaine ambiguïté qu'a relevée Ricœur. En tant que pronom, « je » correspond à un terme vacant et substituable, pouvant être utilisé par n'importe quel énonciateur ; en tant que syntagme, il est ancré dans une situation d'énonciation, se référant à la parole d'une personne spécifique, « à l'exclusion de toute autre, celle qui parle ici et maintenant » en tant qu'« unique centre de perspective sur le monde »⁵⁹. Cette analyse pourrait être appliquée au champ de l'autobiographie où le sujet « je » qui s'exprime propose une perspective unique sur le monde et sur sa propre vie. L'accès à une perspective unique, notamment sur des mondes où des événements « hors du commun », constitue d'ailleurs l'un des intérêts majeurs du genre autobiographique comme le notent Philippe Lejeune et Vincent de Gaulejac⁶⁰. Les autobiographies amérindiennes rédigées en anglais peuvent donc offrir

58. « General Parker's Autobiography », publiée dans Frank H. Severance (ed.), *Publications of the Buffalo Historical Society*, Buffalo, volume VIII, 1905, pp.527-528 ; « Je me présente à vous comme le général Parker. Mais qui est le général Parker ? Il lui est possible de répondre lui-même en quelques mots. Il lui est possible de répondre car il n'existe aucune autre personne qui a fréquenté aussi longtemps le général que le général qui s'adresse maintenant à vous, et il pense et croit que, plus que tout autre, il peut s'exprimer avec autorité » (je traduis). Dans *Walden*, Thoreau avança une argumentation similaire, quoiqu'il s'annonçât volontairement avec plus de modestie, pour expliquer que s'il s'était pris comme objet de narration, c'était parce que lui-même était la personne qu'il connaissait finalement le mieux : « I should not talk so much about myself if there were any body else whom I knew as well. Unfortunately, I am confined to this theme by the narrowness of my experience » (« Je ne m'étendrais pas tant sur moi-même s'il était quelqu'un d'autre que je connusse aussi bien. Malheureusement, je me vois réduit à ce thème par la pauvreté de mon savoir » ; p.5 pour l'édition anglaise, pp.7-8 pour l'édition française).

59. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.65.

60. Le sociologue Vincent de Gaulejac explique l'appétance des lecteurs pour les histoires de vie en

un accès à la fois à un monde amérindien inconnu ou méconnu de lecteurs issus d'autres cultures, ainsi qu'aux points de vue exprimés par des Amérindiens eux-mêmes sur leur communauté. C'est le plus souvent en utilisant la première personne que les autobiographes amérindiens introduisent à leurs textes et à leurs mondes, bien que des recours à la troisième personne s'y mêlent parfois.

I.A.2. Le recours au « je éloquent »

Dès le début de leurs textes, Occom, Winnemucca et Blackbird affirment leur présence et leur subjectivité en employant la première personne, en s'énonçant à travers un « je éloquent »⁶¹.

I.A.2.a. L'assertion du « je » chez Occom, Winnemucca et Blackbird

Dans une rhétorique analogue à celle de Rousseau qui lui est pourtant ultérieur, Samson Occom commence ses deux récits autobiographiques de 1765 et de 1768 en multipliant les emplois pronominaux auto-référentiels. Le texte de novembre 1765 commence ainsi : « Since there is great miss Representations by Some Concerning **my** Life and Education ; **I** take this opportunity to give the World in a few Words, the true Account of **my** Education ». Celui de septembre 1768 développe une entrée en matière similaire : « Having Seen and heard Several Representations, in England and Scotland, made by Some gentlemen in America, Concerning **me**, and finding many gross Mistakes in their Account,— **I** thought it my Duty to give a Short Plain and Honest

fonction du caractère « hors du commun » des expériences présentées par le récit et qui se démarquent ainsi des vies « ordinaires » qui obéissent à un certain nombre de « régularités objectives fortes », que partagent la plupart des êtres humains (« Produire une histoire et chercher à en devenir le sujet : pour une clinique de l'historicité », in Christophe Niewiadomski et Christine Delory-Momberger [dir.], *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p.61). Lejeune constate que s'il existe une grande quantité de « textes autobiographiques spontanément écrits » par des personnes ordinaires, ceux-ci restent la plupart du temps « confidentiels ou inédits » car les éditeurs préfèrent faire « fabriquer à grands frais les autobiographies de personnes connues (...) dont nous sommes si friands » (« Autobiographie », *op.cit.*, p.52). Certains textes cependant négligés à une époque peuvent cependant faire l'objet d'une attention particulière ultérieurement, comme c'est le cas pour les textes d'Occom et d'Apess, ou des autobiographies amérindiennes en général, largement prises en compte depuis les années 1980 comme sources de renseignements précieuses sur les sociétés autochtones alors qu'elles étaient négligées auparavant.

61. Gusdorf reprend l'expression « the eloquent I » à Joan Weber (« De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°6, novembre-décembre 1975, Éditions Armand Colin, p.981).

Account of **myself**, that those who may hereafter see it, may know the Truth Concerning **me** »⁶².

Le « je » d'Occom s'inscrit donc immédiatement sur la page et dans le monde (*the World, England, Scotland, America*). Il en va de même dans les textes de Sarah Winnemucca et d'Andrew Blackbird.

Winnemucca fait débiter *Life Among the Piutes* (1883) avec sa naissance : « I was born somewhere near 1844, but am not sure of the precise time »⁶³. Le monde commence en même temps qu'elle, ou plutôt laisse-t-elle entendre que le monde dont elle va parler est le monde tel qu'elle l'a connu depuis sa naissance. Ricœur suggérait que la naissance appartenait « plus à l'histoire des autres » qu'à l'histoire personnelle de l'individu qui ne pouvait en avoir la mémoire⁶⁴. Winnemucca choisit pourtant sa naissance comme point de départ narratif et décide d'inscrire sa vie immédiatement dans celle des autres (l'allusion à l'arrivée des « premiers blancs » dès la deuxième phrase le confirme) tout en laissant entendre dans une optique solipsiste que ces « autres » et le monde environnant n'existent que parce qu'elle existe.

Blackbird fait figurer le « I » comme incipit à la fois à sa préface et au premier chapitre de *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan; A Grammar of their Language, and Personal and Family History of the Author* (1887). Quatre des cinq paragraphes de sa préface commencent par un renvoi à sa propre personne même si c'est pour l'inscrire dans un cadre plus général d'identification aux Amérindiens : « I deem it not improper... », « I have herewith recorded... », « I have also recorded... », « Beside **my own personal** and our family history, I have also (...) translated... ». « I » apparaît dès la première phrase du premier chapitre (« I have seen a number of writings... ») chargée de la même intention de s'inclure parmi les Indiens Ottawas et Chippewas. Plus intellectualisé chez Blackbird car soumis à la modalité d'énonciation, d'observation (*seen*) et de jugement (*deem*), le « je » est donné d'emblée comme référence à une subjectivité, c'est-à-dire à un sujet qui peut émettre des points de vue

62. Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan, op.cit.*, pp.51 et 52 ; je souligne. « Puisque certains répandent une représentation largement erronée à propos de ma vie et de mon éducation, je saisis cette opportunité pour donner au monde en quelques mots le véritable récit de mon éducation » ; « Ayant vu et entendu en Angleterre et en Écosse de nombreuses représentations faites par certains messieurs d'Amérique me concernant, et ayant trouvé de nombreuses erreurs de taille dans leurs récits, j'estime être de mon devoir de donner à ceux qui pourraient le lire par la suite un récit de moi-même bref, simple et sincère afin qu'ils puissent connaître la vérité me concernant » (je traduis).

63. Sarah Winnemucca, *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims*, Reno and Las Vegas, University of Nevada Press, 1994 (1883), p.5 ; « Je suis née vers 1844, mais je ne suis pas sûre du moment exact » (je traduis).

64. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points-Essais, 1990, p.190.

personnels et les assume. Blackbird se présente aussi dès le début comme un homme investi dans le monde des lettres, à la fois de manière passive comme lecteur, et de manière active comme auteur et traducteur qui assume les propos qu'il va tenir. Le titre complet de son ouvrage relie en outre la dimension personnelle du livre au statut d'auteur énoncé par Blackbird. William Apess et Francis La Flesche commencent également en insistant sur leur statut d'auteur.

I.A.2.b. L'emploi du « je » et du « il » chez Apess et La Flesche

Dans la courte préface à la seconde édition de 1831 de son autobiographie *A Son of the Forest*, Apess se désigne simplement comme « the Author » ou « the author ». Il commence ensuite le chapitre 1 en déclinant l'identité de « l'auteur » sous forme d'état civil : « William Apess, the author of the following narrative, was born in the town of Colrain, Massachusetts, in the year of our Lord seventeen hundred and ninety-eight »⁶⁵.

Le caractère égocentrique que reprochait D'Israeli à la narration autobiographique semble ainsi contourné par l'effacement des marques d'auto-référentialité. Pourtant, la présentation d'Apess s'inscrit dans une stratégie de valorisation de sa personne. Le mot « auteur » est ainsi répété à trois reprises sur trois paragraphes, comme si Apess cherchait à rendre indélébile son identification à un homme de lettres. En outre, le fait de mettre une majuscule à « Auteur » confère un statut de supériorité, voire de majesté, à cette appellation dont il se targue et qu'il confirme en imprimant l'année de sa naissance en toutes lettres et non en chiffres. Faire précéder Auteur de l'article défini « le » crée de surcroît un effet de notoriété, faisant d'Apess l'auteur de référence par excellence. Comme Goethe, il place en même temps sa naissance sous des augures divins⁶⁶. À la fin de son récit, il réitère l'idée qu'il a bénéficié

65. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p. 3. « William Apess, l'auteur du récit suivant, est né dans la ville de Colrain, Massachusetts, l'année de notre Seigneur mille sept cent quatre-vingt dix-huit » (je traduis). Lisa Brooks explique cette naissance dans un lieu éloigné du territoire pequot par le fait que la famille d'Apess a été attirée par cette région qui était encore boisée, où elle pouvait donc perpétuer son mode de vie traditionnel, alors que le Massachusetts et les terres pequots situées plus au sud-est connaissaient un déboisement effréné, et souvent illégal, de la part des colons américains. Brooks explique de trois manières le choix de *son of the forest* comme titre de son autobiographie : une « utilisation ironique » de la « formule romantique » puisque « dans la Nouvelle-Angleterre d'Apess, il restait peu de forêts » ; la volonté de se « ré-enraciner » en affichant une identité autochtone ; manifester une capacité de régénération, comme les végétaux savent le faire après un incident destructeur, afin de contredire « l'image de l'Indien corrompu » (*The Common Pot*, *op.cit.*, pp.169-170, 173, 218). Nous verrons plus loin que cette expression revêt pour Apess un sens spirituel.

66. Le dramaturge allemand Goethe inscrit également sa naissance dans un ordonnancement cosmique plus large, et favorable, dès le début du premier livre paru en 1811 de son autobiographie *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (*Poésie et Vérité, Souvenirs de ma vie*, Paris, Aubier, 1941, traduction et

de la protection de Dieu en se qualifiant de « monument de son indéfectible bonté »⁶⁷. Le pronom « our » inclut par ailleurs Apess dans la communauté des fidèles et dans la participation à l'organisation du monde voulue par la Divinité. Même quand il commence à parler de lui à la première personne dans les deux phrases suivantes, Apess parsème son texte de termes connotés susceptibles de lui conférer une aura de supériorité (*royal*⁶⁸, *king*, *so well known*, *fair and beautiful*) :

My grandfather was a white man and married a female attached to the royal family of Philip, king of the Pequot tribe of Indians, so well known in that part history which relates to the wars between the whites and the natives. My grandmother was (...) the king's granddaughter and a fair and beautiful woman⁶⁹.

Étant donné son métissage, Apess aurait pu apparaître comme un être inférieur et dégénéré au regard des conceptions de pureté et de hiérarchisation raciale qui imprégnaient une grande partie de l'idéologie américaine au XIX^e siècle. Il réussit néanmoins à se présenter comme le réceptacle charnel et la combinaison de deux, voire de trois, origines d'essence supérieure : ascendance blanche du côté de son grand-père et donc affiliation à la race considérée comme supérieure, ascendance royale par sa grand-mère, pureté du sang indien par sa mère comme il le dit un peu plus loin⁷⁰.

Apess semble lui-même conscient des procédés de survalorisation qu'il emploie puisqu'il essaie de s'en dédouaner immédiatement : « This statement is given not with a view of appearing great in the estimation of others »⁷¹. Apess a alors recours à une

préface de Pierre du Colombier).

67. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.52 ; « a monument of his unfailing goodness ».

68. Blackbird présente également ses ascendants paternels comme proches des « familles royales » ottawas (*History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.24). Le champ lexical de la monarchie était souvent employé au XIX^e siècle dans les sources anglo-américaines pour se référer aux Amérindiens. S'il était souvent employé par dérision, il signifiait aussi que les Amérindiens appartenaient à une époque révolue, à une sorte de féodalité américaine, ainsi qu'à une organisation incompatible avec la république démocratique des États-Unis, constituées à partir du rejet de la Grande-Bretagne monarchique et de la « vieille Europe ». Sarah Winnemucca et sa famille ont souvent été qualifiées de termes issus du lexique de la royauté comme le montrent les articles de presse réunis par Cari M. Carpenter et Carolyn Sorisio dans *The Newspaper Warrior*.

69. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.3-4 ; « Mon grand-père était un homme blanc qui a épousé une femme descendant de la famille royale de Philippe, roi de la tribu indienne des Pequots, très connu dans le chapitre d'histoire se rapportant aux guerres entre blancs et autochtones. Ma grand-mère, (...) qui était une belle femme claire de peau, était la petite-fille du roi » (je traduis).

70. *Ibid.*, p.4 ; « ...a female of the tribe, in whose veins not a single drop of the white man's blood never flowed ».

71. *Ibid.* ; « Ce point de vue n'est pas donné dans le but de me rendre important dans l'estime des autres » (je traduis).

rhétorique à la fois républicaine et puritaine destinée à modérer ses propos pouvant passer pour de la mégalomanie :

[W]hat, I would ask, is *royal* blood ? – the blood of a king is no better than that of the subject. We are in fact but one family; we are all the descendants of one great progenitor – Adam. I would not boast of my extraction, as I consider myself nothing more than a worm of the earth⁷².

Cette attitude d'humilité ne vise en fait qu'à renforcer ses propos précédents par la figure de style de la prétérition consistant à dire qu'on ne parle pas d'une chose alors que l'on est justement en train de le faire afin de mieux faire ressortir les propos tenus. La typographie tend même à mettre en valeur le terme « *royal* » qui apparaît en italique, ainsi que le mot « king » qui est répété. Même si les personnes de « sang royal » ne sont pas présentées comme des personnes supérieures aux autres, Apess reconnaît toutefois leur existence en les nommant, ainsi qu'en les opposant à une autre catégorie de personnes qui serait celle de « sujets ». De sa présentation ressort l'affirmation qu'il ne fait pas partie de cette dernière catégorie, mais plutôt de la première. Apess continue à construire une présentation de lui sous la forme d'une identité inclusive en se présentant comme descendant d'Adam. Il réussit ainsi le tour de force de se présenter sous plusieurs identités concomitantes : un humain comme les autres, membre de la famille humaine mais aussi de la communauté des Chrétiens et de la nation américaine (il est un « native »).

La formule « I consider myself nothing more than a worm of the earth » peut alors apparaître contradictoire avec le reste de la présentation. Elle ne l'est qu'en apparence, car elle participe aussi de la stratégie de construction d'une identité valorisante du narrateur. Au moment où il écrivait, Apess était devenu un prêcheur d'obédience calviniste membre de l'Église méthodiste. Or, ce type de procédé d'autodénigrement est caractéristique des « autobiographies spirituelles » chrétiennes dans lesquelles les auteurs s'accablaient volontiers des noms les plus humiliants et des péchés les plus vils dans ce que Paul Delany a décrit comme une compétition pour s'arroger le titre de « champion des pécheurs »⁷³. En employant ce chleuasme, Apess

72. *Ibid.* ; « qu'est-ce que le sang *royal*, après tout ? – le sang d'un roi n'est pas supérieur à celui d'un sujet. Nous ne formons en fait qu'une seule famille ; nous sommes tous les descendants d'un géniteur originel – Adam. Je n'oserais me vanter de mon origine, car je n'estime pas valoir mieux qu'un ver de terre » (je traduis).

73. Paul Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1969.p.78 ; l'expression exacte est « chief of sinners » qui apparaît dans de nombreuses

manifeste une humilité dont tout bon croyant protestant devait faire montre, de manière au moins rhétorique. L'emploi de cette formule sert à témoigner des facultés cognitives d'Apess qui se décrit comme ayant su s'approprier les codes de la religion à laquelle il s'est converti, et qui sait les réutiliser en tant qu'« auteur ». Ses compétences d'auteur sont également mises en évidence par ses références au discours républicain qui seront étudiées dans la partie « S'écrire ».

À l'instar d'Apess, Francis La Flesche combine les deux procédés d'introduction à la première et à la troisième personne tout en faisant référence à son statut d'auteur.

Dans sa préface à *The Middle Five*, il commence par affirmer ses choix d'écriture à la première personne : « I have chosen to write... », « I have made this choice... », « It is not **my** purpose to...but to... ». Pourtant, dans les premiers paragraphes du premier chapitre, il emploie la troisième personne (*his, he, him*) et adopte un point de vue extradiégétique (*a little boy, the little chap*) pour décrire son arrivée traumatique à l'école en tant que jeune Omaha n'ayant connu jusque là que la vie « aborigène ». Il conclut ce passage (distingué du suivant par un espace blanc) en revenant à un point de vue autodiégétique à la première personne qu'il ne quittera plus par la suite : « This was **my** first experience at the boarding school established by the Presbyterian Board of Foreign Missions for the instruction of the children of the Omaha tribe »⁷⁴.

L'emploi de la troisième personne chez La Flesche n'a pas la même valeur que chez Apess. Il a une visée d'universalité. L'absence de nom et de date donne d'ailleurs au récit une portée impersonnelle et intemporelle. Cette visée est d'ailleurs annoncée par La Flesche lui-même dans la dédicace de son livre : « To The Universal Boy » ; elle l'est également dans l'ouverture de la préface où il signale qu'il préfère se focaliser sur des écoliers plutôt que des enfants amérindiens « qui ne connaissaient que la vie aborigène » afin qu'ils puissent être jugés non en tant qu'Indiens mais, « comme pour les autres garçons, en fonction de ce qu'ils disent et font ». L'arrivée de La Flesche à l'école peut ainsi représenter une expérience universelle pour n'importe quelle personne

autobiographies puritaines, notamment celle de John Bunyan.

74. La Flesche, *The Middle Five: Indian Schoolboys of the Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1978 (1900), p.5 ; « Voilà ce que fut ma première expérience à l'internat établi par la Société Presbytérienne des Missions à l'Étranger afin d'éduquer les enfants de la tribu omaha » (je traduis). L'édition originale parue en 1900 porte un sous-titre différent : *The Middle Five: Indian Boys at School*, mais David Baeris, admet l'avoir volontairement modifié, probablement pour le contextualiser avec plus de précision dans la réédition de 1978 (« Foreword », p.xiii).

projetée dans des circonstances inédites à laquelle elle allait devoir faire face. Cette idée peut valoir non seulement pour les Amérindiens dont le mode de vie fut bouleversé par l'hégémonie de la société coloniale, mais aussi pour la société coloniale constituée de migrants plus ou moins récents, venus de l'extérieur ou ayant migré à l'intérieur même du territoire américain.

En s'identifiant à l'un de ces petits écoliers, La Flesche tend par ailleurs à montrer qu'à l'instar d'Apess, il a bien retenu les leçons qui lui ont été prodiguées et qu'il a appris à maîtriser les conventions de l'écriture au point de devenir lui-même un auteur sachant mobiliser les ressources narratives afin de construire un texte conforme aux attentes esthétiques de son époque.

L'autobiographe amérindien est un « je » qui écrit et qui ne se prive pas de montrer que ce « je » sait écrire, que ce « je » a les compétences requises suffisantes pour entamer la construction d'un récit par écrit. « Auteur » et « autorité » sont dérivés de la même racine latine *augere* : l'inscription du « je » et la valorisation de ce « je », même quand il revêt le masque de la troisième personne, peuvent dans ce sens être interprétées comme une volonté de se présenter avec autorité, c'est-à-dire avec suffisamment de confiance et de certitude pour imposer son point de vue : en tant qu'autobiographe, mais aussi en tant qu'Amérindien.

I.A.3. L'affirmation d'un « je éloquent » amérindien

L'identité narrative que les autobiographes amérindiens cherchèrent à présenter était celle de véritables Amérindiens. La rédaction de leurs textes constitua un moyen d'échapper à une assignation identitaire arbitraire et réductrice tout en reprenant la maîtrise de la représentation de cette identité qu'ils entendaient affirmer et valoriser à travers différentes stratégies d'écriture.

L'immersion dans le monde amérindien est d'ailleurs annoncée dès le titre et/ou le sous-titre de leurs ouvrages : *A Son of the Forest: The Experience of William Apess, a Native of the Forest* et « The Experience of the Missionary » dans *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* pour William Apess, *Life Among the Piutes* pour Sarah Winnemucca Hopkins, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan* pour Andrew Blackbird, *The Middle Five: Indian Boys at School* pour Francis La Flesche. Sans comporter de titres, les textes de Samson Occom furent rédigés afin de

répondre à des accusations mettant en cause l'authenticité de son identité amérindienne en même temps que la sincérité de sa conversion au christianisme.

I.A.3.a. Occom : Amérindien et chrétien

Occom rédigea ses deux textes autobiographiques de 1765 et 1768 en utilisant des stratégies d'écriture destinées à exhiber l'authenticité de ses origines et de sa conversion. Ces stratégies sont multiples mais elles mêlent les deux aspects amérindien et chrétien qu'Occom voulait affirmer comme constitutifs de sa personnalité. Dans son texte de 1765, il se classe parmi les Indiens Mohegans par l'intermédiaire du pronom « our » : « our Mohegan Tribe », « our Indians ». Il s'en démarque toutefois en utilisant un lexique et une rhétorique puritaine conventionnels, avec l'emploi de termes péjoratifs pour qualifier les Amérindiens, comme l'emploi réitéré de « heathen(ish) ». Il avoue ainsi venir de ce monde païen et avoir mené une vie de péchés puis avoir trouvé la voie du salut grâce au christianisme. Il assimile ensuite sa personne à une figure christique et paulinienne à travers les épreuves traversées et les accusations portées. Il s'attache à décrire l'évolution de son parcours, passant d'un monde conservateur et païen à une situation de missionnaire dévoué à la conversion de ses ouailles amérindiennes. Il se vante du succès de sa mission auprès des Algonquins de Montauk car il les comprenait en tant qu'Amérindien. Il préfère parfois utiliser des noms amérindiens plutôt que des noms anglais, comme Mmoyanheennuck pour Mohegan, Nahantuk pour Niantic, et *wigwam*, terme désignant un type d'habitation qu'il ne traduit pas mais dont il donne une description précise. Il utilise la métaphore du « Pauvre Garçon Indien » maltraité auquel il s'identifie ; même si l'utilisation des majuscules semble plus ou moins aléatoire dans le texte de 1768, la présence d'une capitale à chaque mot du groupe nominal « a Poor Indian Boy » tend à lui donner l'aspect d'un nom propre, comme s'il s'agissait d'un personnage mythologique ou du héros d'une allégorie dont une des fonctions serait de servir de référence exemplaire et de modèle d'identification. Occom insiste également sur la discrimination salariale dont il a été victime du fait de son identité amérindienne qu'il présente comme relevant pourtant d'une volonté divine⁷⁵. Il joue par ailleurs sur deux types d'opposition : opposition des pronoms *I* et *you*, se référant au lecteur

75. Pour Dana Nelson, la « parabole du "pauvre Indien" » peut recevoir une lecture littérale destinée à montrer les conditions de vie précaires rencontrées par Occom et sa famille et à incriminer les colonisateurs d'avoir créé cette situation de paupérisation et d'ensauvagement des populations autochtones (« "(I speak like a fool but I am constrained)", *op.cit.*, pp.59-61).

anglophone, ainsi que de *me* à *they*, subsumant dans ce dernier les autorités religieuses britanniques envers lesquelles Occom affirme ne se sentir en rien redevable alors qu'il se présente comme l'incarnation littéralement organique des Indiens chez qui il a officié :

In my service (...) I was my own Interpreter. I was both a School master, and Minister to the Indians, yea I was their Ear, Eye & Hand, as Well Mouth (...), and if they [the Boston Board of Commissioners] ought to have given me that [£50], I am not under obligations to them, I owe them nothing at all⁷⁶.

Si les Amérindiens apparaissent sous forme déstructurée et incomplète dans ce passage, au moins sont-ils présentés du côté de la vie et de l'humain. Le morcellement reflète leur écartèlement entre deux mondes ainsi que la volonté de recomposition dont Occom se propose d'être l'instrument. Les Amérindiens ne sont pas des êtres idéels, mais réels, pourvus de corps et d'organes. L'hypertrophie des organes des sens met l'accent sur une posture de réception et d'expression vis-à-vis du monde extérieur avec lequel des liens seraient à établir. Bien qu'imparfaits, les Amérindiens de ce passage apparaissent comme de véritables êtres vivants et ouverts au contact, alors que les autorités puritaines ne sont *a contrario* présentées que sous une approche hypotrophique, avec l'emploi de la négation (*not*) et de la privation (*nothing*). L'opposition entre un *je* amérindien et un *eux* anglo-américain est accentuée dans la conclusion du même texte de 1768 lorsqu'Occom dit qu'il *croit* avoir été victime de discriminations parce qu'il était Indien et qu'il n'y peut rien si Dieu l'a créé Indien. Remettre en cause son identité amérindienne reviendrait donc à remettre en cause les décisions divines, à adopter une attitude proche de l'hérésie, voire de l'apostasie, et donc à ne pas *croire*. Occom réussit ainsi à retourner contre ses détracteurs les accusations du manque de sincérité tout en affirmant la compatibilité entre identité chrétienne et amérindienne dont il se dépeint comme un parangon.

Des procédés d'identification analogues à ceux d'Occom furent employés par les autres autobiographes. Même s'ils se décrivent désormais pleinement intégrés au monde anglo-amérindien dans leurs textes, ils montrent qu'ils viennent d'un monde radicalement différent. Même les autobiographes ayant des ascendances autres

76. Texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, p.58 ; « Pendant ces années de service (...), j'ai été mon propre interprète. J'ai été le maître d'école et le pasteur des Indiens, oui j'ai été leur oreille, leur œil, leur main et leur bouche (...), et s'il était de leur devoir de me verser cette somme, je n'ai aucune obligation envers eux, je ne leur dois rien » (je traduis).

qu'amérindiennes se revendiquent entièrement amérindiens comme c'est le cas pour William Apess et Francis La Flesche.

I.A.3.b. Apess : Pequot et enfant divin

William Apess se présente avant tout comme un Pequot. Il ne cache pourtant pas avoir eu un grand-père blanc et un père « de sang mêlé ». Tous deux se seraient mariés à des Amérindiennes. Apess raconte ainsi que son grand-père épousa la petit-fille de Philip, « roi des Indiens de la tribu pequot ». Il ne donne pas le nom amérindien de Philip, qui était Metacom ou Metacomet, cherchant probablement à profiter de sa notoriété historique passée à la littérature pour être automatiquement identifié à un Amérindien. Apess serait ainsi le sixième descendant de Philip, dont la mort en août 1676 mit fin à la guerre entre les Amérindiens, desquels il était le leader, et les Anglais en Nouvelle-Angleterre. King Philip n'était pourtant pas Pequot mais Pokanoket, peuple plus connu sous le nom de Wampanoag. C'était le fils du chef Massasoit dont le peuple fut le premier à rencontrer les puritains anglais du Mayflower. Au-delà de l'homophonie entre les deux noms, la confusion entre Pokanoket et Pequot n'est peut-être pas involontaire⁷⁷.

En faisant de Philip un Pequot, Apess le démarque des Pokanokets ou Wampanoags du Massachusetts qui, dans les années 1620, inaugurèrent une ère d'entente cordiale avec les colons anglais, scellée par la signature d'un traité et la célébration commune d'un *thanksgiving* en 1621. Il place ainsi Philip du côté du paradigme de l'Indien résistant par les armes, comme le firent les Pequots en 1636-37 afin de s'opposer à l'hégémonie anglaise sur leur territoire du Connecticut. L'assimilation de Philip aux Pequots pouvait apparaître d'autant plus justifié aux yeux d'Apess que tous deux connurent un sort tragique. Les Pequots furent vaincus, subirent de sanglantes défaites, les prisonniers furent réduits en esclavage (certains furent emmenés aux Bermudes, d'autres répartis parmi les tribus alliées aux Anglais), et les quelques survivants durent consentir à un traité qui leur interdisait de revenir sur leurs

77. C'est aussi ce que pense Roumiana Velikova. Même si elle répète qu'Apess a dû recopier cette erreur dans le livre de Boudinot, *A Star in the West* (1816), elle conclut que cette confusion identificatoire relève de « besoins rhétoriques immédiats » destinés à « produire des effets soigneusement préparés », avant tout d'utiliser Philip comme modèle pour mettre en place un mouvement pan-tribal de défense des Amérindiens (« "Philip, King of the Pequots": The History of an Error », in *Early American Literature*, vol.37, n°2, 2002, pp.311-335 ; je traduis).

terres et qui stipulait que le nom Pequot ne devait plus jamais être prononcé⁷⁸. Dans son texte de 1836 *Eulogy on King Philip*, Apess raconte que le fils de dix ans de Philip fut lui aussi réduit en esclavage après sa capture, et que Philip fut démembré et décapité après sa mort, une de ses mains étant exposée à Boston et sa tête à Plymouth⁷⁹.

Pequot et descendant de Philip, Apess se situe ainsi doublement dans une lignée d'opposants aux Anglo-américains, mais aussi dans une lignée tragique de victimes. Sous sa plume, les Amérindiens apparaissent comme des protestants, au sens littéral et religieux. En décrivant par le menu le destin « terrible et cruel » des Amérindiens dans ses textes autobiographiques, Apess tend, à l'instar d'Occom, à les assimiler à la figure christique. Il emploie par ailleurs le même adjectif, « despised », pour qualifier les Amérindiens et les Méthodistes, confession réformée à laquelle il s'affilia. Il utilise également le même épithète, « persecuted », pour désigner les Amérindiens, les Méthodistes et Paul. Apess lui-même s'identifie explicitement à la figure paulinienne, en écrivant qu'il connut une expérience de renaissance du même type que celle de Paul, et surtout parce qu'il dut endurer de semblables suspicions et persécutions.

Comme Occom, Apess cherche donc à montrer qu'il n'y a aucune contradiction à se revendiquer à la fois amérindien et chrétien. Il décrit même une forme de logique, de tendance naturelle, pour un Amérindien à devenir Chrétien. Dans une perspective monogéniste, Apess affirme que tous les hommes descendent d'Adam. Mais, en raison de leur couleur de peau, les Amérindiens auraient gardé un trait en commun supplémentaire avec le premier homme de la Genèse : « It is my opinion that our nation retains the original complexion of our common father, Adam »⁸⁰. Plus proche d'Adam que les Blancs, les Indiens sont également issus de la création divine. Si les hommes sont présentés comme étant tous les « enfants de Dieu », Apess accorde cependant une place à part aux Indiens qu'il désigne comme « la plus noble création de Dieu ». Les dénigrer et les mépriser reviendrait à se moquer de la création divine et à remettre en cause les desseins de Dieu. Persécuter les Amérindiens, s'accaparer leurs terres, serait dans cet ordre d'idée un acte fondamentalement anti-chrétien, un affront à la création

78. O'Connell, introduction à *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.xxv. Afficher une origine pequot pouvait donc revêtir une connotation provocatrice.

79. Apess, *Eulogy on King Philip*, in O'Connell (ed.), *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.301- 302. Les Pequots furent par la suite les alliés des Anglais dans des conflits contre d'autres peuples amérindiens (comme lors de la guerre contre King Philip) ou d'autres puissances coloniales (comme lors de la Guerre de Sept ans contre les Français), même s'ils prirent parti contre les Anglais lors de la Révolution américaine.

80. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.34 ; « Je pense que notre nation a conservé la couleur originale de notre père à tous, Adam » (je traduis).

divine. Ce serait commettre un blasphème et faire preuve d'un comportement hérétique comme Occom l'avait déjà insinué.

Comme Occom, Apess s'inclut personnellement dans les plans de la création divine, même si le ton est plus frondeur et revendicatif, moins fataliste, chez Apess :

[A]nd although the white man finds so much fault because God has made us thus, yet if I have any vanity about it, I choose to remain as I am, and praise my Maker while I live that an Indian he has made⁸¹.

Même si être assimilé à un Amérindien avait des répercussions négatives concrètes dans la réalité qu'Apess ne se prive pas de décrire, il ne se prive pas non plus d'utiliser son texte pour survaloriser son identité amérindienne, en la dépeignant donc à la fois comme divinement noble et socialement royale. Il en ferait presque oublier ses origines métisses, qui l'auraient fait passer pour un bâtard dégénéré selon les conceptions raciales dominantes dans l'Amérique du XIX^e siècle.

Apess affiche sa généalogie dès les premières lignes de *A Son of the Forest* et de « The Experience of the Missionary ». Du côté paternel, ses grands-parents étaient un homme blanc et la petite-fille pequot de King Philip, « une native ou, en d'autres termes, une femme rouge ». Son père était donc « de sang mêlé » et ne commença à vivre parmi les Pequots que lorsqu'il atteignit « un âge suffisant pour décider lui-même de ses actes ». Présentant les mêmes prédispositions au nomadisme que les Indiens, son intégration se passa bien, au point qu'il épousa une Pequot. Apess raconte avoir vécu confortablement chez ses parents pendant trois ans à Colchester, dans le comté de New London au Connecticut, un autre point commun avec Occom. Il fut ensuite hébergé par ses grands-parents maternels après la séparation de ses parents en 1801. Il ne vécut avec eux que deux ou trois ans ; une accumulation de maltraitances décida un de ses oncles à intervenir. Apess fut alors placé dans différentes familles d'accueil américaines jusqu'à ses quinze ans, toujours dans la région de New London.

L'indice géographique du comté de New London, couplé au fait qu'Apess se réfère à « ma tribu de Groton », permet d'identifier Apess à un Pequot Mashantucket ou Pequot de l'Ouest. Des survivants pequots de la guerre de 1636-37 furent en effet divisés en deux groupes, installés sur des réserves rattachées à des centres urbains et

81. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.130 ; « et même si l'homme blanc voit en nous tant de défauts en raison de la manière dont Dieu nous a créés, et même si cela peut paraître vaniteux de ma part, je choisis de rester tel que je suis, et je remercierai mon Créateur de m'avoir fait Indien tant que je serai en vie » (je traduis).

placées sous le contrôle de gouverneurs. Un groupe fut installé dans le Rhode Island pour être finalement déplacé sur la réserve de Stonington près de Lantern Hill au Connecticut et devint les Péquots Paucatuck ou Pequots de l'Est ; le second groupe fut installé autour de New London dès 1663, fut rattaché à la ville de Groton de 1705 à 1836 (la période qui concerne Apess), puis à Ledyard, et devint les Pequots Mashantucket ou Pequots de l'Ouest⁸². C'est donc à ce groupe qu'Apess se rattache et s'identifie⁸³.

Apess décrit son existence comme une existence mouvementée, ballotée entre différentes familles, entre différents endroits, en déplacements constants depuis sa fugue et son engagement dans l'armée américaine en 1813. Il donne l'impression d'avoir mené une existence de nomade. Or le nomadisme est un mode de vie qu'il présente comme caractéristique des Indiens, ainsi qu'il l'écrit au début de « The Experience of the Missionary » :

My parents were of the same disposition of the Indians, that is, to wonder to and fro. And although my father was partly white, yet he had so much of the native blood that he fashioned after them in traveling from river to river, and from mountain to mountain, and plain to plain, on their journey⁸⁴.

Les comportements remuants, instables, dont Apess témoigne à propos de son caractère, pourraient donc s'expliquer par l'héritage génétique amérindien qu'il a reçu⁸⁵. Il laisse donc entendre qu'une part de déterminisme entre dans le comportement des individus. Mais il parvient à retourner la notion de déterminisme à l'avantage des Amérindiens et, inversement, au désavantage des Blancs. Si les comportements violents

82. O'Connell, introduction à *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.xxvi-xxviii ; Laura E. Conkey *et alii*, « Indians of Southern New England and Long Island: Late Period », in William C. Sturtevant (General Editor) and Bruce Trigger (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, volume 15 (Northeast), Washington, Smithsonian Institution, 1978, p.182 ; Nelcya Delanoë, *L'entaille rouge. Des terres indiennes à la démocratie américaine, 1776-1996*, Paris, Albin Michel, 1996, p.286.

83. Barry O'Connell indique cependant que le père de William Apess, bien que métis, était identifié à un Pequot de l'Est, mais à qui il arriva de séjourner dans la région de Groton.

84. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.120 ; « Mes parents présentaient les mêmes dispositions que les Indiens, c'est-à-dire de se déplacer constamment. Et bien que mon père fût en partie blanc, sa quantité de sang indien le faisait cependant se comporter comme eux, passant de rivière en rivière, de montagne en montagne, et de plaine en plaine au cours de leurs déplacements » (je traduis). Sa tante Sally George donne une vision similaire des Pequots (*Ibid.*, pp.148-149).

85. La notion de « gène » est bien sûr anachronique puisque le terme ne fut créé qu'en 1909 par le biologiste danois Wilhelm Johannsen qui s'inspirait des travaux de Johann Gregor Mendel datés des années 1860. L'idée d'un certain « déterminisme génétique » semble pouvoir en l'occurrence traduire la pensée d'Apess. La notion de déterminisme racial se développa également postérieurement à la publication des autobiographies d'Apess.

et dépravés qu'il a connus chez ses grands-parents maternels s'expliquent par l'alcoolisation dont les Amérindiens furent les victimes, Apess semble expliquer les comportements sauvages et cruels des Blancs du fait qu'ils soient blancs, en raison d'une tare qui serait d'ordre génétique. Écrivant en tant que converti et évangéliste, Apess présente le christianisme, et surtout l'application concrète de ses principes, comme la solution aux maux dont souffriraient aussi bien les Amérindiens que les Anglo-américains. C'est ainsi qu'il décrit ses grands-parents du côté paternel, c'est-à-dire son grand-père blanc et sa grand-mère pequot petit-fille de King Philip, comme ayant connu une existence heureuse et une mort paisible du fait d'avoir mené une existence de bons Chrétiens.

C'est vraisemblablement parce qu'il s'adresse à un public anglo-américain et parce qu'il écrit du point de vue d'un Indien converti, éduqué, intégré à la société dominante, considérant les États-Unis comme son pays et fier d'avoir contribué à une de ses victoires dans la guerre de 1812-15⁸⁶, qu'Apess utilise un lexique racial des plus conventionnels pour son temps. En se l'appropriant, il va néanmoins parvenir à valoriser, et même à survaloriser, l'identité amérindienne tout en rejetant les Blancs au bas de l'échelle raciale.

La généalogie qu'il présente au début de *A Son of the Forest* comporte ainsi la notion de polychromie afférente à la couleur de peau : son grand-père est blanc, sa grand-mère est rouge. Même si Apess a consacré un pamphlet à dénoncer l'inanité d'une hiérarchisation raciale basée sur la couleur de la peau et de la discrimination qu'elle entraîne⁸⁷, il fait néanmoins de multiples renvois à la couleur, afin d'attester de son identité d'« homme rouge » et d'affirmer que cette couleur confère à leur porteur une essence supérieure.

Apess fait ainsi de la gentillesse une caractéristique génétique « des hommes rouges des bois », en parlant de l'accueil chaleureux que les Pequots réservèrent aux

86. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.30 ; « This was indeed a proud day for our country (Ce fut en effet une fière journée pour notre pays) » (je traduis). Apess se réfère à la bataille de Plattsburgh sur le lac Champlain en septembre 1814. L'utilisation de l'adjectif « proud » est ambiguë. Apess exprime probablement un sincère sentiment de fierté d'avoir participé à cette victoire des États-Unis dont les troupes étaient en infériorité numérique, d'autant plus qu'elle intervient peu après la narration d'un épisode de retraite sans combat de sept mille Américains contre sept cents « Canadiens et Indiens » près de Montréal. Mais une certaine ironie peut être décelée dans « proud » puisqu'Apess a décrit la bataille comme un carnage.

87. « An Indian's Looking-Glass for the White Man », placé en appendice de *The Experiences of Five Christian Indians*. Dans *A Son of the Forest*, Apess décrit à une reprise le teint des *natives* comme « sombre (*dark*) » (p.10).

premiers colons blancs⁸⁸. Apess lui-même se considérait comme ayant une peau rouge dans « The Experience of the Missionary ». Et, d'après lui, si les Indiens pouvaient revendiquer une parenté directe avec Adam, c'était en raison de leur teint, identique à celui du premier homme. Adam est donc implicitement décrit comme un homme rouge. Et lorsqu'Apess dit que sa femme⁸⁹ était quasiment de la même couleur que lui, la tentation de les comparer à Adam et Ève semble induite par le texte.

Surtout, Apess met à deux reprises les hommes blancs et les hommes rouges en situation d'opposition radicale. Dans *A Son of the Forest*, il fait ainsi passer les Blancs pour des usurpateurs terriens ayant « pris possession de l'héritage de l'homme rouge »⁹⁰. Dans « The Experience of the Missionary », il les accuse d'avoir volontairement introduit l'alcool afin de provoquer l'auto-destruction « de l'homme rouge »⁹¹. En avouant avoir lui-même cédé à la tentation des « eaux brûlantes » à plusieurs reprises, outre le fait que la confession de cette addiction aggraverait la balance de ses péchés selon les conventions du récit de conversion de type puritain, Apess trouve dans ce défaut un moyen supplémentaire de s'identifier aux Amérindiens. Mais il cherche également à montrer que le salut n'est pas réservé aux personnes à la peau blanche : « How hard it is to be robbed of all our earthly rights and deprived of the means of grace, merely because the skin is of a different color »⁹². Lui-même, homme rouge alcoolique et pécheur multi-récidiviste, n'a-t-il pas bénéficié du secours divin comme il le clame dans ses récits autobiographiques ? Il présente aussi les Amérindiens comme les protégés de Dieu du fait qu'ils vivent dans une nature d'essence divine à laquelle il semblent irrésistiblement liés par des facteurs génétiques, comme il le montre à travers l'exemple de son père.

Apess explique que le caractère amérindien finit par prévaloir chez son père,

88. Nous reviendrons plus longuement sur l'interprétation des conséquences de cet accueil dans la dernière partie, « Se recomposer », et plus précisément au chapitre II.A.2, « Une "fête qui tourne mal" ».

89. Mary Wood, née en 1788 et originaire du Connecticut, qu'Apess épousa en décembre 1821. Dans son récit de conversion publié dans *The Experiences of Five Christian Indians*, elle dit que sa mère était anglaise et son père d'ascendance hispanique. D'après O'Connell, son père aurait pu être un métis mêlant des origines hispaniques, amérindiennes et africaines-américaines.

90. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.18 ; cette accusation est formulée à plusieurs reprises dans *A Son of the Forest*,

91. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.121.

92. *Ibid.*, p.130 ; « Comme il est dur d'être dépossédé de tous nos droits du monde ici-bas et d'être exclus du secours de la grâce, simplement parce que la peau est de couleur différente » (je traduis). Peut-être fait-il également, dans ce passage, une allusion aux Africains-Américains, en parlant des gens « dépossédés de tous leurs droits du monde ici-bas », formule qui pourrait définir l'esclavage. Les Protestants Méthodistes étaient opposés à l'esclavage et Apess avait noué des liens étroits avec la communauté noire, comme nous le verrons plus loin (« Se raconter », I-E).

pourtant blanc et indien à part égale, et bien qu'il ait été élevé dans la société américaine jusqu'à sa majorité. Quand il fut en âge de pouvoir décider pour lui-même, il partit vivre chez les Pequots et s'adapta parfaitement à leur mode de vie, comme si le sang blanc reçu de son père n'avait pu rivaliser avec les influences génétiques transmises par le sang de sa mère. Mais Apess présente cette prédominance du sang indien comme un facteur bénéfique.

Dans « The Experience of the Missionary », Apess emploie le même terme, à connotation péjorative, qu'Occom pour désigner le mode de vie nomade de ses parents : « wander », dont il accentue l'instabilité par la locution « to and fro ». Le terme « wander(ing) » fait partie du lexique anglo-américain, présent dès les premiers écrits puritains et destiné à donner une image négative des Amérindiens incapables de se stabiliser sur une terre qu'ils mettraient en valeur. Dans une optique dépréciative, « wander to and fro » donne l'idée d'une divagation sans but. L'énumération d'une suite de sites naturels tend à renforcer cette idée d'errance irrationnelle dans une sorte de *wilderness*, étendue sauvage infinie⁹³. C'est pourtant l'inverse qu'a cherché à faire Apess. Pour lui, la nature procède d'un ordonnancement divin ; c'est Dieu qui l'a créée telle qu'elle est et qui y a placé les Indiens, vivant selon une organisation identique à la création divine, comme il ressort par exemple dans le passage où il décrit sa vie chez les Indiens de la Baie de Quinte dans l'Ontario en 1815-16 :

93. « Wilderness » est généralement traduit par « région sauvage ou reculée », « étendue déserte » ou, pour reprendre les termes de Marie-Christine Agosto, « terre américaine inexplorée et non domestiquée (...), espaces sauvages et inconnus du Nouveau Monde » (« "A Stranger in the Land" : Territoires et déambulations de Geoffrey Crayon », in Arnaud Huftier et Scott Sprenger [dir.], *Washington Irving au temps des nations*, revue *Otrante. Arts et Littérature Fantastique*, Paris, Éditions Kimé, n°35, printemps 2014, p.110). L'ethnologue Jean Jamin le traduit par « brousse » (*Faulkner, le nom, le sol et le sang*, CNRS Éditions, 2011, p.53) et Derrida rappelle que Lévi-Strauss se décrit campant « dans la brousse avec les Indiens » (*De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 [1967] p.171). Pierre-Yves Pétilion a montré que la signification de ce terme peut varier selon les contextes d'utilisation. Pétilion explique que le terme « wilderness » fut choisi par les traducteurs de la Bible en anglais pour rendre différents mots hébreux (*midbahr*, *yeshimon*, *tohou-bouhou*) comportant l'idée de désert et d'endroit délaissé. Pour les Puritains, la *wilderness* était le site d'une ambivalence. Elle pouvait revêtir une connotation positive dans le sens où elle désignait le lieu d'une expérience spirituelle (telle la traversée du désert des Hébreux avant d'atteindre la terre promise de Canaan) ou un refuge éloigné de la corruption et de la persécution, c'est-à-dire une sorte de jardin où règne l'ordre divin ; mais elle pouvait aussi être vue comme le royaume du Diable dans le sens où les Écritures identifient la « wild-deor-ness » à un lieu de chaos, une contrée sauvage où errent les bêtes sauvages et où la nature prolifère de manière anarchique. Dans l'imaginaire des colons, les Amérindiens étaient rejetés dans cette forme de *wilderness* : « la Colonie [puritaine] (...) se voit comme un enclos au milieu de la wilderness, un jardin, un oasis cernées par les "terres sauvages" qui sont le territoire à la fois des Indiens et de ceux qui n'ont pas été régénérés par la conversion à la vraie foi » (« La plantation dans le Wilderness », in Élise Marienstras et Barbara Karsky [dir.], *Autre Temps Autre Espace. Études sur l'Amérique Pré-Industrielle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, p.44 ; voir aussi sa préface et sa postface à Nathaniel Hawthorne, *Contes et Récits*, Paris, Imprimerie Nationale, 1996, pp.621-622). Nous reviendrons plus loin sur le rapport des autobiographes amérindiens à cette notion de « wilderness » (« Se raconter », II.B.1.b).

[M]y brethren were all around me, and it therefore seemed like home. I was now in the Bay of Quinte ; the scenery was diversified. There were also natural curiosities. On the very top of a high mountain in the neighborhood there was a large pond of water, to which there was no visible outlet – this pond was unfathomable. It was very surprising to me that so great a body of water should be found so far above the common level of the earth. There was also in the neighborhood a rock that had the appearance of being hollowed out by the hand of a skillful artificer ; through this rock wound a narrow stream of water: It had a most beautiful and romantic appearance, and I could not but admire the wisdom of God in the order, regularity, and beauty of creation; I then turned my eyes to the forest, and it seemed alive with its sons and daughters. There appeared to be the utmost order and regularity in their encampment⁹⁴.

L'expression « sons of the forest » prend alors un sens valorisant. Cette désignation apparaît au premier abord comme ressortissant au lexique stéréotypé et péjoratif destiné à se référer aux Amérindiens, les faisant passer pour des êtres primitifs vivant dans la nature sauvage tels des animaux. Pour Apess, être un fils de la forêt, c'est être un enfant de Dieu, vivre en harmonie dans et avec la nature selon les desseins de Dieu, c'est vivre comme Adam dans le jardin d'Éden⁹⁵.

Cette vision cosmologique expliquerait ainsi pourquoi Apess revendique par deux fois être originaire « de la forêt » dès le titre et le sous-titre de *A Son of the Forest*, une fois comme « fils » et une fois comme « natif ». Ces appellations sont reprises telles quelles ou déclinées selon différentes variantes⁹⁶ dans ses récits autobiographiques. Ce

94. Apess, *A Son of the Forest*, pp.32-33 ; « j'étais entouré de mes frères, et je me sentais donc comme chez moi. Je me trouvais maintenant dans la Baie de Quinte ; le paysage était varié. Il comportait également des curiosités naturelles. Au sommet d'une haute montagne des alentours se trouvait une vaste étendue d'eau, apparemment dépourvue d'issue – cette étendue semblait sans fond. J'étais très étonné qu'une telle étendue d'eau puisse se trouver à une hauteur si éloignée du sol habituel. Dans les alentours se trouvait également un rocher qui donnait l'impression d'avoir été évidé par les mains d'un habile artificier ; à travers ce rocher s'écoulait un filet d'eau : Il avait un aspect des plus jolis et des plus romantiques, et je ne pus m'empêcher d'admirer la sagesse de Dieu dans l'ordre, la régularité et la beauté de la création ; j'ai ensuite tourné mon regard vers la forêt et elle semblait bruisante de la vie de ses fils et de ses filles. Leur campement était organisé selon un ordre et une régularité des plus admirables » (je traduis).

95. Un rapprochement peut être fait avec la Genèse de l'Ancien Testament, mais il pourrait également être fait avec des conceptions cosmogoniques et cosmologiques amérindiennes décrivant un univers créé, organisé et contrôlé par différentes puissances omniscientes et omniprésentes. Pour les Algonquiens, groupe linguistique auxquels se rattachaient les Pequots (mais aussi les Mohegans et les Ottawas), ces puissances étaient appelés *manitous*, et un *Kitche Manitou* (généralement traduit par Grand Esprit) dominait l'ensemble des puissances bénéfiques.

96. *Red men of the woods, my brethren of the forest, my brethren of the woods, child(ren) of the forest, little babes of the forest, my brethren in the wilderness, the poor despised tribes of the wilderness*. Pokagon emploie des termes similaires pour se désigner : « child of the forest » à deux reprises (dont une en partie en langue potawatomi : « child of "saw-kaw" (the forest) ») et « "a son of the forest" » (qu'il prend soin de placer entre guillemets) (*O-gî-mäw-kwë mit-i-gwä-ki (Queen of the Woods)*). Also *Brief Sketch of the Algonic Language*, Hartford, C.H. Engle Publisher, 1899, pp.198, 201, 225). Comme Apess, il parle de lui aussi bien à la première personne (« I ») qu'à la troisième (« Pokagon », mais davantage dans

rapprochement entre « fils de la forêt » et « fils de Dieu » expliquerait pourquoi Apess se permet de qualifier les Amérindiens de « plus noble création de Dieu » et pourquoi il ne changerait pour rien au monde son affiliation à l'identité amérindienne. Choisisant de vivre parmi les Pequots et dans la nature, son père se serait ainsi rapproché de Dieu et de ses desseins. Apess semble subvertir la règle d'hypodescendance ou de la « goutte de sang »⁹⁷ pour dire que l'apport de sang indien aurait donné de la valeur au sang de son père et au sien, alors que l'apport blanc s'apparenterait à une souillure. Il présente également sa mère comme une Pequot indemne de toute contamination par du sang blanc. En fonction d'un déterminisme génétique et d'une généalogie biblique qu'il détourne au profit de l'identité amérindienne, Apess se présente bien comme un authentique Pequot.

Sarah Winnemucca utilisa des stratégies d'écriture similaires à celles d'Apess pour affirmer et revaloriser son identité paiute.

I.A.3.c. Winnemucca : Paiute avant tout

Dès le premier paragraphe du chapitre d'ouverture intitulé « Première rencontre entre les Paiutes et les Blancs », elle se place immédiatement du côté des Paiutes qu'elle met dans un rapport d'opposition aux Blancs. Comme Apess, elle construit d'abord cette opposition de manière grammaticale ; elle oppose les pronoms *I*, *my* et *our* comme autant d'anaphores de son identité paiute mise à distance des pronoms *they* et *their* désignant les Blancs. L'opposition pronominale sert aussi à l'identifier comme indienne : « we Indians »⁹⁸. Ce rapport antagoniste prévaut tout au long du texte, non en raison d'une insurmontable irréductibilité entre les deux peuples, mais en raison de ce qu'elle décrit comme un acharnement pathologique des « frères blancs » à refuser la réconciliation pourtant annoncée dans la Genèse paiute que son grand-père raconte aux deuxième et troisième pages du livre. Comme dans le texte d'Apess, mais sans que

la partie pamphlétaire, et notamment anti-alcool, de son récit (deux derniers chapitres XI et XII).

97. La « one-drop rule » ou règle d'hypodescendance (*hypodescent*) était également appelée « one black ancestor rule » ou « traceable amount rule ». Selon des conceptions de hiérarchisation raciale, elle postulait qu'une seule goutte de sang noir souillait le sang d'une personne qui aurait donc été considérée comme africaine-américaine, en dépit de toutes les autres origines que son ascendance aurait comportées. Elle devint une loi appliquée aux États-Unis des années 1930 à 1967, et elle semble encore fortement imprégner la société américaine (Pierre Savy, « Transmission, identité, corruption, Réflexions sur trois cas d'hypodescendance », *L'Homme*, Éditions de l'E.H.E.S.S, n°182, février 2007, pp.53-80 ; Jean Jamin, *Faulkner*, *op.cit.*, pp.37, 170-172, 196, 199 ; Steve Bradt, « One-drop rule persists », *Harvard Gazette*, 09/12/2010, consulté sur le site internet *news.harvard.edu* le 28/05/2014).

98. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.91, 120, 128.

Winnemucca ne fasse référence à la religion chrétienne (elle était pourtant de confession méthodiste⁹⁹), les Blancs apparaissent d'entrée comme des êtres irrespectueux des décisions prises à l'origine du monde et comme les profanateurs d'une prophétie devant apporter l'équilibre au sein de la « race humaine ». Ils sont tout de suite mis en accusation par Winnemucca dont le texte se veut également être une diatribe effectuée par un témoin direct des multiples exactions commises par les Blancs (« you ») contre les Amérindiens en général, mais surtout contre les Paiutes.

En effet, Sarah Winnemucca se présente d'abord comme une Paiute et non comme une Indienne. Quand elle évoque « mon (notre) peuple », « mon (notre) pays », « ma race », quand elle s'exprime au nom d'un « je » ou d'un « nous », c'est avant tout en tant que membre du peuple paiute. Une remarque faite au chapitre 2 reflète assez explicitement cette distinction : « I can't tell about all Indians; but I know my own people are kind to everybody that does not do them harm »¹⁰⁰.

Winnemucca montre d'ailleurs que les Indiens étaient loin de constituer une nation, une entité homogène. Les peuples Amérindiens étaient nombreux (elle cite entre autres les Bannocks, les Shoshones, les Umatillas, les Yakimas, les Washoes), avaient des modes de vie différents, avaient des relations tantôt amicales tantôt hostiles entre eux, et adoptèrent des attitudes variées et variables face à l'hégémonie américaine. Des divisions existaient même au sein de chaque peuple, notamment à l'intérieur du peuple paiute, comme elle le sous-entend dès le premier paragraphe : « My grandfather was chief of the entire Piute nation, and was camped near Humboldt Lake, with a small portion of his tribe ». Winnemucca tend à survaloriser le statut de son grand-père. S'il était effectivement un chef, il était loin d'être le « chef de toute la nation paiute », dont l'organisation politique ne connaissait pas une telle position¹⁰¹, mais seulement le chef d'une « petite partie de sa tribu ». Son statut de chef, ainsi que celui de son fils Old Winnemucca qui lui succéda en 1860, fut cependant conforté après l'arrivée des Américains de qui il devint l'un des interlocuteurs privilégiés. Le nom de Winnemucca devint un synonyme pour désigner le groupe duquel il était le chef, les Kuyuidika-a¹⁰².

99. Elle ne fait aucune allusion à sa conversion dans son autobiographie, probablement afin d'apparaître comme une Indienne traditionnelle, alors qu'elle insiste sur la sincérité et la profondeur de sa foi chrétienne dans différents propos rapportés dans des articles de journaux.

100. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.53 ; « Je ne sais pas ce qu'il en est de tous les Indiens ; mais je sais que mon propre peuple est plein de bonté à l'égard de ceux qui ne leur veulent pas de mal » (je traduis).

101. Canfield, *Sarah Winnemucca of the Northern Paiutes*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1988 (1983), pp.17, 20, 30.

102. *Kuyuidika-a* peut se traduire par « mangeurs de cui-cui », un poisson cypriniforme endémique au

Winnemucca indique que les Paiutes se désignaient sous le nom de mangeurs de pignons de pin (*pine nut eaters*) « car [ils sont] la seule tribu qui vit dans le pays où poussent les pignons », et qu'ils étaient connus par leurs voisins sous le nom de *Say-docarrah*, « les conquérants » ou « ennemis »¹⁰³. Elle avoue par ailleurs ne pas connaître la signification du terme « paiute » ni pourquoi ce nom servit à désigner son peuple, qui s'appelait en fait les Numa ou *nimi* (« le peuple »). Elle rapporte par ailleurs que la majorité des Blancs, pétris de préjugés raciaux, étaient incapables de faire de distinctions entre les différents peuples et groupes amérindiens, subsumés sous des appellations rabaisantes comme « sauvages assoiffés de sang » ou « diables rouges ».¹⁰⁴ Winnemucca ne se réfère jamais ni aux Indiens ni aux Paiutes en tant que gens de couleur rouge. Son vocabulaire ethnique n'est pourtant pas exempt de références chromatiques, mais qui peuvent être dépassées.

D'après le mythe d'origine présenté en début d'ouvrage, seules deux catégories de personnes furent initialement créées : les Blancs et les Paiutes qui, eux, avaient la peau « très sombre ». C'est ce que rappela le shaman paiute Oytes à Sarah Winnemucca en 1875, dont elle cite les propos dans son autobiographie : « Je ne peux appeler cet homme blanc [l'agent Samuel Parrish] mon père. Mon père était noir, comme moi-même, et tu es tout sauf blanche comme moi »¹⁰⁵.

Lorsqu'elle se réfère aux Blancs dans son autobiographie, elle parle plus spécifiquement des colons américains, les mauvais Blancs, qu'elle oppose aux soldats de l'armée des États-Unis, dont elle ne cesse de faire l'éloge, et que les Paiutes assimilaient à la couleur bleue et même noire : « Notre peuple disaient beaucoup de belles choses au sujet de leurs pères aux vêtements noirs. Ils auraient dû dire aux vêtements bleus »¹⁰⁶.

Lac Pyramide (Nevada), le *Chasmistes cujus*.

103. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.75. Elle se réfère implicitement à la règle selon laquelle différents groupes paiutes construisaient leur nom avec un préfixe correspondant à un régime alimentaire (*-tikadi*, *eater*) ou à une localisation (*-tibiwa*, *home district*). Les Numa, ou Paiutes du Nord, sont également connus sous le nom de Paviotsos.

104. *Ibid.*, pp.61, 71, 78. Dans son roman *Nick of the Woods* (1835), Robert M. Bird met dans la bouche de ses personnages un grand nombre d'appellations utilisées par les colons américains pour désigner les Amérindiens, présentés comme les ennemis naturels des Blancs et de la civilisation, parmi lesquelles *red devils*, mais aussi *red niggers*, *niggur-in-law to Old Satan*, *evil-minded creatures*, *children of Satan* (les « nègres » étant présentés « seulement » comme les petits-enfants de Satan) entre autres noms destinés à souligner le caractère maudit et maléfique de « la race » que Bird qualifie de la « plus insensible, impitoyable et brutale de toutes les races d'hommes » (*Nick of the Woods*, Marston Gate, Amazon Ltd., 2015, p.154).

105. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.113 ; « I cannot call that white man my father. My father was black, like myself, and you are all white but me ».

106. *Ibid.*, p.101 ; « Our people said many beautiful things about their black-clothes fathers. They should have said blue-clothes ». Winnemucca rapporte pourtant le massacre, décrit avec beaucoup de détails

Son grand-père combattit d'ailleurs dans les troupes de John C. Fremont dans la guerre contre le Mexique en 1846, et il ne considérait pas les Mexicains comme ses frères¹⁰⁷. Sarah Winnemucca fut elle-même interprète pour l'armée à plusieurs reprises et ne cachait pas son mépris pour les interprètes « métis (*half-breeds*) » facilement corruptibles et marionnettes des agents¹⁰⁸.

Winnemucca reconnaissait par ailleurs l'existence d'un autre type de personnes, les Africains-Américains. Elle se réfère à eux selon la terminologie raciale conventionnelle de son époque en tant que « negro » et « negress ». Si elle mentionne à une reprise leur peau noire, c'est pour indiquer que leur peau était en fait brûlée. La première vision des Africains-Américains étonna, temporairement mais profondément, les Paiutes car ils ne figuraient pas dans leur Genèse. Elle rapporte que la première fois que les Paiutes virent des Noirs, ils crurent que c'étaient des êtres ressemblant effectivement à des hommes mais enveloppés d'un feu qui leur avait noirci la tête ; elle conclut qu'ils rirent beaucoup lorsqu'ils comprirent que c'étaient « deux nègres qui portaient des chemises rouges ! »¹⁰⁹.

Hormis une allusion négative dans laquelle elle indique que, contrairement aux Indiens, il arrivait aux Noirs et aux Blancs de mal se comporter envers leurs femmes, Winnemucca pose dans l'ensemble un regard bienveillant sur les Africains-Américains¹¹⁰. Elle les place même sur un pied d'égalité, non seulement de race avec les Blancs et les Indiens, mais aussi de genre avec les femmes :

[T]here is no word so endearing as the word father, and that is why we call all good people father or mother ; no matter who it is, – negro, white man , or Indian, and the same with the women¹¹¹.

horribles, d'un paisible campement paiute de Muddy Lake (Nevada) en 1865 par « une compagnie de soldats » dirigée par le capitaine Wells partie à la recherche de voleurs de bétail (*Ibid.*, pp.77-78). L'autobiographie de Winnemucca comportait en fait une dimension politique : plaider pour que l'administration des Indiens soit retirée des mains des agents civils, que Winnemucca dénonçait comme une véritable mafia, pour la faire passer aux mains de l'armée qui, selon elle, agissait par discipline et devoir sans être animée par l'ambition de faire le maximum de profit sur le dos des Indiens.

107. *Ibid.*, pp.9 et 28.

108. *Ibid.*, p.91.

109. *Ibid.*, p.8.

110. Elle indique ainsi avoir compté « une négresse » du nom de Moore parmi ses connaissances de Carson City, et raconte que son grand-père se désolidarisa d'un convoi de colons blancs qu'il accompagnait après les avoir vu fouetter des Noirs.

111. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.39 ; « il n'y a pas de mot plus charmant que le mot père, et c'est pourquoi nous appelons père ou mère toutes les personnes qui se comportent bien ; et peu importe de qui il s'agit, – un homme nègre, blanc ou indien, et il en va de même avec les femmes » (je traduis).

Ainsi, dans une perspective anti-essentialiste et anti-déterministe, Winnemucca affirme que ce n'est ni la couleur ni le genre qui confère à une personne ses qualités, mais son comportement. Bien que d'origine indienne, elle décrit dans son autobiographie sa volonté et ses capacités à s'intégrer à la société dominante, à s'approprier sa langue et certaines de ses conventions littéraires.

En parsemant son texte de quelques termes amérindiens, Winnemucca a également cherché à l'ethnicher pour lui donner une consonance indienne, mais l'utilisation de ce lexique semble plus ressortir d'une stratégie littéraire stéréotypée que d'une démarche ethno-linguistique. En dehors du trivial *pe-har-be*, sucre, les trois autres mots paiutes qu'elle donne sont liés à des noms propres, dont deux se rapportent à sa famille : *Say-do-carah*, *truckee* (« très bien », locution adverbiale qui sert à surnommer son grand-père, puis une rivière), *natchez* (« frère », qui devint le nom de son frère). Les deux seuls autres termes amérindiens qu'elle utilise sont ceux de *wigwam* et de *teepee* afin de désigner les habitations paiutes. Ces termes sont pourtant issus d'autres familles linguistiques (algonquienne pour le premier, siouan pour le second)¹¹², mais ils étaient passés dans le vocabulaire anglo-américain courant, et furent largement repris en littérature, afin de rendre identifiable comme indien le monde dont il était question. En préférant employer ces termes plutôt que les mots paiutes servant à désigner les habitations comme *nobee* ou *kahni*, Winnemucca montre d'une part qu'elle avait composé son texte à destination d'un vaste public américain, et d'autre part qu'elle cherchait à se rendre « visible et lisible » en tant qu'Amérindienne. La référence aux langues de leurs peuples fit aussi partie des procédés employés par Blackbird et La Flesche pour afficher leur identité amérindienne.

I.A.3.d. Blackbird : Ottawa et Américain

Blackbird a cherché à faire œuvre de linguiste, comme le titre complet de son ouvrage le signale : *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan; A Grammar of their Language, and Personal and Family History of the Author*. Il a ainsi consacré la dernière partie de son livre à la langue ottawa, dont il présente des préceptes

112. Oocom, Apess et Blackbird étaient originaires de peuples algonquiens, et La Flesche d'un peuple siouan, ce qui peut justifier leur emploi de ces termes. Dans les articles de presse, Winnemucca fait également souvent allusion au terme *wickiup*, terme passé en anglais-américain pour désigner les huttes végétales amérindiennes, mais qui viendrait de la prononciation particulière de *wigwam* de certains peuples algonquiens du sud de la région des Grands Lacs comme les Sauks, les Foxes et les Kickapoos.

religieux en ottawa, dont il explique la grammaire à la manière des manuels de latin et de grec, dont il donne une liste de vocabulaire et de phrases. Ayant grandi dans une société exclusivement locutrice du ottawa, fort de plusieurs expériences d'interprète, Blackbird se permet même de commencer son ouvrage en remettant en cause la traduction admise de *Michilimackinac*, « dont le nom n'a jamais été correctement traduit par les historiens blancs, mais qui est ici donné d'après nos connaissances en la matière qui sont bien antérieures à notre rencontre avec les races blanches ». En disant que *Michilimackinac* ne veut pas dire « grande tortue » mais se réfère au nom donné par les Ottawas à leurs alliés et habitants originels de cette île exterminés par les Iroquois¹¹³, Blackbird proclame d'entrée son identité ottawa, qu'il place dans un rapport d'opposition avec un autre peuple indien (les Iroquois, faisant ici figure du stéréotype de l'Indien belliqueux) et avec les Blancs, à qui il pense pouvoir faire la leçon. Blackbird nous fait donc comprendre que c'est son authentique identité ottawa qui va lui servir à appuyer les propos tenus et les informations données dans son ouvrage.

Afin d'affirmer son identité amérindienne, Blackbird utilise le même vocabulaire et les mêmes procédés d'identification que ses prédécesseurs. Il se considère bien comme un membre de la « race indienne d'Amérique » ou des « aborigènes d'Amérique »¹¹⁴, mais comme Sarah Winnemucca, il insiste bien sur la grande diversité des peuples indiens. Lui-même se considérait comme un membre de la « dernière race d'Indiens du Michigan », c'est-à-dire les « nations des Indiens Ottawas et Chippewas »¹¹⁵, et plus précisément comme un Ottawa, et même comme un Ottawa de Waw-gaw-naw-ke-zee ou Arbor Croche dans la baie de Little Traverse (l'actuel Harbor Springs sur le lac Michigan), prompt à dépérir dès qu'il s'éloignait de sa terre d'origine. Blackbird tient pourtant à apporter une précision sur sa « nationalité ». Il descendrait d'un aïeul non-Ottawa, originaire de « la race des Gens du Sous-sol (*the Underground race of people*) » vivant plus à l'ouest ; cet ancêtre aurait été capturé lors d'un raid et aurait ensuite été adopté au sein de la tribu au point que ses descendants acquièrent des

113. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.5 et 19. En annonçant dès la préface que la traduction conventionnelle de *Michilimackinac* n'est pas correcte et qu'il entend la corriger, mais en différant cette correction au chapitre 3, Blackbird fait montre de sa perspicacité d'auteur sachant piquer et satisfaire la curiosité de son lecteur. Il se place également dans une position de supériorité et d'autorité, s'estimant être en mesure de combler un déficit de connaissances constaté chez ses destinataires anglo-américains.

114. *Ibid.*, pp.41, 95, 97, 99.

115. Karamanski regroupe les Ottawas et les Ojibwas sous cette appellation unique (*anishnabe* au singulier, *anishnabeg* au pluriel), qui sert généralement à désigner plus spécifiquement les seuls Ojibwas (*Blackbird's Song: Andrew J. Blackbird and the Odawa People*, East Lansing, Michigan State University Press, 2012, p.xix) mais également utilisée par les Ottawas pour se désigner eux-mêmes.

positions prestigieuses dans la société ottawa¹¹⁶. Mais lorsqu'il évoque « notre langue », « notre histoire », « nos traditions », c'est bien aux Ottawas que Blackbird fait référence. Quand il constate qu'il ne reste presque plus aucun Ottawa « de sang pur », c'est une manière de signifier que lui est un Ottawa de sang pur. Blackbird ne semble cependant pas adjoindre une quelconque essence supérieure à cette caractéristique, mais semble plutôt témoigner d'un bouleversement historique et démographique dont lui-même fut l'un des acteurs, en épousant notamment une Anglo-américaine avec qui il eut quatre enfants, donc des « *half-breeds* » pour reprendre son vocabulaire, et en promouvant l'assimilation des Ottawas à la société américaine. En bon historien, Blackbird ne cesse pourtant pas de faire référence à une époque antérieure à l'arrivée des Blancs où l'histoire de l'Amérique était exclusivement amérindienne, où son peuple et les Indiens vivaient heureux sans la présence des Blancs. Il affirme ainsi que les véritables « *Natives* » sont les peuples aborigènes et qu'ils méritent tout autant que les autres citoyens le titre d'Américains « puisque nous sommes déjà naturalisés du fait d'être nés en Amérique »¹¹⁷. D'autant plus qu'il rapporte que les Ottawas restèrent fidèles au gouvernement de l'Union et envoyèrent de nombreux hommes se battre contre « la Rébellion » des États confédérés¹¹⁸. Sa quête d'intégration est également visible dans le lexique qu'il emploie pour désigner les Amérindiens.

Blackbird ayant consacré son autobiographie à décrire son intégration progressive, ainsi que sa volonté d'intégration, à la société anglo-américaine, il n'est donc pas étonnant de le voir parfois utiliser un vocabulaire stéréotypé aux connotations péjoratives pour parler des Amérindiens, comme « primitif », « sauvage », ou même « stupide » (pour qualifier leurs croyances), comme Ocom l'avait fait. Comme Apess,

116. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.25-26. La Flesche fait également référence à une bande omaha appelée « peuple du monde souterrain », mais sans en faire un peuple extérieur Omaha. Karamanski suppose que le peuple souterrain mentionné par Blackbird correspond aux *Panis* (Pawnees). D'après lui, des esclaves originaires de ce peuple caddoan des Plaines, vivant notamment dans des villages constitués de maisons de terre semi-enterrées étaient détenus par la plupart des peuples de la région des Grands Lacs. L'historien George Hyde rapporte en effet que la capture de prisonniers et l'échange de captifs amérindiens constituait une pratique relativement répandue parmi les Amérindiens ; les Pawnees étaient à la fois les acteurs et les victimes de ce trafic (Hyde, *Les premiers peuples des Plaines*, Monaco et Paris, Éditions du Rocher, 1998, traduit de *Indians of High Plains* [1959] par Karin Bodson ; Susanne Berthier-Foglar, « À l'Ouest de la Louisiane : les frontières de Quivira », in Berthier-Foglar [dir.], *La France en Amérique. Mémoire d'une conquête*, Chambéry, Université de Savoie, 2009, p.46).

117. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.61 ; « we would not be required to have any writ of naturalization as we are already naturalized by being American born ». Blackbird fait cette remarque après avoir consulté un juriste de Détroit. Il rapporte plus loin que les Ottawas obtinrent finalement le statut de citoyen du Michigan (p.98).

118. *Ibid.*, p.70. Blackbird fut cependant l'un des seuls Ottawas à s'engager en faveur des Républicains, ce qui lui permit d'obtenir un poste d'interprète officiel après l'élection d'Abraham Lincoln en 1860.

il les associe également à la couleur rouge et à la nature, avec des expressions comme « enfants de la nature », « enfants rouges du Grand Esprit » ou « hommes rouges (ou princes) de la forêt ». Comme Apess et Winnemucca, mais dans un style moins provocateur et polémique, Blackbird tenta de revaloriser ces appellations en montrant que les Amérindiens, et avant tout les Ottawas, sont des peuples profondément religieux avec des comportements régis par des principes éthiques très stricts, dont un sens exacerbé de la famille. S'ils connurent une situation de déliquescence matérielle et morale, de déchéance physique et de déclin démographique, c'est parce qu'ils furent « continuellement trompés et volés de multiples manières » par la « race Caucasienne ». Blackbird plaçait pourtant homme blanc et homme rouge sur un pied d'égalité du fait qu'ils avaient été créés par « le même Dieu », mais en précisant que les Indiens n'oublèrent pas que leur existence dépendait du « plaisir » du Grand Créateur.

Blackbird ne fait pourtant pas du christianisme la solution miracle qui permettrait de réconcilier les différentes races, même s'il pense que la conversion au christianisme aiderait les Amérindiens à s'intégrer à la société dominante. Il connaissait, pour les avoir expérimentés personnellement en se convertissant au catholicisme puis au protestantisme, les schismes irréductibles existant entre les différentes obédiences chrétiennes. Ces lignes de fracture religieuse étaient aggravées par des facteurs politiques et raciaux dont il témoigne pour y avoir été confronté. L'approche familiale qui permettait aux Amérindiens d'atténuer sinon de résoudre leurs antagonismes ne semblait pas fonctionner au sein de la société anglo-américaine. Blackbird raconte ainsi que des Ottawas comptent des membres allogènes parmi leurs aïeux, « certains étant même Sénécas », alors que les Iroquois (confédération de laquelle font partie les Sénécas) « étaient jadis les ennemis mortels des Ottawas ». Il se présente lui-même comme le descendant d'un ancêtre issu d'une race souterraine de l'Ouest, ennemie des Ottawas, qui réussit à s'intégrer au sein de la société de ses ravisseurs. Blackbird témoigne par contre de l'échec relatif de son intégration à la société américaine, malgré la somme d'efforts qu'il déploya pour y parvenir, reliant implicitement cet échec à ses origines amérindiennes. Il conclut ainsi la partie autobiographique de son livre en laissant entendre qu'il fut démis de son emploi de gérant de bureau de poste à cause de « l'augmentation de la population blanche dans ce pays indien » de « Little Traverse, maintenant Harbor Springs », attirée par l'intérêt financier que cette place avait revêtu. Les « semblables (*fellow beings*) » qu'il évoque quelques lignes plus loin en conclusion de ce chapitre se rapportent donc bien aux Amérindiens, à qui il s'identifie mais à qui il

fut aussi identifié par les Américains, comme c'est le cas dans l'introduction à son ouvrage. Signée par une liste d'honorables personnalités du Michigan, elle présente Blackbird comme un Indien répondant au nom de Mack-aw-de-be-ne-ssy, fils d'un chef Ottawa, élevé comme un Indien « dépourvu de toute possibilité d'instruction pendant son enfance » mais qui parvint à devenir « un Indien éduqué » fidèle aux États-Unis « sans aucun autre moyen que son cerveau et ses mains »¹¹⁹. L'introduction met donc en avant l'authenticité de l'identité amérindienne de l'auteur, comme Blackbird le fait lui-même dans la préface. La Flesche assigna un but analogue à la préface qu'il écrivit pour *The Middle Five*.

I.A.3.e. La Flesche : Omaha et écolier modèle

La Flesche se présente comme l'un des écoliers omahas de l'école presbytérienne de la réserve qui sont nés et ont grandi dans un monde exclusivement « aborigène ». En parlant de « notre peuple » ou de « mon propre peuple », en se plaçant du côté des hommes de sa « propre race » face aux « hommes de la race blanche », en revendiquant l'amour de son pays, lieu d'une histoire ancestrale et sépulcre de ses aïeux, La Flesche interdit toute prise à la formulation d'un soupçon au sujet de son identité amérindienne et omaha.

Même son nom de Francis La Flesche, à la construction occidentale et à la consonance on ne peut plus francophone, est évacué du texte. Dans les nombreux dialogues et discours qu'il rapporte au style direct et qui rehaussent son texte d'une valeur littéraire et contribuent à introduire plus avant le lecteur dans l'enceinte de l'école et au cœur de la société omaha par le biais du sens de l'ouïe, La Flesche se fait interpellé de quatre manières : le plus souvent par le prénom Frank, diminutif de Francis ; par le nom de Sas-su, dont il ne donne pas l'étymologie mais qu'on peut imaginer être un diminutif ou une adaptation phonétique en langue omaha du prénom Francis¹²⁰ ; par le plus solennel « toi, un fils d'Estamaza » lors d'un discours de réprimande proche du sermon délivré par son père ; par le surnom ironique et taquin de

119. L'introduction, qui reprend rapidement les éléments biographiques sur lesquels Blackbird insiste dans son récit, contribue à cautionner la dimension édifiante que Blackbird a voulu insuffler à son récit à la manière d'un *bildungsroman* ou d'une autobiographie de *self-made man* comme celle de Benjamin Franklin.

120. Pour James Owen Dorsey, l'appellation Sasú est le nom omaha pour Frank ; dans les textes qu'il a recueillis, Sasú servait par exemple à désigner aussi bien Francis La Flesche que Frank Sanssouci (*Omaha and Ponka Letters*, Washington, Government Printing Office, 1891, pp.116 et 120).

Daisy Lee, attribué après des vocalises décalées lors d'une séance de chorale scolaire. Contrairement à Apess, La Flesche passe ainsi sous silence les origines occidentales de son grand-père. Ce dernier, Joseph La Flesche, était effectivement un trappeur français opérant à partir de Saint-Louis. Il se maria à une Amérindienne ponca-omaha nommée Wa-tun-na. De leur union naquit vers 1820 un enfant, qui porta les mêmes nom et prénom que son père, ainsi que le nom omaha d'Estamaza (Iron Eye). Joseph La Flesche Jr. épousa en seconde noce une femme omaha nommée Ton'inthin¹²¹, avec qui il eut plusieurs enfants, dont Francis, prénommé ainsi en l'honneur d'un de ses oncles poncas, également connu sous le nom de White Swan¹²². Au moment de la naissance de Francis dans les années 1850 (la date canonique est celle de 1857), son père était reconnu comme l'un des plus importants chefs omahas, notamment en raison du fait d'avoir été adopté et désigné comme successeur par un des principaux chefs omahas, Big Elk, d'ailleurs mentionné dans *The Middle Five*, notamment sous son nom omaha, Um'pa-ton-ga, comme la plupart des Omahas évoqués par La Flesche. La Flesche parsème en effet son texte de phrases en langue omaha et d'une multitude de noms omahas, souvent non traduits, marquant ainsi son texte d'une tonalité amérindienne très prégnante.

Contrairement à son père Joseph Jr. qui grandit parmi différentes tribus (comme

121. La mère de Francis La Flesche, connue sous les noms de Ton'inthin, Tainne et Elizabeth Esau, était la deuxième épouse de Joseph La Flesche Jr., après Mary Gale (ou The One Woman, 1826-1908, mère de Susan, Susette, Rosalie et Marguerite). Il se sépara de Ton'inthin, ainsi que de sa troisième femme avec laquelle il n'eut pas d'enfant, en 1872 après la naissance de leur fils Carey afin de montrer sa volonté d'intégration aux conventions monogames de la société anglo-américaine. À la suite de cette séparation, Ton'inthin se rapprocha davantage de sa famille omaha jusqu'à son décès en 1883 (Ridington and Hastings, *Blessing for a Long Time, op.cit.*, pp.xix et 15). Dans son introduction à *La France en Amérique*, Susanne Berthier-Foglar indique que le « rôle des Français en Amérique » n'eut pas seulement lieu sur un plan militaire mais aussi « sur le plan individuel des relations humaines et sociales », se traduisant par l'union de « [b]on nombre de Français, devenus Franco-Canadiens (...) avec les femmes autochtones », comme ce fut le cas pour le grand-père de Francis. Elle se demande « quelles traces » ces Français « laissèrent au sein de la population » (Berthier-Foglar [dir.], *La France en Amérique, op.cit.*, p.8). Si ces traces sont de nature variée, parmi les plus visibles encore aujourd'hui sont les noms d'origine française répandus parmi certains peuples autochtones, comme les Omahas avec les noms de La Flesche, Fontenelle, Papin (ou Pappan ou Peppin), Cayou, Sanssouci (ou Saunsoci). D'après Roger Welsch, les Français étaient si bien intégrés aux Omahas qu'ils étaient désignés par le nom *wache ukethi*, qu'on pourrait traduire par « le blanc qui nous ressemble ». Welsch ne donne pas de traduction globale, mais explique que *ukethi* signifie « qui n'est pas étranger, l'un des nôtres (*not strange, one of us*) » et que *wache* dérive de *wachoha*, parce que la couleur des premiers Français rencontrés au XVII^e siècle rappelait aux Omahas celle de l'enveloppe interne du maïs dont la couleur vert pâle vire au jaune pâle une fois séchée (*Omaha Tribal Myths and Trickster Tales*, Chicago, Swallow Press, Sage Books, 1981, pp.2-3).

122. Norma Kidd Green, *Iron Eye's Family: The Children of Joseph La Flesche*, Lincoln, Johnsen Publishing Company, Nebraska State Historical Society, 1969, pp.xi et 3. Dans des lettres échangées dans les années 1890 entre La Flesche et sa demi-sœur Rosalie, leur « Uncle Frank » est souvent mentionné (lettres consultables dans les archives de la Nebraska State Historical Society). Susette La Flesche fait également deux allusions à « [s]on oncle » ponca White Swan dans l'ouvrage de Tibbles, *The Ponca Chiefs (op.cit., pp.3 et 59)*. Dans *The Middle Five*, Oo-ma'-a-be-Edwin Stanton raconte une histoire omaha dans laquelle figure un sorcier du nom de White Swan (pp.29-31). Des photos de Joseph La Flesche Jr. et de White Swan figurent dans le livret d'illustrations.

les Omahas, les Poncas, les Otos, les Sioux) et accompagna un temps son propre père lors de ses innombrables déplacements, Francis La Flesche passa sa prime enfance exclusivement parmi les Omahas, sur la réserve qui venait d'être établie au Nebraska le long du Missouri. S'il put s'identifier davantage à un Omaha par sa mère Ton'inthin, notamment après sa séparation officielle de Joseph La Flesche Jr. cédant aux injonctions monogames des missionnaires, Francis vécut tout d'abord dans le village dirigé par son père dont les habitants étaient connus comme les « imitateurs des hommes blancs (*make-believe white-men*) » du fait de vivre dans des maisons en bois construites sur le modèle américain. En donnant le nom de deux autres villages¹²³, en faisant référence à différentes bandes omahas, notamment reconnaissables à leurs coiffures, ainsi qu'à d'autres tribus avec lesquelles les Omahas étaient en conflit (comme les Winnebagos et les Sioux), La Flesche dépeint un monde amérindien loin de constituer un ensemble homogène, mais plus proche d'un « multivers »¹²⁴ offrant une variété de modes de vie et de réponses face aux situations historiques, dont l'hégémonie occidentale en Amérique. Joseph La Flesche Jr. était pour sa part favorable à l'assimilation des Omahas à la société dominante, ce qui explique pourquoi il décida d'envoyer ses enfants à l'école afin qu'ils reçoivent une éducation à l'américaine pour qu'ils soient en mesure de s'assurer des positions confortables au sein de la société anglo-américaine.

The Middle Five témoigne de ce moment de transition censé être assuré par l'école entre la vie « aborigène » et l'intégration à un mode de vie anglo-américain. S'identifiant pleinement à un Omaha, La Flesche savait qu'il faisait partie de ce contingent de « garçons indiens » devant s'adapter à un nouveau mode de vie et de pensée. Il s'inclut ainsi parmi les écoliers qu'il désigne comme « nous les gars de la mission (*we Mission boys*) ». Le terme « mission » s'applique littéralement à la nature religieuse de l'école et métaphoriquement à la dimension messianique du rôle des enseignants de l'école chargés de transformer des petits sauvages à la peau marron en

123. Les deux autres noms de villages donnés par La Flesche sont Ton'-won-ga-hae (*žadūt^he* en transcription moderne), dont les habitants étaient appelés les « "mangeurs de bois", car ils coupaient et vendaient du bois aux colons qui vivaient près d'eux », et Ish'-ka-da-be (*bik^húde*), ou « ceux qui habitent dans des demeures de terre », refusant de quitter l'habitat traditionnel des *earth lodges* (*The Middle Five*, *op.cit.*, pp.xix-xx). Il ne précise pas le nom omaha du village des Make-Believe-White-Men, *wijáge* (dont le nom ressemble à une prononciation omaha de *village*), probablement pour insister sur l'intégration de ses habitants à la société anglo-américaine.

124. Ce terme est tiré du vocabulaire de l'astronomie, selon l'idée qu'il n'existerait pas un seul univers dans le cosmos, mais plutôt de multiples univers. Ce néologisme a été construit par l'astrophysicien Aurélien Barrau pour évoquer la pluralité des univers ou d'« univers multiples » dans lequel « c'est l'univers lui-même qui serait aujourd'hui réinterprété comme un simple exemplaire dans un ensemble plus vaste et peut-être infini » comme il l'explique dans son ouvrage *Des univers multiples. À l'aube d'une nouvelle cosmologie* (Paris, Dunod, 2014, p.3).

écoliers modèles dans une démarche de « lactification » pour reprendre une expression de Frantz Fanon¹²⁵. Dans un sens figuré, « mission » comporterait l'idée d'envoyer les jeunes Omahas en mission d'intégration dans la société dominante, de partir en expédition à la manière des expéditions effectuées par les guerriers omahas plus âgés contre un peuple voisin afin d'en ramener des trophées et des honneurs. Les écoliers omahas formèrent d'ailleurs des bandes de camarades, des « gangs » comme celui des Middle Five, fonctionnant sur le modèle des sociétés guerrières omahas.

En dehors de l'école, les Mission boys étaient surnommés les « petites poitrines blanches (*little white chests*) », diminutif dérivé du surnom donné aux missionnaires, les « Poitrines blanches », car « les hommes portent de raides chemises blanches, et ils les arborent sur la poitrine » comme Brush l'expliqua à Francis La Flesche¹²⁶. La Flesche avoue dans un passage ne pas apprécier d'être ainsi interpellé, mais sa désapprobation resta sans effet. Les écoliers omahas restaient définitivement des « petites poitrines blanches » aux yeux des autres Omahas « qui ne connaissaient que la vie aborigène »¹²⁷. La Flesche semble pourtant vouloir montrer que cette identité était provisoire, valable uniquement dans l'enceinte de l'école, et que l'identité amérindienne d'un Omaha restera toujours prévalente.

L'anecdote qu'il raconte à propos de son meilleur ami Brush confirme d'ailleurs une remarque du premier paragraphe de sa préface dans laquelle il explique ses intentions d'auteur : montrer que « l'uniforme scolaire ne transformait pas ceux qui le portaient », ne modifiait pas « la véritable nature ni le caractère du garçon indien »¹²⁸. Ainsi, un samedi, le père de Francis La Flesche autorisa Brush à monter un de ses chevaux lors d'une course organisée par les Omahas. « En un instant, il fut prêt, entièrement nu, vêtu seulement d'un pagne », parvint à maîtriser un cheval récalcitrant « d'une main experte » et remporta la course. Dans une déclaration pleine de fierté faite au père de La Flesche, il déclina son identité en s'appuyant sur des noms à consonance indienne : « Je suis le petit-fils de Tae-son et l'ami de Sas-su »¹²⁹.

125. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp.95 et 142 ; par « lactification », Fanon entend « blanchir la race » (p.95) et « sérum de dénégification » (p.154) mais aussi « donner des preuves de sa blancheur » (p.236).

126. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.21-22.

127. *Ibid.*, p.xv.

128. *Ibid.*, p.xxv.

129. *Ibid.*, p.20. Dans sa préface à la réédition de *The Middle Five* en 1978, David Barreis identifie Brush à Francis Vinton Brush, Mat-zhe-zin-zah de son nom omaha (« Foreword » à *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xii). Un élève du nom de Francis Vinton Brush est bien mentionné par Charles Sturgis dans son premier rapport sur l'école prebytérienne installée sur la réserve omaha, rapport daté du 01/07/1858. Brush y est

Si La Flesche décrit Brush comme de loin le meilleur élève de l'école, il tend également à le décrire comme une sorte de super héros omaha, apte à troquer son costume d'élève modèle pour redevenir le parangon du cavalier indien. Dans une situation d'égale intensité dramatique mais d'ordre plus tragique décrite à la fin du dernier chapitre consacré à l'agonie de Brush, La Flesche raconte comment Brush se tourna vers ses origines amérindiennes, comme si plusieurs années d'excellence à l'école n'avaient pu changer sa nature. Brush s'exprime de nouveau en langue omaha, demande à se nourrir de pemmican, et accueille son trépas avec bonheur puisqu'il coïncide avec la vision de son grand-père l'appelant de l'au-delà où Dieu prendrait soin de lui¹³⁰.

Brush est ainsi dépeint comme un garçon à l'aise dans les deux mondes, aussi bien omaha qu'anglo-américain. La Flesche met l'accent sur sa propension naturelle à retrouver des réflexes apparemment innés caractéristiques d'une identité indienne sans qu'elle soit incompatible avec une intégration réussie dans le monde anglo-américain. Brush affirma à La Flesche qu'il ne doutait pas des capacités de ce dernier à y parvenir lui aussi grâce à l'éducation, conformément aux attentes exprimées sans détour par Joseph La Flesche Jr. et qui sont retranscrites par son fils dans son sermon de réprimandes¹³¹.

L'assimilation de La Flesche à la société dominante est d'ailleurs rendue ostensible par La Flesche lui-même au chapitre 12 intitulé *Ponka Boys*, dans lequel il raconte la visite inopinée d'un groupe d'enfants poncas à l'école de la réserve omaha. Bien que tous Amérindiens, de surcroît originaires de deux peuples d'étroite parenté, chaque groupe s'étonna de l'apparence de l'autre et s'en moqua : « Nous ne pouvions nous empêcher de nous moquer de leur apparence », rapporte ainsi La Flesche ; « "N'ont-ils pas l'air drôle ?", s'écria un garçon ponka ». En plus de souligner leurs différences externes, La Flesche pointe leur incapacité à utiliser et à articuler correctement de basiques formules de politesse :

"Get away from here!" said Gray-beard, in a loud voice. "Go home !"

"How do do! Good-by!" shouted back some of the little rascals with

décrit comme un élève reçu à l'école à l'âge de quatre ans en juillet 1857, sachant lire des mots de deux à trois lettres et ayant déjà un début d'instruction religieuse (manuscrit consultable à la Nebraska State Historical Society).

130. *Ibid.*, pp.146-152. La Flesche décrit un Brush resté fidèle à la religion chrétienne (récitant des prières chrétiennes et lisant la Bible), même si le nom de Dieu était considéré comme un équivalent de Wakonda pour certains élèves (p.80).

131. *Ibid.*, pp.127-128.

boisterous jeers¹³².

La distanciation prise par La Flesche vis-à-vis des enfants poncas à qui il ressemblait lors de son arrivée à l'école, décrite au chapitre inaugural, se mesure aussi également par le lexique utilisé, typique du vocabulaire stéréotypé et péjoratif abondant dans les sources anglo-américaines : « petits vauriens », « petits sauvages » (répété trois fois en trois pages), « petit gars au regard espiègle envers lequel je me piquai d'un mépris soudain et irrationnel ». La Flesche semble ainsi chercher à faire ressortir le conditionnement mental subi à l'école, tel un lavage de cerveau, qui fit de lui un garçon rebuté par l'image de ce qu'il était encore dans un passé récent. Apess a décrit dans *A Son of the Forest* ce même type de conditionnement auquel il fut soumis dans sa première famille d'accueil américaine et qui l'amena à être terrorisé et à s'enfuir à toutes jambes lors de sa rencontre fortuite avec des femmes à la peau sombre qu'il prit pour des Indiennes, alors que ce n'était que des cueilleuses de baie dont la peau avait été brunie par le soleil¹³³.

La Flesche fait d'ailleurs des Omahas des êtres à la peau brune. L'adjectif *brown*, qu'il décline en substantif *brownies*, est ainsi le terme chromatique qu'il emploie quasiment exclusivement pour désigner les enfants indiens. *Brown* et *brownies* sont également souvent associés à d'autres qualificatifs courants dans la littérature anglo-américaine pour se référer aux Indiens en soulignant un état d'infériorité, comme « petit », « nu », « misérable », « récalcitrant ». Un passage semble regrouper l'ensemble de ces stéréotypes : « The brown bodies of these partly nude little savages glistened against the sun as they worked, while the breezes played with their black totemic locks »¹³⁴.

L'unique mention de la couleur rouge est elle aussi utilisée dans un contexte stéréotypé car elle reprend en citation une figure de style emblématique du paternalisme condescendant des autorités américaines :

All these buildings stood for the fulfilment of the solemn promises made by the "Great Father" at Washington to his "Red Children," and as a part of the

132. *Ibid.*, p.108 ; « "Partez d'ici !" tonna Gray-beard. "Rentrez chez vous !" - "How do do ! Goo-by !" rétorquèrent en criant quelques uns des petits vauriens dans d'insolentes railleries » (je traduis)

133. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, pp.10-11.

134. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.124 ; « Les corps bruns de ces petits sauvages à moitié nus luisaient au soleil tandis qu'ils s'activaient, alors qu'une brise s'amusait avec leurs tresses noires totémiques » (je traduis). Les autres occurrences de *brown* et *brownies* se trouvent aux pages 132 et 142.

price paid for thousands and thousands of acres of fine land¹³⁵.

La Flesche fait ressortir le processus de réduction réelle et symbolique auquel furent soumis les Omahas : spoliés de leurs terres, confinés dans un espace limité à l'horizon bouché, privés de leur autonomie et placés dans une situation de dépendance, renvoyés à une couleur imaginaire qui ne leur correspondait pas. La couleur brune, couleur réelle des corps indiens et non la couleur rouge issue de l'imagination des colonisateurs, devient alors l'antonyme de la couleur blanche et se trouve implicitement investie de valeurs positives : la liberté, l'autonomie, la maturité, l'harmonie familiale, le respect des morts et le culte des ancêtres, l'amour de son pays, l'aisance dans les relations avec la nature et les animaux, la virilité, l'humour, une organisation sociale fondée sur des principes éthiques et religieux stricts, la perspicacité à percevoir les changements historiques et la capacité d'adaptation. Autant de valeurs qui associent la couleur brune naturelle des Indiens avec ce que les Occidentaux considéraient comme des composantes caractéristiques de la civilisation. Autant de valeurs qui distinguaient les Indiens bruns des hommes blancs et des missionnaires à la poitrine blanche, qui passent dans l'ensemble de l'ouvrage pour des envahisseurs, des pilleurs de tombes, des êtres insensibles, violents et psycho-rigides, déterminés à traiter les Indiens non en fonction de la réalité rencontrée sur le terrain mais en fonction de préjugés et de représentations fantasmatiques.

Le silence, volontaire ou non, de La Flesche sur la présence d'un ancêtre blanc dans sa généalogie, ainsi que la supplique implorant ses proches et ses camarades de ne pas l'identifier à une « poitrine blanche » même petite, se comprennent d'autant mieux dans cette perspective d'opposition entre hommes bruns et hommes blancs en défaveur de ces derniers. Le considérer comme une « petite poitrine blanche » l'assimilerait à une personne au cœur blanc sous une peau brune, c'est-à-dire un Indien n'ayant d'Indien que l'apparence mais se comportant en fait selon les pires comportements attribués aux colons d'origine européenne¹³⁶.

135. *Ibid.*, p.8 ; « Tous ces bâtiments témoignaient des promesses solennelles faites par le "Grand Père" à Washington à ses "Enfants Rouges", ainsi que d'une partie du prix payé pour des milliers et des milliers d'hectares de terres de qualité » (je traduis).

136. Pour employer des images contemporaines, désigner La Flesche comme une « petite poitrine blanche » aurait été équivalent à le traiter du terme péjoratif de « pomme », « "rouge" à l'extérieur mais "blanc" à l'intérieur », c'est-à-dire qui ne serait amérindien qu'en apparence (la peau supposée rouge des pommes symboliserait l'origine) alors que son comportement prouverait son allégeance aux normes de comportement occidentales, symbolisé par la chair supposée blanche des pommes (Tim Delaney and Tim Madigan, *The Sociology of Sports: An Introduction*, Jefferson, McFarland and Company, Inc., Publishers, 2009, p.214 ; voir aussi Jonathan Green, *Cassell's Dictionary of Slang*, Sterling Publishing Company,

L'épisode de l'hymne national omaha du chapitre 11 tend cependant à montrer que sous les « petites poitrines blanches » des élèves omahas battaient toujours des cœurs à la sensibilité omaha, et La Flesche sous-entend que d'être traité de sauvage ne le dérangeait pas quand ce terme émanait d'Américains qui ne comprenaient en fait rien à leur culture et à la véritable nature de leurs sentiments. La Flesche raconte ainsi que sa classe reçut la visite de quatre messieurs, dont l'agent de la réserve, et l'un d'eux demanda aux élèves s'ils accepteraient de lui chanter une chanson indienne :

There was some hesitancy, but suddenly a loud clear voice close to me broke into a Victory song; before a bar was sung another voice took up the song from the beginning, as is the custom among the Indians, then the whole school fell in, and we made the room ring. We understood the song, and knew the emotion of which it was the expression. We felt the patriotic thrill of a victorious people who had vanquished their enemies; but the men shook their heads, and one of them said, "That's savage, that's savage! They must be taught music"¹³⁷.

Par le chant, La Flesche se met à l'unisson de l'identité amérindienne. Il chantait faux dans la chorale de l'école, ce qui lui avait valu d'être stigmatisé et d'hériter du surnom railleur de Daisy Lee¹³⁸. À l'inverse, sa voix et celles des autres écoliers

2005, p.29). Pour John Lowe, « pommes » fait partie d'une liste de termes utilisés par les minorités ethniques pour tourner en dérision les membres de leur communauté cherchant à se conformer au modèle blanc dominant, comme Oreos pour les Noirs, Noix de coco pour les Hispaniques et Bananes pour les Asiatiques (« Coyote's Jokebook: Humor in Native American Literature and Culture », in A. Wiget [ed.], *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1996 [1994], p. 193). Dans son roman *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian* (2007), Sherman Alexie fait expliquer au protagoniste Spokane Arnold Spirit Jr. pourquoi il fut qualifié de « pomme » par les autres membres de sa communauté quand il décida de s'inscrire à l'école de la ville blanche voisine de la réserve : « They call me an apple because they think I'm red on the outside and white on the inside (Ils me traitent de pomme parce qu'ils pensent que je suis rouge au-dehors et blanc en dedans) ». Il donne raison à son jeune interlocuteur américain, Gordy, qui pense que c'est un euphémisme pour « traître », que Gordy relativise immédiatement en disant que « la vie est une lutte constante entre être un individu et être un membre de la communauté » (*The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*, London, Anderson Press, 2007, pp.131-132 ; publié en français sous le titre *Le premier qui pleure a perdu*, Paris, Albin Michel, 2008, traduction de Valérie Le Plouhinec, p.167). Le tiraillement identitaire ressenti par un individu entre son existence individuelle et sa communauté d'origine incarné par le personnage d'Arnold se retrouve dans les autobiographies.

137. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.100 ; « Il y eut un peu d'hésitation, mais soudain une voix claire et forte se mit à entonner près de moi un Chant de Victoire ; avant que la mesure fut achevée, une autre voix reprit le chant à partir du début, comme il est de coutume chez les Indiens, puis toute l'école les accompagna, et nous fîmes trembler les murs. Nous comprenions le chant, et nous saisissions l'émotion dont il était l'expression. Nous ressentions, alors que nous chantions, le frisson patriotique d'un peuple victorieux ayant terrassé ses ennemis, mais les hommes secouèrent leurs têtes, et l'un d'entre eux dit, "C'est sauvage, c'est sauvage ! Ils doivent apprendre la musique" ». (je traduis).

138. Robin Ridington apporte un bémol à cette auto-dépréciation, avançant que La Flesche tirait une certaine fierté d'être un fin connaisseur et interprète de chants omahas (*Blessing for a long time*, *op.cit.*, pp.18 et 240). Jarold Ramsey rappelle que La Flesche portait un intérêt particulier à la musique omaha, participant activement à la confection de *A Study of Omaha Indian Music* (1893) avec Alice Fletcher et

s'entremêlent harmonieusement dans le chant omaha qui résonne (*ring*) d'euphonie et clame un esprit de famille procurant un sentiment de confiance et de reconnaissance. C'est à ce débord émotif et irréprensible de l'identité omaha qu'adhère La Flesche.

Benedict Anderson considère le chant, et notamment le fait de chanter un hymne national, comme « des occasions d'unissonnalité » en créant la possibilité de rejoindre un chœur. Pour La Flesche, l'essai ne fut concluant que dans le sens du chant omaha. Sarah Winnemucca fait pour sa part directement référence à la tentative d'adoption de l'hymne national américain par son grand-père comme facteur d'identification à la nation américaine, mais aussi afin de se distinguer des Mexicains. Elle raconte ainsi qu'après avoir combattu contre le Mexique dans les troupes américaines, son grand-père entreprit de faire apprendre le chant patriotique composé par Francis Scott Key en 1814 au groupe de Paiutes dont il était le chef :

People opened their eyes when my grandfather told of the many battles they had with the Mexicans, and about their killing so many of the Mexicans, and taking their big city from them, and how mighty they were. These wonderful things were talked all winter long. The funniest thing was that he would sing some of the soldier's roll-calls, and the air to the Star-spangled Banner, which everybody learned during the winter¹³⁹.

Plus tard, elle se rendit compte que l'hymne chanté par les Américains était quelque peu différent. En 1859, alors que des Paiutes s'apprêtaient à aider les Américains pour mener une opération de représailles contre un groupe de Washoes accusés (à tort comme il apparut peu après) du meurtre de deux colons, le major William Ormsby réunit ses troupes pour entonner la Bannière étoilée. Winnemucca, qui l'entendit chanter pour la première fois par des Blancs, constata alors que « cela ne correspondait pas exactement à la manière dont le chantait [s]on grand-père »¹⁴⁰.

Dans ce passage, Winnemucca semble suggérer l'idée d'une déficience

J.C. Fillmore, ainsi qu'à la création d'un opéra, *Da-o-ma* (1912), avec Nellie Eberhart et Charles W. Cadman (Ramsey, « Francis La Flesche's "The Song of Flying Crow" and the Limits of Ethnography », in *Boundary 2*, vol.19, n°3, pp.181 et 184).

139. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.18 ; « Les gens ouvraient grand leurs yeux quand mon grand-père leur racontait les nombreuses batailles qu'ils eurent avec les Mexicains, comment ils tuèrent beaucoup de Mexicains, comment ils s'emparèrent de leur grande ville, comme ils étaient puissants. Tout l'hiver fut passé à discuter de ces choses merveilleuses. Le plus drôle était qu'il nous chantait des airs d'appel à formation militaires ainsi que celui de la Bannière étoilée, que tout le monde apprit au cours de l'hiver » (je traduis). Le *Star-Spangled Banner* ne devint officiellement l'hymne national qu'en 1931.

140. *Ibid.*, p.60 ; « It was not a bit like the way my grandfather used to sing it, and it was the first time I heard it sung by the white people ».

patriotique chez les Américains puisque, après plus d'une dizaine d'années passées à les fréquenter, c'était la première fois qu'elle les entendait reprendre ce chant. La manifestation de patriotisme, avec ses débordements racistes (« Hang the red devils right off! »), paraît également inadaptée, voire injustifiée, puisqu'elle est dirigée contre un peuple beaucoup moins puissant que les Américains. La révélation que ce furent deux Américains qui maquillèrent leur crime pour faire accuser les Washoes rend encore plus tragiquement absurde l'embrasement patriotique auquel elle assista, d'autant plus que les Washoes étaient prêts à coopérer avec les autorités américaines.

Un des autres aspects tragiques de cette scène fut le soutien apporté par les Paiutes aux Américains, ce qui leur valut d'être maudits par la mère de l'un des Washoes exécutés : « Ô, que le Bon Esprit vous afflige du même sort ! Puissiez-vous vivre afin de souffrir aux mains de vos frères blancs, comme vous les appelez »¹⁴¹.

Winnemucca laisse ainsi entendre que la démarche des Paiutes de s'identifier à la nation américaine était incongrue. L'hymne américain ne leur appartenait pas. Quand ils tentèrent de se l'approprier, ils le firent avec maladresse ; un décalage persista entre leur manière de le chanter et la norme américaine. Malgré leur bonne volonté, les Paiutes n'apparaissent pas en conformité avec les conventions américaines, comme si le fait de ne pas chanter correctement le *Star-Spangled Banner* révélait en fait un décalage irréductible par rapport à leurs « frères blancs ».

La Flesche semble également insinuer qu'il existera toujours un hiatus entre les Indiens et les Américains, non seulement parce que les Américains ne comprenaient pas les Indiens, mais aussi parce qu'un Indien resterait toujours un Indien. Il semble reprendre les arguments des positions racialistes et déterministes selon lesquels les Indiens, du fait de la spécificité de leur indianité, de leur nature sauvage et primitive, ne pourraient jamais parvenir à un degré quelconque de civilisation, quels que soient les efforts déployés par la société anglo-américaine pour les faire évoluer. Son propos est en fait exactement inverse. Il est similaire à celui développé par Occom un demi-siècle avant lui. La Flesche entend montrer que même le plus authentique Amérindien dispose de toutes les facultés pour s'intégrer à la société anglo-américaine et qu'une identité amérindienne n'est pas incompatible avec cette intégration. Il semble indirectement critiquer l'idée de Richard H. Pratt, officier et fondateur du pensionnat indien de la Carlisle Indian School à Philadelphie (1879-1918), selon laquelle il s'agissait d'éduquer

141. *Ibid.*, p.63 ; « Oh, may the Good Spirit send the same curse upon you! You may all live to see the day when you will suffer at the hands of your white brothers, as you call them ».

les enfants indiens dans des pensionnats éloignés des réserves afin de les couper de leurs racines amérindiennes pour les leur faire oublier, voire rejeter. Pratt avait synthétisé sa démarche en une formule belliqueuse mais qui reflétait la radicalité de son projet : « Tuer l'Indien pour sauver l'homme »¹⁴².

En focalisant son propos sur les enfants indiens, comme Pratt l'avait fait, et sur son cas personnel, La Flesche a quant à lui cherché à montrer dans *The Middle Five* qu'il était inutile, et même voué à l'échec, d'engager des processus de transformation aussi agressif que ceux proposés par Pratt puisque les Indiens étaient déjà des hommes. Comme Sarah Winnemucca, La Flesche entend montrer que les Indiens sont des hommes comme les autres, avec leurs qualités et leurs défauts, que leur identité indienne n'en faisait ni des êtres étrangers à l'humanité ni une race inférieure au sein de cette humanité. Comme Apress, il semble même suggérer l'idée inverse en parant les Indiens de qualités qui faisaient défaut aux Américains, comme la tolérance et la faculté d'adaptation. Revendiquer et affirmer une identité amérindienne reviendrait ainsi non pas à passer pour un irréductible primitif mais comme la garantie de posséder certaines vertus indispensables à la survie. À l'instar des autobiographes l'ayant précédé, La Flesche s'approprie et subvertit bon nombre de clichés répandus sur les Indiens dans le but de revaloriser l'identité amérindienne, laquelle constituerait alors moins le signe d'une tare héréditaire qu'un gage de respectabilité.

À une représentation dévalorisante et fantasmatique, La Flesche et les autres autobiographes proposaient une autre vision des Amérindiens, leur conférant un statut d'humains, parés de qualités et de défauts, afin de procéder à une revalorisation, parfois même à une survalorisation, de l'identité amérindienne. C'était cette identité qu'ils mettaient en avant et à laquelle ils s'identifiaient. C'était aussi à cette identité qu'ils étaient assignés par des non-Indiens. Cette identification, liée à un système de représentations négatives, pouvait entraîner des conséquences fâcheuses dans la réalité

142. Pratt prononça la phrase « Kill the Indian in him, and save the man » lors d'un discours de 1892 dans lequel il expliquait les méthodes et les objectifs mis en œuvre à la Carlisle Indian School. Ce discours fut reproduit dans Isabel C. Barrows (ed.), *Proceedings of the National Conference of Charities and Correction at the Nineteenth Annual Session Held in Denver, Col., June 23-29, 1892*, 1892, Boston, Boston Press of G.H. Ellis. En 1879, l'année même de l'ouverture de la Carlisle Indian School, Susette La Flesche arriva à la conclusion que le seul moyen de changer le mode de vie des adultes amérindiens passait par les enfants : c'est-à-dire faire valoir le bien-être de leurs enfants pour lesquels ils étaient prêts à tous les sacrifices, comme renoncer à leur identité tribale, devenir des fermiers indépendants et des citoyens américains, et oublier les blessures passées de peur que leurs enfants pâtissent du courroux des autorités américaines. Son argumentation se trouve à la suite de plusieurs paragraphes dans lesquels elle explique que la majorité des Omahas ne font plus confiance aux Blancs qui leur adressent de « belles paroles » mais qui les « traitent comme des chiens » (lettre envoyée à des amis de Philadelphie, reproduite dans *The Southern Workman*, April 1879, vol.VIII, n°4, p.44).

en affectant les corps et les âmes, les deux prédicats physique et psychique constitutifs du corps d'une personne selon Ricœur¹⁴³ ou, pour le dire plus simplement avec Maurice Olender, en blessant le corps dans son intimité¹⁴⁴.

I.A.4. Un choix lourd de conséquences

S'il peut paraître aujourd'hui valorisant de revendiquer la présence d'un ancêtre indien, et si possible d'une « princesse indienne » et plus spécifiquement cherokee¹⁴⁵, dans son arbre généalogique comme on a pu en voir les prémices avec Apress, une telle affirmation aux XVIII^e et XIX^e siècles impliquait des répercussions pour le moins dommageables. Être identifié en tant qu'Amérindien revenait à être assigné à une catégorie raciale inférieure, comme Apress a voulu l'indiquer à son lecteur anglo-américain dès le deuxième paragraphe de « The Experience of the Missionary » avec son emphase radicale habituelle :

[T]he land of my fathers were gone; and their characters were **not** known as **human beings** but as **beasts of prey**. We were represented as having **no souls** to save, or to lose, but as partridges upon the mountains. All these degrading titles were heaped upon us. Thus, you see, we had to bear all this **tide of degradation**, while prejudice stung every white man, from the oldest to the youngest, to the very center of the heart¹⁴⁶.

143. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.46 et 109-110 ; Ricœur se base sur les analyses du philosophe Peter F. Strawson.

144. Maurice Olender, intervention dans l'émission La Grande Table, *France Culture*, 18/11/2013, 12h56-13h30, « Les mots du racisme ».

145. Cette revendication généalogique, souvent invérifiable, avancée par des Anglo-Américains blancs et parfois par des Chicanos est devenue source d'irritation pour les Amérindiens (Chrystos, poèmes « Today was a Bad Day like TB » et « I am not your Princess », in *Not Vanishing*, Vancouver, Press Gang Publishers, 1988, pp.17 et 66 ; Janet Campbell Hale, « The Only Good Indian », Lois Red Elk, « For Thieves Only », Inés Hernández-Ávila, « An Open Letter to Chicanas », in Joy Harjo and Gloria Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*, New York and London, W.W. Norton & Company, 1997, pp.138, 148, 239-240). Dans son roman *The Round House (Dans Le silence du vent)*, Louise Erdrich met en scène le personnage de Geraldine chargée de gérer les dossiers d'appartenance tribale et qui a affaire à « des prétendants à la généalogie curieux de découvrir s'ils n'auraient pas eu pour grands-mères de romantiques princesses indiennes » (cité par Elisabeth Bouzonviller, *Louise Erdrich*, *op.cit.*, pp.29-30). Sherman Alexie fait dire à deux de ses personnages que même si tout le monde veut devenir Indien, cela reste « un club réservé (*an exclusive club*) » et qu'un véritable Indien est quelqu'un qui a au moins une fois éprouvé l'envie de ne plus l'être en raison des problèmes associés à cette identité (*Reservation Blues*, New York, Warner Book Edition, 1996 [1995], p.169).

146. Apress, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.119 ; « La terre de mes ancêtres avait disparu ; ils n'étaient pas considérés comme ayant le caractère d'êtres humains mais de bêtes de proie. Nous étions représentés comme n'ayant pas d'âme à sauver, ni même à perdre, mais comme des perdrix dans les montagnes. Tous ces qualificatifs avilissants nous accablaient. Ainsi, voyez-vous, il nous fallait supporter tout ce flot avilissant jusqu'au plus profond du cœur de chaque homme blanc, du plus jeune

L'Amérique de cette époque, et l'Occident de manière plus générale, fonctionnaient en effet sur des critères racialisés qui répartissaient et hiérarchisaient les hommes en différents groupes. Une catégorisation raciale se mit progressivement en place non sans que certaines divergences et nuances apparaissent mais qui aboutirent la plupart du temps à la même construction schématique¹⁴⁷. Cette taxonomie hiérarchique des races était basée sur des présupposés religieux (par exemple avec le débat sur le monogénisme ou le polygénisme) et des cautions scientifiques (au premier plan desquelles figurait la phrénologie), et faisait coïncider des origines géographiques avec des couleurs. Au sommet de cette pyramide des races se trouvait l'homme blanc ou le type « caucasien », d'origine européenne, parangon autoproclamé de la civilisation¹⁴⁸. À l'échelon le plus inférieur se trouvait l'homme noir, originaire d'Afrique, dont certains discutaient même l'humanité, considérant ainsi le Noir comme un stade intermédiaire entre le singe et l'homme¹⁴⁹. Le plus souvent, la race jaune asiatique ou « mongoloïde » était située à un niveau intermédiaire entre les Noirs et les Blancs. Les Amérindiens étaient parfois considérés comme des Asiatiques ayant migré en Amérique, et se retrouvaient donc associés au type « mongoloïde » et aux descendants de Shem, un des fils de Noé¹⁵⁰. Rattachés ou non aux Asiatiques, les Amérindiens étaient de toute façon toujours considérés comme inférieurs aux Blancs mais supérieurs aux Noirs¹⁵¹.

jusqu'au plus vieux, se nichait le préjugé » (je traduis).

147. Cette catégorisation se retrouve notamment chez Linné, Cuvier, Buffon, Johann Blumenbach, Samuel Morton ou Louis Agassiz.

148. Certains, comme Samuel Morton et Henry Rowe Schoolcraft, allaient même jusqu'à présenter le type teuton ou anglo-saxon comme le degré le plus évolué au sein de la race blanche. Le livre *Le tour de la France par deux enfants*, paru pour la première fois en 1877 et qui connut un succès national jusque dans les années 1950 en France, répartissait les hommes en « quatre races » (blanche, rouge, jaune, noire), la race blanche étant décrite comme « la plus parfaite des races humaines » (G. Bruno, *Le tour de la France par deux enfants*, Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1889, p.188).

149. Ce fut par exemple le cas pour le médecin anglais Charles White en 1799 dans *Account of the Regular Gradations of Man* (Robert E. Bieder, *Science Encounters the Indian, 1820-1880*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1986, p.62) et pour le médecin et anatomiste George Cuvier (Magali Bessone, débat « Racisme : sommes-nous tous des singes ? » du 25/01/2014 organisé à la Sorbonne dans le cadre du colloque *L'année 2013 vue par la philosophie*). La tendance à hiérarchiser les êtres qui eut cours au XIX^e siècle ne concerna pas uniquement les races, mais aussi les genres ; Paul Broca, autre médecin français du XIX^e siècle, pensait que les femmes étaient plus proches du singe que de l'homme (Jean-Claude Ameisen, intervention lors du même débat du 25/01/2014).

150. C'est ce que pensaient par exemple Linné, Cuvier, Buffon, Johann Blumenbach, Morton ou Agassiz. La question des origines des Amérindiens est étudiée plus en détails dans la partie « Se raconter », II-A-2).

151. Le phrénologue écossais George Combe, qui influença Morton, se distingua cependant en portant une appréciation plus positive sur certaines tribus africaines qui avaient atteint d'après lui un stade de développement largement supérieur à la condition des Amérindiens restés dans l'ensemble dans leur état de sauvagerie la plus primitive malgré un contact prolongé avec la civilisation européenne (Bieder, *Science Encounters the Indian, op.cit.*, pp.74-75).

Tout en classant ensemble Indiens et Nègres parmi les « deux races infortunées » d'Amérique en tant que victimes des « effets de la tyrannie » de l'homme blanc, Alexis de Tocqueville porte un jugement négatif sur les Amérindiens, leur caractère et leurs conditions de vie, dont le contact avec la « tyrannie européenne » a précipité la déliquescence. Même si Tocqueville éprouve de la sympathie et même de la pitié pour les Amérindiens, eu égard à leur sort tragique, même si ses propos sont plus nuancés que d'autres assertions racialistes publiées à la même époque, son discours reste symptomatique des préjugés ethnocentristes et des stéréotypes largement répandus aux XVIII^e et XIX^e siècles. Sous sa plume, les Indiens d'Amérique du Nord apparaissent comme des « tribus errantes » n'ayant pas su exploiter les ressources de leur environnement, des sauvages « incivilisés » vivant dans une « insouciance puérile », une race « condamnée à périr » moins en raison des exactions des Blancs que de son refus orgueilleux de renoncer à sa « liberté des bois » et de se civiliser. Leur extinction laisserait alors place à « la marche triomphante de la civilisation » sur une terre que Dieu avait tenue « en réserve » pour les Européens. Des portraits d'une veine similaire, affirmant avec encore plus de véhémence l'infériorité des Indiens, pouvaient déjà être lus dans les textes puritains du XVII^e siècle, puis dans des ouvrages des XVIII^e et XIX^e siècles¹⁵². Si ces auteurs divergent parfois sur l'interprétation des causes de cette infériorité (des créations divines séparées, le déterminisme biologique, des facteurs environnementaux) et sur les éventuels remèdes proposés (l'éducation et la conversion, le métissage, le changement de mode de vie, l'esclavage), tous participaient néanmoins d'une représentation fantasmatique, péjorative et réductrice des Amérindiens¹⁵³. En

152. C'était le cas pour des ouvrages composés par des auteurs d'horizons divers comme Linné, Buffon, William Robertson, Samuel Morton, Albert Gallatin, Josiah Nott, H. R. Schoolcraft ou L. H. Morgan.

153. Les hommes rouges furent « surdéterminés » comme une race inférieure, restée au stade de la sauvagerie ou de la barbarie, dotée d'une force physique supérieure mais renfermant un intellect enfantin notamment révélé par leurs langues, difficile ou impossible à civiliser, au comportement d'enfants capricieux, physiquement et psychologiquement instables, cruels, sales, paresseux, entêtés dans leur passion de la chasse et attachés à leur vie au sein de la nature sauvage, vestiges d'espèces primitives qui disparaîtraient naturellement pour céder la place à des formes de vie et des cultures plus évoluées. Pour condensée qu'elle soit, cette vision traduit l'état d'esprit majoritairement répandu au sein de la population anglo-américaine aux XVIII^e et XIX^e siècles, notamment au sein des élites intellectuelles qui ont contribué à donner à ce discours dévalorisant des légitimités religieuses et scientifiques. La déclaration d'indépendance américaine de 1776 reflétait également une vision négative des Amérindiens qu'elle plaçait du côté de la tyrannie anglaise en accusant le monarque britannique d'avoir soulevé « contre les habitants de nos frontières les sauvages et impitoyables Indiens dont la règle de guerre bien connue est de détruire sans distinction les êtres de tous âges, sexes et conditions » (La version française est tirée du livre de Jean-Michel Lacroix, *Histoire des États-Unis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 [1996], p.561). Cette idée de l'Indien assoiffé de sang assassinant sans scrupule hommes, femmes, enfants, vieillards, bébés, est par exemple répétée à longueur de pages dans le roman de Robert M. Bird, *Nick of the Woods*, qui présente les Indiens comme les ennemis naturels des Blancs et de la civilisation. En voulant mettre l'accent sur la fourberie et la lâcheté de l'Angleterre utilisant à son profit le caractère

construisant la représentation d'un homme rouge archétypique, leur démarche répondait aux mêmes processus d'infériorisation, de surdétermination de l'extérieur, de « tétanisation affective » étudiés par Fanon au sujet de la construction d'une image du Noir par l'homme blanc européen¹⁵⁴. Ce procédé d'assignation chromatique, selon lequel la couleur de peau induit et révèle certaines caractéristiques, s'est également produit en Amérique, envers les Noirs, mais aussi envers les Indiens de la « race rouge ».

Ces représentations donnent une idée de la catégorie à laquelle s'exposaient à être rejetés les autobiographes qui mettaient en avant leur identité amérindienne dans des textes conçus pour des destinataires anglo-américains. Revendiquer une indianité, c'était être presque automatiquement considéré comme un être inférieur ; c'était prendre le risque de se « laisser ancrer » et « engluer »¹⁵⁵, et donc d'hypothéquer les chances d'être perçu avant tout comme un auteur anglophone et non comme un sauvage rouge. Les autobiographes amérindiens témoignent des conséquences qu'ils subirent à être identifiés comme Amérindiens.

Apess raconte que le patriarche de sa première famille d'accueil, les Furman, n'eut pas de mal à croire une de ses jeunes servantes qui accusa Apess, alors âgé d'une huitaine d'années, de l'avoir pourchassée avec un couteau en la menaçant de mort, et n'eut pas de scrupule à le fouetter en le traitant de chien d'Indien (« you Indian dog »). Plus tard dans sa jeunesse, passant un jour près d'Utica (New York), il se vit refuser du travail et insulter car il était Indien. Et, dans la première version de 1829 de *A Son of the Forest*, Apess consacre plusieurs pages à affirmer que l'Église Méthodiste Épiscopale lui avait refusé l'ordination car il était Indien¹⁵⁶. Plus de soixante ans auparavant, le lien entre identité amérindienne et conversion au christianisme avait déjà posé problème dans le cas de Samson Occom, ambiguïté qui amena ce dernier à rédiger ses textes autobiographiques de 1765 et 1768 afin de démontrer la compatibilité de ces deux identités.

belliqueux des Indiens, la déclaration d'indépendance place indistinctement les Indiens en général dans la catégorie des ennemis des États-Unis, alors qu'il y eut des combattants amérindiens dans les deux camps, et que beaucoup ne prirent pas parti non plus.

154. Pour Fanon, une des conséquences du colonialisme a été l'instauration d'une *color line*, une réduction de la vision de l'humanité en termes de couleurs et d'opposition binaire entre noir et blanc, le blanc étant bien sûr l'étalon chromatique et civilisationnel de référence faisant sentir au Noir « le poids de sa mélanine » ; dans « ces regards blancs », l'homme noir n'est plus un homme comme les autres, mais un homme noir irréductiblement noir, « Un nègre, quoi ! », une « humanité au rabais » définie par le colon blanc imbu d'un sentiment de supériorité (*Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp.63-64, 153, 155, 158, 163, 185).

155. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p.250.

156. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.11-12, 36, 51, 320-324.

Pour Occom, être amérindien revenait à passer pour un menteur : il était en effet soupçonné de s'être converti au christianisme par opportunisme. Et si, selon lui, la sincérité de sa conversion était remise en cause, c'était parce que les Blancs voulaient exclure les Amérindiens de leur paradis. Il exprima cette idée dans une lettre de 1768 où il conclut « qu'ils [les représentants de l'Église anglicane anglaise] ne veulent pas que les Indiens aillent aux Cieux avec eux »¹⁵⁷. Apees formula une idée similaire en soupçonnant les Blancs, en plus de voler la terre des Indiens, de chercher à les priver de salut en ne mettant pas en œuvre les moyens adéquats à leur conversion parce qu'ils étaient d'une couleur différente¹⁵⁸.

Winnemucca, Blackbird et La Flesche ont également souligné la condition d'exproprié associée à l'identité amérindienne, comme si c'était finalement le colonialisme qui avait suscité chez les peuples autochtones, pourtant loin de constituer un ensemble homogène, le sentiment d'appartenir à un même groupe et de partager une identité commune.

Winnemucca montre des colons incapables de distinguer les différents peuples indiens, tous des « diables rouges » assoiffés de sang à leurs yeux, et rapporte s'être vue menacée de mort du seul fait d'avoir été Indienne alors qu'elle aidait précisément des soldats américains à résoudre une situation conflictuelle lors de la guerre contre les Bannocks en 1878¹⁵⁹. Elle raconte aussi qu'au cours de ce conflit un journaliste, qui avait la manie de parer la queue de son cheval d'objets indiens, se fit tirer dessus par des Américains qui l'avaient pris pour un Indien, sans se soucier de savoir s'il était « hostile » ou pacifique. Même enfant, Winnemucca fut confrontée à un épisode de stigmatisation raciale. Son expérience d'intégration à une école américaine de San José (Californie) en 1860 avorta et ne dépassa pas trois semaines car les parents d'élèves protestèrent contre la présence d'écoliers indiens aux côtés des leurs¹⁶⁰. L'éducation, qui

157. Brooks (ed.), *The Collected Writings*, *op.cit.*, p.86 ; « I am apt to think they don't want the Indians to go to Heaven with them ». Même s'il faut garder à l'esprit que l'Église anglicane considérait peu favorablement le mouvement évangélique auquel appartenait le converti mohegan, l'explication avancée par Occom pourrait répondre à une interrogation réitérée plus tard par George Copway dans son autobiographie dans laquelle il se demandait, en le déplorant, pourquoi les Blancs avaient tant tardé à chercher à convertir les Indiens (*Life, Letters and Speeches*, *op.cit.*, pp.93, 100, 140, 160-161).

158. Apees, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.130.

159. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.168 et 198.

160. *Ibid*, p.70. Les approximations chronologiques ne sont pas rares dans son autobiographie, mais Winnemucca semble ici volontairement manipuler la dimension temporelle pour se présenter en victime du racisme anti-Indien. Dans plusieurs interviews publiées dans des journaux antérieurement à la publication de son autobiographie, elle indique être restée trois ans au Couvent de Notre-Dame à San Jose de 1861 à 1863 (Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior*, *op.cit.*, pp.50 et 87). Comme le suggère G. W. Canfield, Winnemucca aurait tout aussi bien pu falsifier en l'amplifiant la durée de son

était présentée par certains Anglo-américains et Amérindiens comme une solution possible pour intégrer les Indiens à la société dominante, constitua aussi un espace dans lequel des pratiques ségrégationnistes eurent lieu. Une des raisons qui amena Occom à se brouiller avec son mentor, Eleazar Wheelock, vint du fait que ce dernier commença à établir des différences entre les cursus des élèves blancs et indiens, et à exclure peu à peu les élèves amérindiens de son institution¹⁶¹. La Flesche ne manqua pas non plus de dénoncer certaines règles répressives et certains comportements violents pratiqués à l'internat presbytérien par le personnel américain¹⁶². De son côté, Blackbird insinua que son frère William Maccatebinessi, alors étudiant dans un séminaire de Rome, fut assassiné en 1833 par des élèves américains inquiets de ses aspirations politiques à défendre la cause de la souveraineté des Indiens une fois qu'il serait rentré aux États-Unis. Il laisse par ailleurs entendre que son licenciement de sa position de gérant de bureau de poste fut la conséquence de son identité amérindienne dans un secteur où la population américaine convoitait un poste devenu profitable¹⁶³. Dans le même ordre d'idée victimaire, la Sioux Zitkala Ša dénonça en 1900 l'envahissement progressif et illégal de la réserve lakota de Pine Ridge par des colons blancs, la violence à laquelle étaient soumis les écoliers indiens dans les pensionnats de l'Est, ainsi que le licenciement de son frère Dawée de son poste d'employé administratif de la réserve et son remplacement par un employé blanc pour des raisons ethniques¹⁶⁴.

Force structurante de l'histoire américaine selon Pauline Peretz¹⁶⁵, la division raciale a donc fonctionné au désavantage des Amérindiens à en croire les autobiographes qui témoignent dans leurs textes des discriminations subies par eux

séjour dans ses entretiens afin de mettre l'accent sur son assimilation (*Sarah Winnemucca of the Northern Paiutes*, *op.cit.*, p.31). Canfield note également que Winnemucca fit référence à une seconde institution religieuse de San Jose dans laquelle elle prétendit avoir suivi des études entre 1858 et 1860, Les Sœurs de la Charité de Sainte Marie, bien que d'après Canfield il n'existât pas de telle institution à San Jose à cette période. Canfield s'étonne de ces confusions car Winnemucca avait une parfaite mémoire des noms, comme elle le montre d'ailleurs à plusieurs reprises dans son autobiographie. Si les propos de Winnemucca nous apparaissent aujourd'hui confus et difficiles à recouper avec les sources historiques, ils rappellent cependant qu'ils sont subordonnés à des visées et servent les intentions de l'auteur qui cherche à se présenter et à présenter une histoire selon son point de vue personnel et ses intérêts du moment.

161 Brooks (ed.), *The Collected Writings*, *op.cit.*, pp.xxiii, 16, 21-22.

162 La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.92-93, 121-122, 137-138.

163 Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.35-43, 70-71. Blackbird ne mentionne pas le fait que son renvoi a également pu être dû à des motifs politiques, puisqu'il était un partisan du parti républicain, ce qui était à l'opposé de la nouvelle majorité démocrate du Michigan (Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.198).

164. « The School Days of an Indian Girl », *The Atlantic Monthly*, February 1900, pp.185-190 ; « An Indian Teacher Among Indians », *The Atlantic Monthly*, March 1900, pp.384-385.

165. Pauline Peretz, « La race, un "dilemme américain" », in P. Peretz (dir.), *L'Amérique post-raciale ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p.5.

personnellement et par le peuple auquel ils s'identifient. Ils ne se sont pas seulement identifiés volontairement en tant qu'Amérindiens, ils ont par ailleurs été assignés involontairement à cette identité par les colons blancs qui leur firent subir les répercussions négatives de cette identification. Il leur aurait été inutile de nier une identité avec laquelle ils auraient de toute façon été immanquablement confondus à un moment ou un autre de leur histoire. Plutôt que de la nier, ils l'ont au contraire mise en avant et réinvestie de valeurs positives dans des textes construits avec soin par leurs soins. C'est à cette construction textuelle que sera consacrée la partie suivante.

I.B. Le « je » textuel

Les autobiographes amérindiens se revendiquaient écrivains à part entière, insérés dans la société de leur temps dont ils maîtrisaient les codes sémiotiques. C'est dans une symphonie littéraire que s'énonce et s'affirme le « je », « à la fois le sujet et l'objet du livre »¹⁶⁶. L'homme qui se raconte est avant tout un « homme fait de mots » pour reprendre la formule de Scott Momaday¹⁶⁷.

I.B.1. La « représentance » d'un être réel en être textuel

Comme tout texte, une autobiographie est une construction dans laquelle l'auteur se sert de signes, en l'occurrence de mots, pour construire une représentation de lui-même et de sa vie passée.

166. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, p.268. Pour Eribon, ce « je » objet et sujet de l'autobiographie mêle à la fois « l'histoire individuelle et l'identité personnelle dans l'histoire et l'identité collectives » et « explore les strates de sa composition » dans un ensemble plus vaste constitués par une dimension sociétale et spatio-temporelle globale. Judith Butler exprima des idées similaires, avançant notamment qu'« [a]u moment où je dis "je" », le « je » est « établi comme le sujet et l'objet du discours » (*Le récit de soi*, Paris, Presses Universitaire de France, 2007 [2005], p.70, traduit de *Giving an Account of Oneself* par Bruno Amboise et Valérie Aucouturier).

167. « The Man Made of Words » est le titre que Momaday a donné à l'un de ses essais publié pour la première fois en 1970. C'est aussi le titre d'un recueil d'articles paru en 1997 dans lequel Momaday revient sur le pouvoir créateur des mots et sur le fait que l'homme « a toujours essayé de représenter et même de recréer le monde par des mots » ; il insiste également sur l'importance essentielle du langage et de la communication comme constitutifs de la nature humaine (*The Man Made of Words*, New York, St Martin's Press, 1997, pp.15, 17, 23, 124). Gerald Vizenor a aussi mis l'accent sur le pouvoir configurant du langage : « we imagine ourselves, we create ourselves, we touch ourselves into being with words (nous nous imaginons, nous nous créons, nous nous donnons vie avec émotion grâce aux mots » ; cité et traduit par Bouzonviller, *Louise Erdrich*, *op.cit.*, pp.259-260). Les propos de ces deux écrivains amérindiens peuvent être rapprochés de ceux du linguiste Émile Benveniste pour qui « [c]'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d'"ego" » (cité par F. Amselle, *Virginia Woolf*, *op.cit.*, p.106).

I.B.1.a. Automaïeutique et performance linguistique

L'autobiographie procéderait même plus du mode de la « représentation » que de la « représentation », pour reprendre la distinction formulée par Ricœur, dans le sens où elle serait une représentation couplée d'une interprétation du passé sous forme littéraire (ou scripturaire) dans laquelle l'utilisation du langage ne reviendrait pas simplement « à conférer un habillage verbal à un discours dont la cohérence serait complète avant son entrée en littérature », mais participerait de la construction du sens et de l'explication/compréhension que l'historien entend donner du passé en le rendant lisible et visible¹⁶⁸. Plus qu'une représentation, l'autobiographie est même parfois considérée comme une recreation ou une réinvention de soi dans laquelle, en reconstituant son passé dans un récit, le sujet se recréerait lui-même, comme l'a souligné David Brumble¹⁶⁹. David Carlson considère avant tout l'autobiographie comme une performance linguistique, c'est-à-dire comme un acte performatif de création de soi « à travers » le langage¹⁷⁰. D'être « de chair et de sang » ayant une existence réelle extra-linguistique, l'autobiographe devient un être « d'encre et de papier » dans le texte dans lequel il se raconte¹⁷¹.

Le texte devient un monde en soi dans lequel l'auteur se donne lieu¹⁷². Pour

168. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, pp.295, 303-306, 341

169. Brumble, *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique*, *op.cit.*, pp.24, 137, 194, 196 ; Brumble se réfère à des thèses avancées par Momaday et Roy Pascal. Didier Eribon avance que « toute entreprise autobiographique » consiste justement en un « travail littéraire » dans lequel la mémoire « surgit et s'organise » à mesure qu'elle est mise en forme, au point qu'il est peut-être « plus facile d'inventer son passé que de s'en souvenir » (*La société comme verdict*, *op.cit.*, p.168).

170. Carlson se base sur les théories de J.L. Austin et de John Searle pour l'analyse de l'acte performatif du langage ainsi que sur celles d'Elizabeth Bruss pour l'autobiographie (Carlson, *Sovereign Selves*, *op.cit.*, pp. 15 et 20).

171. Je reprends ces expressions à Jean-Claude Dupas qui les emploie cependant dans une autre perspective. D'après lui, un personnage de fiction, c'est-à-dire un « être d'encre et de papier » n'existant que dans le cadre du texte en question, apparaît au yeux du lecteur comme un être réel fait « de chair et de sang », pourvu d'une existence extra-linguistique (*Sterne ou le vis-à-vis*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1984, p.81). Dupas rejoint par ailleurs le point de vue d'E.M. Forster pour dire qu'à la différence d'un être réel, le personnage textuel est « entièrement et immédiatement donné, livré », « offert dans son entière transparence » (*ibid.* ; Forster, *Aspects of the Novel*, London, Hodder and Stoughton, 1993 [1927], p.44). Ce que dit Forster du personnage de roman peut être appliqué à l'autobiographe, puisque les deux se rendent intelligibles à travers un récit, acquièrent une certaine cohérence et une visibilité contrôlée par l'auteur. En tant que personne réelle, l'autobiographe peut aussi être désigné comme « être agissant et souffrant » pour revenir au vocabulaire de Ricœur.

172. Dans « La fonction herméneutique de la distanciation », Ricœur évoque « le monde du texte » par la médiation duquel « nous nous comprenons nous-même » et l'on se donne à voir (cité dans Michaël Fœssel et Fabien Lamouche, *Ricœur*, Paris, Éditions Points, pp.44-46). Le texte comme monde ou construction d'un monde par le texte est l'idée centrale de la « théorie des mondes textuels », une branche de la stylistique cognitive, comme l'a expliqué Sandrine Sorlin dans *La stylistique anglaise. Théories et pratiques* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp.177-180). La métaphore spatiale de

construire son identité narrative, il se met en intrigue à travers une *askesis* et reconstruit le réel à travers une *anaktisis*, c'est-à-dire qu'il effectue un travail volontaire de mémoire pour parvenir à une reconstruction téléologique cohérente de son parcours de vie¹⁷³. L'auteur propose donc une vision de lui-même par lui-même.

I.B.1.b. Angle de vision et discours-histoire anthropocentré

Scott Momaday a relevé cette perspective unique et subjective présente à la fois dans l'activité d'écriture de manière générale et plus spécifiquement dans le récit autobiographique. Pour parvenir à la présentation de lui-même et à la construction de son texte, l'autobiographe dispose d'une large palette de techniques d'écriture et de ressources narratives. Mais plutôt que de voir la contingence narrative¹⁷⁴ et l'obligation de faire des choix comme un facteur inhibant, Momaday préfère considérer la création d'un texte comme un espace où ses facultés d'expression peuvent librement s'épanouir : « Quand je regarde en arrière, je vois une infinité de possibilités et cela me passionne »¹⁷⁵. La nécessité du choix fait donc de l'écriture un « processus de sélection et peut-être d'élimination » qui revient à choisir un « angle de vision » permettant de voir « les choses d'une certaine façon » et donc d'être capable « de les exprimer »¹⁷⁶. À

l'autobiographie comme milieu dans laquelle l'auteur se donne lieu est avancée par Frédéric Regard (« Géotobiographies », *op.cit.*, pp.15, 21, 27). Mary Louise Pratt fait également référence à la spatialité pour interpréter les textes écrits par les Amérindiens comme équivalents à une « zone de contact » mettant aux prises différentes cultures (Carlson, *Sovereign Selves*, *op.cit.*, p.16).

173. Le terme grec *askesis* est appliqué par Jean-Paul et Jacqueline Laffitte au domaine de l'autobiographie dans le sens où le sujet effectue un travail sur lui-même et est le propre juge de son existence (« Réflexion sur le thème de l'écriture de soi », in Jean-Paul Laffitte *et alii*, *L'écriture de soi*, Paris, Vuibert, 1996, p.8). Michael Edwards envisage la poésie comme une *anaktisis*, c'est-à-dire, une récréation du réel ou un réel renouvelé selon une perspective inédite (Edwards, *Le génie de la poésie anglaise*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2006, pp.13-17), mais ce terme grec peut également être appliqué à l'autobiographie.

174. Souvent qualifié de genre « protéiforme » aux frontières poreuses, l'autobiographie donne au narrateur la possibilité de raconter sa vie selon de multiples perspectives, comme l'a remarqué Ricœur « sur le parcours connu de ma vie, je peux tracer plusieurs itinéraires, tramer plusieurs intrigues, bref raconter plusieurs histoires » (Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.190). Le choix d'une perspective implique d'en délaissier d'autres, ce qui amène Rancière à conclure à la nature contingente du récit : « Le propre d'une histoire est de pouvoir toujours aussi bien être ou ne pas être une histoire » (*Les mots de l'histoire*, *op.cit.*, p.10). Dominique Maingueneau affirme que c'est précisément la question du choix qui fait qu'un texte, qui dépend de conditions d'énonciation spécifiques à la création d'un sens, ne peut être contingent (*Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, pp.20, 75, 133, 170).

175. Charles Woodard, *Ancestral Voice, Conversations with N. Scott Momaday*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989, p.4 ; « When I look back, I see infinite possibility, and that's exciting me » ; *Voix ancestrales, Entretiens avec N. Scott Momaday*, O.D. Éditions, 2010, p.19, traduction de Daniel Lemoine.

176. Woodard, *Ancestral Voice*, *op.cit.*, p.155 (p.214 pour la version française). L'approche de l'écriture de

propos de *The Names: A Memoir*, l'autobiographie qu'il publia en 1974, Momaday avoue dès la page d'ouverture qu'il aborde son passé selon un certain angle de vision, ou perspective, mettant la dimension imaginaire au premier plan. « C'est une façon de raconter une histoire. C'est en l'occurrence la mienne », conclut-il¹⁷⁷. Momaday considère également l'autobiographie comme un genre dans lequel il est illusoire de prétendre à l'objectivité puisque le narrateur, en étant « tourné vers l'intérieur » de soi et impliqué émotionnellement dans la narration par le biais du « fardeau de la mémoire », peut difficilement instaurer de la distance, pourtant « essentielle à l'objectivité », avec ce qu'il raconte¹⁷⁸.

Du fait de la nature explicitement subjective et interprétative du genre, il est donc illusoire d'attendre d'une autobiographie la recherche d'une objectivité historique. Si elle comporte bien une dimension historique, dans le sens où l'auteur traite de son passé, Gusdorf a bien montré que son intérêt réside moins dans la vérité des faits que dans la « vérité de l'homme »¹⁷⁹. C'est en raison de cette pluralité d'approches que Jean Starobinski voit dans l'autobiographie un genre hybride, « une entité mixte », qu'il qualifie de « discours-histoire » dans lequel le « je » se traite « comme une quasi-troisième personne » mais reste « le même sujet » en assumant la responsabilité de cette

Momaday correspond en tous points à la manière dont l'historien médiéviste Patrick Boucheron définit l'écriture historique comme une « écriture filmique » guidée par des choix et un « art du montage » qui impliquent de faire attention au rythme, au mouvement, au point de vue, à la position du narrateur « face à son sujet » (Patrick Boucheron, entretien avec Gilles Heuré, *Télérama*, n°3399, 04/03/2015, pp.7-8).

177. N. Scott Momaday, *The Names: A Memoir*, Tucson and London, Sun Tracks, 1976 ; « This is one way to tell a story. In this instance it is my way ». Comme l'a expliqué Michaël Fœssel, Ricœur considérerait l'imagination comme « la faculté de l'exploration du possible », « un trait constitutif de la subjectivité », une « puissance de redescription » et de configuration, qui rend ainsi possible la construction d'une multiplicité de récits (« Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire », introduction à Michaël Fœssel et Fabien Lamouche [dir.], *Paul Ricœur, Anthologie*, Paris, Éditions Points, 2007, pp.8-9, 15,19).

178. Entretien de 2003 avec Anne Garrait-Bourrier, in Garrait-Bourrier *N. Scott Momaday, l'Homme-Ours*, op.cit., p.16. L'idée du « fardeau de la mémoire (*the burden of memory*) » est reprise dans *Ancestral Voices* (op.cit., p.21 ; p 41 pour la version française).

179. Gusdorf, « Conditions et limites de l'autobiographie », in Günter Reichenkron et Erich Haase (dir.), *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1956, pp.113-117. Gusdorf voit dans l'autobiographie le « témoignage d'un homme sur lui-même » visant davantage la « signification anthropologique » qu'une prétention à l'objectivité. Se référant à Roy Pascal (*Design and Truth in Autobiography*, 1960) et à James Olney (*Metaphors of Self*, 1972), David Carlson parvient aux mêmes conclusions que Gusdorf (*Sovereign Selves*, op.cit., pp.2-3). Au début du XIX^e siècle, Goethe pensait qu'une vie pouvait être considérée comme exceptionnelle, non en fonction de la nature des éléments dispersés qui la composent mais en fonction de l'importance et surtout du sens que l'autobiographe accorde à ces éléments réunis dans un récit rétrospectif, global et cohérent : « Un fait de notre vie ne vaut pas en tant qu'il est vrai, mais en tant qu'il signifie quelque chose » (propos tenu en 1831, cité par Damien Zanone, *L'autobiographie*, Paris, Éditions Ellipses, 1996, p.26, propos tenus à Eckermann afin de justifier le titre de son l'autobiographie intitulée *Aus meinem Leben : Dichtung und Wahrheit*, généralement traduit par *Poésie et Vérité : Souvenirs de ma vie*).

histoire : « La constance pronominale [du « je »] apparaît comme le vecteur de cette permanente responsabilité » ; si vérité il y a, il s'agit d'une « vérité discursive »¹⁸⁰.

Pour autant que cette vérité puisse être mise en doute du fait de sa subjectivité intrinsèque, quand bien même l'autobiographe a recours à la puissance configurante de la *fictio*¹⁸¹ pour mettre sa vie en intrigue, le texte autobiographique ne peut cependant être lu comme une fiction.

« [E]n somme, tout est là », résume Gérard Genette à propos de la distinction qu'il a établie entre récit fictionnel (ou fictif) et récit factuel : le récit factuel est un récit référentiel, c'est-à-dire qui se réfère à une réalité qui existe en-dehors du texte (le monde extra-linguistique), qui produit des énoncés de réalité et des assertions authentiques, tandis que le récit fictionnel est un récit pseudo-référentiel, clos sur lui-même, qui est du côté de la simulation et des assertions feintes. Les personnages du récit factuel ont une existence en-dehors du récit, tandis que les personnages du récit fictionnel n'ont une existence qu'à l'intérieur du récit. Ils sont intransitifs, alors que les personnages réels sont transitifs dans le sens où le texte assure la transition entre la personne réelle et le personnage du texte. Genette classe ainsi « l'autobiographie authentique » parmi les récits factuels et revient à l'équation d'identité posée par Philippe Lejeune entre auteur, narrateur et personnage¹⁸². L'autobiographie est donc de l'ordre du « tout ou rien » comme l'affirme Lejeune¹⁸³ : une autobiographie est totalement référentielle, ou ce n'est pas une autobiographie. L'histoire et l'identité que l'auteur ratifie dans son témoignage,

180. Starobinski, « Le style de l'autobiographie », *op.cit.*, pp.87-88 et 92-93. En faisant référence à l'analyse de Starobinski, Avrom Fleishman qualifie de « *metaleptic* » cette approche consistant à reconstituer le passé à partir d'un présent de narration (*Figures of Autobiography: The Language of Self-Writing*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983, pp.20 et 33). En considérant l'autobiographie comme un discours-histoire, Starobinski résout deux problèmes souvent soulevés par les approches critiques de l'autobiographie. D'une part, il résout le paradoxe énonciatif posé par l'emploi de la première personne, forcément différente de celle qu'elle était avant ; pour Starobinski, l'autobiographe analyse, tel un historien, son propre passé pour comprendre comment il est devenu le « je » qu'il est au moment où il entreprend cette analyse rétrospective. D'autre part, il apporte une solution au problème posé par Jean-Paul Sartre qui voit, dans *La Nausée*, une contradiction entre le fait de vivre et de se raconter, invitant à choisir entre l'une des deux activités. Le sociologue Vincent de Gaulejac pense que si paradoxe il y a, il n'est en fait qu'apparent, même s'il n'est pas totalement dénué d'ambiguïté : « combien de gens vivent en se racontant et combien se racontent pour essayer de vivre. Il y a un rapport étroit entre la vie telle qu'elle se déroule et la vie telle qu'on se la raconte, mais ce rapport est ambigu » (« Produire une histoire et chercher à en devenir le sujet », *op.cit.*, p.54).

181. Au sens étymologique, *fictio* signifie action de façonner et puissance de configuration (Gisèle Sésinger, « Introduction », in Zbigniew Przychodniak et Gisèle Sésinger (dir.), *Fiction et histoire*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011, pp.9 et 11-12).

182. Genette, *Fiction et diction*, *op.cit.*, p.75 ; pour Genette, le narrateur disparaît toutefois derrière l'auteur : « quand A = N, *exit* N, car c'est tout bonnement l'auteur qui raconte » (pp.87-88) ; il fait aussi allusion à la « fiction pseudo-autobiographique » (78)

183. Lejeune, *Signes de vie*, *op.cit.*, p.25.

la vérité qu'il rapporte sur lui-même, peuvent certes susciter le soupçon et se prêter « à une épreuve de vérité » de la part du destinataire. Il n'en reste pas moins que la version présentée par l'autobiographe est censée être vraie et se rapporter à une réalité extralinguistique. Il s'agit d'une histoire, de son histoire, mais il ne nous raconte pas des histoires. Les autobiographes amérindiens ont particulièrement insisté sur la dimension de vérité de leurs textes dont la simplicité revendiquée serait un gage de sincérité.

Et peu importe que ce récit prenant alors la forme d'un bilan soit fait par une personne ayant atteint un âge avancé ou une personne plus jeune estimant opportun le moment de faire un récapitulatif de sa vie. Hormis Andrew Blackbird qui publia son autobiographie à plus de soixante-dix ans, les autres récits sont les produits d'adultes encore jeunes, même si l'on prend en compte le fait que l'espérance de vie était alors estimée inférieure à celle d'aujourd'hui : William Apess et Sarah Winnemucca venaient d'entrer dans la trentaine, la quarantaine pour Samson Occom et Francis La Flesche. Tous affichaient en tout cas l'ambition de rétablir certaines vérités qui leur apparaissaient bafouées, les concernant eux-mêmes ou s'appliquant aux Amérindiens en général.

I.B.2. Témoigner pour se revaloriser

En faisant référence à Frantz Fanon, Didier Eribon s'attache, dans *La société comme verdict*, à retracer le processus qui peut amener des communautés infériorisées et stigmatisées¹⁸⁴ à développer et transmettre des sentiments de honte et de vulnérabilité « quasi ontologiques » sous l'effet du poids de « cadres normatifs » et de « normes assujettissantes » produits par la société dominante. Il compare ces normes à des « sentences » qui condamnent sans explications, émises par « le tribunal invisible » de la société sans qu'il soit possible d'expliquer l'origine de leur verdict ni de leur reproduction, mais « sous le poids desquelles il nous faut pourtant vivre ». S'il estime qu'il « est difficile de dépasser la peur », Eribon pense néanmoins que le sentiment de honte peut être surmonté par « des processus d'inversion du "stigmaté" » et de revalorisation identitaire¹⁸⁵.

184. Eribon prend les exemples des homosexuels, des Noirs et des Juifs, auxquels on pourrait rajouter les Amérindiens.

185. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, pp.50-51, 71-72, 152, 247, 252. Dans *Le récit de soi*, Judith Butler a développé des idées similaires sur les normes sociales intervenant dans le développement de l'individu.

Les autobiographes amérindiens ont fait de leurs textes un espace de revalorisation identitaire en contredisant les représentations péjoratives concernant les Amérindiens. Leurs textes peuvent être vus comme un tribunal dans lequel le narrateur viendrait s'expliquer et se justifier¹⁸⁶. La référence à la notion juridique est d'ailleurs contenue dans l'étymologie même du mot autobiographie puisque *graphein* comporte aussi les sens de proposer une motion ou une loi, d'assigner en justice, et d'accuser publiquement. La Maori Linda Tuhaiwai Smith a résumé les enjeux de l'écriture du point de vue de « l'Autre » inférieur dans une homophonie : « *rewriting and rerighting* »¹⁸⁷. Cette perspective, qui se rapproche du « *writing back* » de Salman Rushdie¹⁸⁸, fait de l'écriture autobiographique un outil de production d'une image des Amérindiens par eux-mêmes présentée comme plus « juste », à la fois plus proche de la réalité et plus respectueuse de la légitimité des Amérindiens à exister et à s'exprimer souverainement.

Occom est le plus explicite dans sa démarche de restauration de la vérité puisqu'il propose de contredire les accusations qui mettent en doute la sincérité de sa conversion et l'authenticité de son identité amérindienne. Les mots « vrai » et « vérité » apparaissent ainsi dès l'entame de ses deux textes. En 1765, il proposait de fournir « le véritable récit de son éducation » : « I take this opportunity to give the World in a few Words, the **true** Account of my Education » ; en 1768, il estimait être de son « devoir » de prendre la plume pour rétablir la « vérité » à son sujet : « I thought it my Duty to give a Short Plain and **Honest** Account of myself, that those who may hereafter see it, may know the **Truth** Concerning me ».

186. La métaphore de l'autobiographie comme tribunal est notamment employée par Miraux, *L'autobiographie, Écriture de soi et sincérité*, Paris, Armand Colin, 2009 (1996), p.12), par Zanone (*L'autobiographie, op.cit.*, p.44), par Anne-Rachel Hermetet et Jean-Marie Paul (*Écritures autobiographiques, Entre confession et dissimulation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.17), et par J. Butler. Cette dernière établit toutefois une nuance entre le fait de « parler de soi » et de « rendre compte de soi », qui implique de faire appel « à la voix et à l'autorité narrative [pour] persuader un public » (*Le récit de soi, op.cit.*, pp.12 et 65). Avec une certaine ironie, François Bégaudeau avance que l'autobiographe prétend s'engager à « dire toute la vérité et rien que la vérité » (*Antimanuel de littérature*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2008, p.297). L'étude parue en 2006 de David Carlson, *Sovereign Selves: American Indian Autobiography and the Law*, entend montrer comment les relations entre autochtones et colons, ainsi que les représentations identitaires construites de soi-même et des uns vis-à-vis des autres, ont pu être influencées par le contexte juridique et législatif dans lequel elles avaient cours.

187. Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (1999), cité par Lisa Brooks, *The Common Pot, op.cit.*, pp.xxvi-xxvii. Peu de temps avant, A. LaVonne Brown Ruoff jouait également sur la ressemblance des mots pour expliquer la démarche des auteurs amérindiens qui ont su rapidement utiliser « le mot écrit pour défendre les droits des Indiens ou pour expliquer leur culture à des non-Indiens » (« Foreword » à Jakoski [ed.], *Early Native American Writing, op.cit.*, p.viii).

188. Ashcroft, Griffiths et Tiffin ont repris la formule « the Empire writes back to the center » à Salman Rushdie pour le titre de leur ouvrage *The Empire Writes Back*.

Les notions de vérité et de simplicité sont également avancées par Apess sous la forme d'une vérité modalisée qu'il relie à la transmission d'une information extérieure : « I have given the above account of my origin with the **simple** view of narrating the **truth as I have received it** »¹⁸⁹. Et Apess de continuer en bon croyant de prendre Dieu à témoin de la véracité de « chaque mot contenu dans ce petit livre ». Apess conclut par ailleurs son récit en affirmant que, même s'il est « bref », il n'en demeure pas moins « exact ». À l'instar des autobiographies de Winnemucca et de Blackbird, le texte d'Apess fut également composé en partie comme une tentative de rétablissement de la vérité et d'une revalorisation sur les cultures amérindiennes.

Une démarche analogue animait Francis La Flesche lorsqu'il entreprit la rédaction de ses souvenirs d'écolier comme il l'annonce dès la première phrase de sa préface : « As the object of the book is to reveal the **true** nature and character of the Indian boy, I have chosen to write the story of my school-fellows »¹⁹⁰. L'impression d'authenticité est renforcée au troisième paragraphe avec l'association de l'adjectif « genuine » et de l'adverbe « really » : « This introduction is a **genuine** one, for all the boys who appear in these sketches have **really** lived and played a part in the incidents herein recorded »¹⁹¹.

Avec l'utilisation du verbe « juger » employé à la fin du même paragraphe, La Flesche semble même se présenter comme avocat de la défense cherchant à « aider » un accusé en position d'infériorité en rétablissant la vérité au sens juridique : « it may help these little Indians to be judged, as other boys, by what they say and do »¹⁹².

Dans leurs textes, les autobiographes amérindiens sont parvenus à articuler les notions de vérité et de subjectivité. Jean-Philippe Miraux pensait cependant déceler une contradiction entre ces deux notions, arguant que la sincérité remplaçait la vérité dans l'écriture autobiographique¹⁹³. Peut-être en fait intervient-elle comme une troisième notion faisant tenir ensemble la vérité et la subjectivité, transformant « la disjonction en

189. Apess, *A Son of the Forest*, p.4 ; « J'ai ainsi donné le récit de mes origines avec la simple intention de dire la vérité telle que je l'ai reçue » (je traduis).

190. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xv ; « Comme le but de ce livre est de révéler les véritables nature et caractère du garçon indien, j'ai décidé d'écrire l'histoire de mes camarades d'école » (je traduis).

191. *Ibid.*, p.xvi ; « Cette introduction est authentique, car tous les garçons qui sont mentionnés dans ces histoires ont réellement existé et participé aux aventures consignées dans ces pages (je traduis).

192. *Ibid.*, p.6 ; « il se peut que cela puisse aider ces petits Indiens à être jugés comme les autres garçons, en fonction de ce qu'ils disent et de ce qu'ils font » (je traduis).

193. Miraux, *L'autobiographie*, *op.cit.*, p.50.

conjonction » en aménageant une dynamique de l'ambivalence. Cette notion de sincérité apparaîtrait d'autant plus probante qu'elle serait liée à celles de simplicité, de modestie, et même de maladresse, dont les autobiographes ne manquent pas de se targuer.

I.B.3. Modestes témoignages

Les autobiographes ont recouru à différentes stratégies littéraires pour associer les notions de simplicité et de sincérité, en jouant à la fois sur la présentation et la perception de leurs personnes ainsi que sur le statut de leurs textes.

I.B.3.a. La stratégie du chleuasme

Le chleuasme est une figure de rhétorique considérée comme une forme d'ironie par laquelle l'énonciateur s'auto-dévalorise ostensiblement, souvent avec l'arrière-pensée de se rendre sympathique. Les autobiographes l'ont utilisé afin d'atténuer les prétentions égocentriques dont ils auraient pu être accusés.

Occom parsème ses récits de formules visant à le présenter sous des abords modestes. Ainsi écrit-il au début de son récit de 1765 que son écriture émergea d'une « opportunité » qu'il sut saisir et qu'il ne s'agit que de « quelques mots » qui paraissent bien légers face à l'ampleur des dénigrement (« **great** miss Representations »). En ce qui concerne le texte de 1768, Occom se dédouane d'avoir effectué une tâche qui lui répugnait, c'est-à-dire parler de lui-même et vanter ses mérites, en disant qu'il n'a parlé comme un idiot (« I speak like a fool ») que contraint et forcé afin de répondre à des allégations compromettantes à la manière d'un saint Paul qui avait cherché à se défendre de ses détracteurs¹⁹⁴, et qu'il n'a donc fait que ce que son « devoir » lui commandait. Se présentant comme un « pauvre Indien » élevé dans le paganisme et à l'instruction rudimentaire (comme semble l'indiquer l'omission de l'article indéfini dans « I am poor Indian »)¹⁹⁵, il se trouve seulement en mesure de proposer un récit

194. « I speak like a fool » est une citation *verbatim* de saint Paul (*Épître aux Corinthiens*, 2:22-23). Sans mentionner la référence à saint Paul, Dana Nelson pense qu'en utilisant cette formule, Occom se présente en tant qu'Indien colonisé qui doit composer avec une « puissance tyrannique (*arbitrary force*) » et qui fait de la « domination » un des thèmes centraux de son texte (« "(I speak like a fool but I am constrained)" », *op.cit.*, pp.58-59).

195. Le fait que les textes autobiographiques retrouvés d'Occom soient des brouillons pourrait néanmoins expliquer le nombre important d'usages incorrects de la langue anglaise, qu'Occom semble au contraire avoir su très bien manier. Des comparaisons de mêmes lettres, rédigées à la fois au brouillon puis au propre, tendent à montrer qu'Occom ne soignait pas particulièrement son anglais dans ses premiers jets, et

« bref » (le mot « *Short* » est répété dans les deux premiers paragraphes) sans commune mesure avec les multiples accusations proférées dans un territoire bien plus vaste et prestigieux (« in England and Scotland, (...) in America ») que les microcosmes de Mohegan où il était né et de Montauk où il travaillait.

Apess, Winnemucca et Blackbird ont tous trois mis en avant leurs difficultés à accéder à une formation scolaire anglo-américaine ainsi que la brièveté de leur instruction. Leurs ouvrages auraient d'ailleurs bénéficié de l'aide d'une personne extérieure pour être révisés. Apess et Blackbird auraient été aidés par leurs épouses respectives, d'origine anglo-américaine, Mary Wood et Elizabeth Martha Fisk. Le texte de Blackbird aurait également été corrigé par une des responsables de la *Women's National Indian Association* d'Ypsilanti, Mme G.W. Owen. Aucun d'eux ne fait cependant d'allusion à ce soutien. Quant à l'autobiographie de Winnemucca, elle a été explicitement relue et corrigée par son éditrice et grande figure intellectuelle de son temps, Mary Peabody Mann¹⁹⁶, qui annonce dans sa préface avoir fait attention à préserver l'écriture de Winnemucca dont l'imperfection serait le gage d'une expression sincère venue du cœur :

My editing has consisted in copying the original manuscript in correct orthography and punctuation (...). In fighting with her literary deficiencies she loses some of the fervid eloquence which her extraordinary colloquial command of the English language enables her to utter, but I am confident that no one would desire that her own original words should be altered. It is the first outbreak of the American Indian in literature, and has a single aim – to **tell the truth** as it lies in the heart and mind of a true patriot, and one whose knowledge of the two races gives her an opportunity of comparing them justly¹⁹⁷.

qu'il le retravaillait ensuite pour écrire des textes dépourvus d'imperfections. Des versions corrigées récentes du texte de 1768 (mentionnées dans l'introduction) ont rétabli l'article indéfini. Harold Blodgett relativise les imperfections grammaticales et orthographiques d'Occom en expliquant qu'elles concernaient de nombreux érudits à cette époque : « if he erred badly in spelling and grammar, so did many a Yale graduate of his day » (*Samson Occom, op.cit.*, p.35).

196. Enseignante et auteure, Mary Peabody Mann (1806-87) avait des liens étroits avec le monde intellectuel et pédagogique de son époque à travers son mari Horace Mann (homme politique considéré comme le père de l'instruction publique) et ses sœurs Sophia (peintre et épouse de Nathaniel Hawthorne) et Elizabeth (enseignante attachée au mouvement transcendantaliste, fondatrice de la première école maternelle du type *kindergarten*) qui devint un des principaux soutiens de Winnemucca.

197. M. Mann, préface à Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, p.2 ; « Mon travail d'éditrice a consisté à donner au manuscrit original une orthographe et une ponctuation correctes (...). Ses efforts pour surmonter ses lacunes littéraires affaiblissent en partie la force de son éloquence qu'elle déploie avec assurance quand elle s'exprime dans un anglais familier, mais je suis sûre que personne ne voudrait voir altérer sa façon de s'exprimer. C'est la toute première apparition de l'Indien d'Amérique dans l'histoire de la littérature, et elle répond à un but unique – dire la vérité telle qu'elle imprègne le cœur et l'esprit d'un véritable patriote, quelqu'un dont la connaissance des deux races lui permette d'effectuer des comparaisons judicieuses » (p.2 ; je traduis).

L'idée de combat ressort de l'appréciation portée par Mary Mann sur le travail de sa protégée. Sarah Winnemucca était elle-même consciente des difficultés et des obstacles qu'elle avait à surmonter afin de faire entendre sa voix, non seulement d'Amérindienne mais aussi de femme, deux catégories qui l'identifiaient à ce que Gayatri Spivak a appelé le groupe des « subalternes »¹⁹⁸. Winnemucca n'était d'ailleurs pas dupe de sa position d'infériorisée du fait d'être à la fois femme et Amérindienne.

À l'instar des autres Paiutes, Winnemucca considère l'écriture comme une activité relevant d'un pouvoir quasi-magique et n'hésite pas dans son autobiographie à avouer ses déficiences en ce domaine. Elle évoque ainsi la peine qu'elle eut à lire la lettre de quatre lignes qu'un officier de cavalerie lui adressa en 1866 : « I was very poor at reading writing, and I assure you, my dear readers, I am not much better now »¹⁹⁹. Le fait que la formule soit adressée directement à un lectorat anglo-américain tendrait à prouver qu'il s'agit d'une pure figure de rhétorique, peut-être même teintée d'ironie ou d'humour, visant à établir une connivence avec le lecteur.

Si la figure de rhétorique n'est pas à exclure, son usage est cependant loin d'être dénué de toute sincérité. L'image qu'elle donne d'elle-même dans son autobiographie est celle d'une héroïne qui a toujours su affronter les épreuves avec courage et triompher de l'adversité, ainsi que celle d'une militante infatigable, dévouée corps et âme à la cause de son peuple. La présence d'une formule de modestie laisse entendre que Winnemucca avait conscience de la place insignifiante qu'elle occupait dans la société paiute et plus encore dans la société américaine. Peut-être avait-elle une certaine connaissance de l'anglais qui restait une langue inconnue pour une large part des autres Paiutes ; peut-être même avait-elle une maîtrise de l'anglais supérieure à celle d'autres Américains, puisqu'elle était capable d'écrire des conférences destinées à un public anglophone et même de rédiger en anglais un manuscrit long de près de trois cents pages, aussi imparfait fût-il. Mais cette connaissance linguistique restait limitée, et était en tout cas bien inférieure à celle que possédaient des gens cultivés, élite intellectuelle dont son éditrice Mary Mann pouvait passer pour le parangon. De même Winnemucca témoigne-t-elle à plusieurs reprises avoir eu conscience de la portée limitée, voire nulle, de ses démarches en faveur des Paiutes. Elle savait son pouvoir limité par la situation

198. Gayatri Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 (1988), traduit de l'anglais par Jérôme Vidal, pp.44, 53, 56. Spivak ne cache pas s'inspirer de la notion de « classes subalternes » d'Antonio Gramsci.

199. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.82 ; « J'avais du mal à lire l'écrit et je vous assure, mes chers lecteurs, que je ne me suis pas améliorée » (je traduis).

d'infériorité dont sa personne était doublement marquée : en tant qu'Amérindienne et en tant que femme. C'est l'argument de la « faible femme » qu'elle utilisa dans un premier temps à l'automne 1879 pour refuser les sollicitations de Paiutes de la Malheur Agency qui lui demandaient de rédiger une pétition en leur faveur : « If it was in my power I would be happy to do so for you, but I am powerless being a woman »²⁰⁰.

Si Winnemucca dit qu'elle ne savait pas plus « lire l'écrit » en 1883 qu'en 1866, c'est probablement dans un premier temps pour tenter d'atténuer l'image survalorisée qu'elle donne d'elle-même dans son autobiographie. Mais le propos implicite qu'elle a vraisemblablement cherché à faire passer, c'est qu'elle savait très bien que le peu de pouvoir que lui conférait le fait de savoir lire et écrire en anglais n'était pas plus important en 1883 qu'il ne l'était en 1866. Son autobiographie permet justement de mesurer la faiblesse, voire l'inexistence, des résultats obtenus pour améliorer la situation des Paiutes en dépit de la quantité d'efforts déployés et qu'elle raconte dans le détail dans son récit.

I.B.3.b. Des textes de statut modeste

Contrairement à ses prédécesseurs, La Flesche ne pouvait mettre en avant ses difficultés d'accès à une formation scolaire puisqu'il fut envoyé à l'école presbytérienne de la réserve omaha à un très jeune âge à l'initiative de son père et que son autobiographie est exclusivement consacrée à son passage dans cette école dans les années 1860. Il a insisté sur la difficulté des Omahas à acquérir un anglais « conventionnel » d'un registre courant. La Flesche indique que la langue omaha ne dispose que d'un seul niveau de langue que les jeunes Omahas acquéraient rapidement, non parce que la langue omaha était simple, mais parce que les adultes faisaient preuve d'une vigilance exigeante pour que cette langue fût apprise correctement dès le plus jeune âge. L'anglais dispose par contre de plusieurs niveaux de langue (anglais courant, familier, soutenu, grossier, régionalismes, jurons) que les enfants omahas avaient du mal à distinguer et qu'ils mélangeaient parfois dans un « anglais composite » sans toujours savoir quels niveaux de langue ils utilisaient. D'autant plus qu'il eût déjà fallu qu'ils eussent conscience qu'une langue pût receler plusieurs registres, idée qui était contradictoire avec la conception de la langue omaha dans laquelle ils avaient grandi.

200. *Ibid.*, p.139 ; « Si cela relevait de mon pouvoir, je serais heureuse de vous aider, mais je n'ai pas ce pouvoir du fait de mon statut de femme » (je traduis).

Francis La Flesche se présente comme l'un de ces petits garçons nés et élevés dans la langue et les traditions omahas avant son entrée à l'école. Ce qui rendrait d'autant plus admirable sa maîtrise de l'anglais et qui ressort dans ses différents écrits, notamment dans *The Middle Five*. La Flesche ne s'en vante pourtant jamais. S'il met un élément en avant, c'est plutôt la difficulté d'avoir eu à choisir un niveau d'anglais adapté au public visé, en l'occurrence les enfants américains. L'anglais utilisé devait donc être un anglais à la fois correct, courant, accessible à tous, y compris aux enfants, et ne pouvait donc pas être sophistiqué. Il présente donc son ouvrage comme une simple « introduction » à la vie des écoliers omahas :

It is **not** my purpose to give a **continued story** with a hero in the following pages, but, in a **series of sketches**, to present the companions of my young days to the children of the race that has become possessed of the land of my fathers²⁰¹.

La Flesche présente donc son livre comme une galerie de portraits et non comme une véritable histoire suivie se focalisant sur un héros. Le terme autobiographie n'est pas non plus employé. Il ne l'est d'ailleurs par aucun autre auteur, même si leurs récits présentent les caractéristiques majeures servant à définir une autobiographie. Les autobiographes amérindiens ont plutôt eu tendance à utiliser des termes peu « pédants »²⁰². Samson Occom parle ainsi de compte rendu (*Account, Account of*

201. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.xv-xvi ; « Dans ces pages, mon but n'est pas de donner une histoire suivie centrée sur un héros mais de présenter, dans une série de vignettes, les compagnons de mon enfance aux enfants de la race qui a pris possession de la terre de mes ancêtres » . Pour écrire son livre, La Flesche a pu s'inspirer d'un texte publié en 1880 par sa demi-sœur Susette dans *St. Nicholas*. Ce texte se présente sous la forme d'une lettre dans laquelle Susette met en scène son jeune frère de six ans appelé Mitchell dont elle décrit le caractère et l'évolution ; elle retranscrit aussi ses pensées, notamment sous forme de dialogues échangés avec elle. Norma Kidd Green ne mentionne cependant pas de frère ou de demi-frère nommé Mitchell dans la famille La Flesche dans ses deux tableaux généalogiques (un grand tableau manuscrit consultable à la Nebraska State Historical Society, un plus synthétique publié dans *Iron Eye's Family, op.cit.*, p.xiv) ; d'après Margery Coffey, ce Mitchell pourrait être un ami de la famille « intégré au cercle familial en tant que "frère" », le terme omaha pour désigner un frère et un ami étant les mêmes (email personnel du 07/09/2016). La Flesche a aussi pu s'inspirer d'un texte autobiographique d'une autre de ses demi-sœurs, Susan, paru en 1886 dans *The Southern Workman*, dans lequel elle évoque l'école de la mission ; le passage dans lequel Susan raconte que les enfants omahas cessaient leurs jeux extérieurs « à contrecœur » pour répondre à l'appel du dîner se retrouve dans *The Middle Five*.

202. Dans l'un des plus anciens emplois du terme autobiographie en anglais, William Taylor se demandait en 1797 si le terme *autobiography* n'était pas trop « pédant » mais plus cohérent que *self-biography* : « *We are doubtful whether the latter word [self-biography] be legitimate. It is not very usual in English to employ hybrid words partly Saxon partly Greek: yet autobiography would have seemed pedantic* » (« Nous ne pensons pas que ce dernier mot soit légitime. En anglais, il n'est pas fréquent d'utiliser des mots hybrides, à moitié saxon et à moitié grec ; mais autobiographie aurait été pédant » ; extrait du compte-rendu critique du livre d'Isaac D'Israeli, *Miscellanies; or, Literary Recreations* (1796) paru dans *The Monthly Review*, December 1797, p.375 ; l'article était originellement paru de manière anonyme, mais Robert Folkenflik l'attribue à William Taylor, un ami de D'Israeli).

myself) ou d'histoire de lui-même (*History of myself*). Apess emploie également le terme *account*, mais il apparaît après ceux de « vécu (*experience*) »²⁰³, de « travail (*work*) » et de « récit (*narrative*) ». Dans sa conclusion, il s'exprime d'une manière similaire à celle qu'Occom employa au début de ses textes : « Now, my dear reader, I have endeavored to give you a **short but correct statement** of the leading features of my life »²⁰⁴. Andrew Blackbird conclut son récit autobiographique dans une formule qui semble combiner les termes d'Occom et d'Apess : « I wish my readers to remember that the above history of my existence is only a **short outline** »²⁰⁵.

« History », au sens de récit historique, est par ailleurs le seul terme utilisé par Blackbird pour désigner son texte, conformément à ce qui est annoncé dès le titre : *A History of the Ottawa and Chippewa Indians*. Quant à Sarah Winnemucca, elle se contente du terme *Vie* sur la couverture de son livre (*Life among the Piutes*). Que ce terme ait relevé de son choix personnel, de celui de Mary Mann ou des éditeurs d'origine, ne change rien au fait que cette référence renvoie en fait à un usage ancien servant à désigner un récit de type autobiographique, même s'il pouvait aussi servir à qualifier des biographies, des récits de vie fictionnels et des autobiographies collaborées comme ce fut le cas pour le récit de Black Hawk.

Bien que le terme « autobiographie » fût connu dès la fin du XVIII^e siècle, son usage ne commença à se répandre qu'à la fin du XIX^e siècle. Il ne fut pas utilisé par les autobiographes amérindiens, peut-être soucieux de ne pas paraître trop pédants et égocentriques aux yeux d'une audience anglo-américaine pour laquelle leurs textes étaient avant tout destinés. Dans la partie suivante, il s'agira de voir comment la conscience du destinataire était présente à l'esprit des autobiographes et comment, en établissant une poét(h)ique de la relation, ils se positionnaient par rapport à leurs destinataires.

203. Le sous-titre de *A Son of the Forest* est *The Experience of William Apess*. Son récit publié dans *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* est intitulé « The Experience of the Missionary ».

204. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.5 ; « Mon cher lecteur, j'ai ainsi tâché de te donner un récit bref et exact des principaux épisodes de ma vie » (je traduis).

205. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.71 ; « Je voudrais que mes lecteurs se souviennent que cette histoire de ma vie n'est seulement qu'un bref aperçu » (je traduis).

II. Etablir une poét(h)ique de la relation

L'autobiographe construit un texte qui est une attestation de soi, pour soi, dans lequel il agence une identité éthique et narrative qui correspond à la vérité de l'être. Si ce texte lui permet de ratifier son existence et de se considérer comme une personne « capable et valable »²⁰⁶, il est aussi destiné à faire croire en lui, en attestant de soi vis-à-vis d'un autre. Comme l'a démontré Umberto Eco, toute émission de message présuppose un récepteur, toute production de texte postule un « Lecteur Modèle » destiné à actualiser le texte²⁰⁷.

II.A. Actualisation du texte et situation d'interlocution

Un texte est en partie construit à l'intention d'un destinataire qui se trouve placé dans une « situation d'interlocution »²⁰⁸. Comme le rappelle Lejeune, l'autobiographie est autant un mode d'écriture qu'un mode de lecture ; auteur et lecteur sont liés par un « pacte » qui les lie dans un « circuit de communication »²⁰⁹, dans une relation, voire

206. Se présenter comme quelqu'un de « capable et valable » est une des fonctions attribuées par Ricœur à l'identité narrative, qui est aussi une identité éthique dans le sens où la personne est en mesure d'estimer, y compris au sens qualitatif, sa vie en mesurant les tenants et les aboutissants à l'aune des visées de « vie bonne », certes culturellement influencées, qu'elle s'était fixée (*Soi-même comme un autre*, op.cit., pp.179 et 200-201). Ricœur souligne aussi la dimension éthique de l'identité narrative en avançant que l'auteur peut être considéré comme un « sujet moral d'imputation » qui assume la représentation qu'il donne de lui-même et peut être tenu « comptable de ses actes » devant les autres (*Ibid.*, pp. 121,179, 199, 338-343). La notion de ratification est empruntée à Barrett Mandel pour qui l'autobiographe « ratifie » son existence en la racontant et en l'interprétant dans un récit personnel (« Full of Life Now », in Olney [ed.], *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, op.cit., pp.63, 65, 72).

207. Eco, *Lector in fabula*, op.cit., introduction et chapitre 3. Le philosophe Pierre Lévy considère aussi la lecture comme une « actualisation du texte » (*Qu'est-ce que le virtuel*, Paris, La Découverte, 1995, chapitre 3). Roman Jakobson distingue « six facteurs » constitutifs de « tout procès linguistique, de tout acte de communication verbale », comme l'est l'autobiographie : un destinataire qui envoie un message à un destinataire dans un contexte, en utilisant un code commun et un moyen d'entrer en contact (*Essais de linguistique générale. 1. Les fondations du langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007 [1963], pp.213-214, traduit de l'anglais par Nicolas Ruwet). Le Lecteur Modèle d'Eco correspond au « Surdestinataire » de Mikhaïl Bakhtine défini comme « instance supérieure de compréhension répondante » (Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, Le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981, pp.170-171).

208. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 44, 59-60, 64. Pour Ricœur, énonciation égale interlocution, c'est-à-dire qu'en s'énonçant, le locuteur prend en compte « l'altérité du partenaire » et tous deux se retrouvent impliqués dans un « échange d'intentionnalités » ou une « circulation d'intentions » qui exige que soient placées sur le même plan la réflexivité de l'énonciation et l'altérité impliquées dans « la structure dialogique de l'échange d'intentions ». En se référant à Adriana Cavarero, Judith Butler emploie l'expression structure ou scène « d'interpellation » pour qualifier la relation qui s'établit entre le narrateur qui rend compte de lui-même à quelqu'un d'autre : « je rends compte de moi à quelqu'un » et « je ne peux raconter mon autobiographie qu'à un autre », avec l'idée d'influencer le destinataire en le faisant changer de vision, voire d'attitude (*Le récit de soi*, op.cit., pp.32, 36-37, 51, 81-83).

209. Lejeune, *L'autobiographie en France*, op.cit., pp.37 et 51, *Le pacte autobiographique*, op.cit., pp.26,

une poét(h)ique de la relation²¹⁰. Pour Lejeune, l'autobiographe s'engage à se dévoiler dans un texte référentiel qu'il présente comme le « reflet direct, dans le langage, du monde "réel" », à raconter sa « vie toute crue », à « croire sur parole » ; le destinataire accepte de le croire en manifestant une « entière crédulité »²¹¹. C'est en raison de ces engagements que Lejeune considère l'autobiographie comme un genre « fiduciaire »²¹², c'est-à-dire basé sur la confiance accordée par le récepteur à l'émetteur du discours présenté comme une vérité se référant à la réalité.

Lejeune et Genette ne nient cependant pas que les conditions de réception d'un texte sont historiquement et culturellement variables. Si l'auteur postule des compétences de la part de son « Lecteur Modèle », celles-ci ne sont pas forcément identiques aux siennes²¹³. Genette remarque aussi qu'en dépit des déclarations d'intention de l'autobiographe qui conditionne « l'état mental » du lecteur et le prédispose à recevoir le texte dans le sens d'un abaissement, voire d'une annulation, de son esprit critique, le lecteur reste libre de lire le texte comme il l'entend²¹⁴. Le texte de 1768 d'Occom peut servir à illustrer comment un texte, et en l'occurrence une autobiographie amérindienne, construit en fonction d'un récepteur spécifique, peut être reçu de différentes manières.

44-46, 246, *Je est un autre*, op.cit., pp.33 et 252, *Signes de vie*, op.cit., pp.14, 16, 32, 27, 116, 171. Ricœur évoque également la notion de « pacte [implicite] passé entre l'écrivain et son lecteur » qui « structure des attentes différentes du côté du lecteur et des promesses différentes du côté de l'auteur » selon le genre (roman ou livre d'histoire) dans laquelle est classé l'ouvrage (Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit., pp.339-340).

210. D'après Michel Collot, c'est le poète Georges Perros qui a créé le mot-valise « po-éthique » pour parler de Francis Ponge, et c'est Michel Deguy qui a orthographié « poét(h)ique » dans les années 1960 « pour donner à entendre la dimension éthique du poème qui donne lieu d'être aux hommes et aux choses » (Collot, *Pour une géographie littéraire*, Paris, Éditions Corti, 2014, p.106).

211. Lejeune a appliqué la notion de « pacte » à l'autobiographie dès l'étude liminaire qu'il consacra à ce genre en 1971, *L'autobiographie en France*, et qu'il reprit dans ses études ultérieures, notamment dans *Le pacte autobiographique* (1975). Pour Lejeune, du fait que l'autobiographie soit un « texte référentiel », la crédulité du lecteur « doit être entière » et non « feinte » comme lorsqu'il s'agit d'une fiction (*Je est un autre*, op.cit., p.206). Genette et Ricœur font tous deux référence à la formule « suspension volontaire et temporaire de l'incrédulité » énoncée par le poète anglais Samuel Taylor Coleridge en 1817 (*Biographia Literaria, or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, Oxford, Oxford University Press, volume 2, 1979 (1817), chapitre xiv, pp.5-6).

212. Lejeune, *Signes de vie*, op.cit., p.15.

213. Eco, *Lector in fabula*, op.cit., p.71. Jacques Rancière parle pour sa part d'une « communauté de conteurs et de traducteurs » dans laquelle l'auditeur (ou spectateur) fait toujours « sa contre-translation » (ou réécrit, ou recompose, ou reconfigure) le texte (ou parole) que lui propose le narrateur ; tous deux font donc l'expérience d'un « partage du sensible » et d'un rapport à la vérité qui passe par la fiction, au sens de reconfiguration, de réaménagement du sens (entretien avec Michel Vignard pour l'émission *À voix nue*, France Culture, 09/09/2011, « Politique de l'art », 5/5, 20h-20h30).

214. Genette, *Fiction et diction*, op.cit., pp.14 et 53 ; pour Genette, les énoncés de fiction ne décrivent « rien d'autre qu'un état mental » et seraient « tout simplement des descriptions de leur propre effet mental » sans référence à une quelconque réalité extra-linguistique, alors que les énoncés de réalité décriraient à la fois un état mental et « un état de fait objectif ».

II.A.1. L'autobiographie d'Occom : texte polysémique, partiel et partial

Robert Warrior, enseignant à l'Université de l'Illinois, rapporte les appréciations ambivalentes exprimées par ses étudiants au sujet du texte d'Occom lors de cours de littérature qu'il a dispensés. Il constate qu'ils apprécient généralement « la conclusion antiraciste de l'autobiographie », tout en étant très critiques, voire hostiles pour ses étudiants amérindiens, envers l'affirmation de sa piété chrétienne et les conventions rhétoriques utilisées, pour ne voir finalement en lui qu'une marionnette aux mains de ses maîtres chrétiens²¹⁵.

L'attitude des étudiants de Robert Warrior montre que le texte d'Occom ne peut recevoir une lecture univoque puisqu'Occom lui-même a veillé à ce que la présence de deux voix soient simultanément présentes dans le texte comme le remarque Lionel Larré : une voix païenne amérindienne, et une voix chrétienne dans laquelle « on reconnaît les termes condescendants et paternalistes du discours dominant ». Larré va jusqu'à distinguer une troisième voix « résistante » dans la conclusion où apparaissent « des propos virulents contre sa hiérarchie religieuse, qu'il accuse de racisme »²¹⁶.

Larré estime qu'aujourd'hui l'attrait littéraire du texte est « limité » et sa « lecture fastidieuse ». Peut-être le sont-ils en effet car les références religieuses ressortent avec moins d'évidence aujourd'hui, notamment en France, plus marquée par l'histoire catholique et où l'enseignement public est laïc, que dans la Nouvelle-Angleterre calviniste des années 1760. D'autant plus qu'Occom avait élaboré son texte afin de s'adresser directement aux autorités puritaines de Boston, qui possédaient *a priori* les compétences nécessaires pour déceler les allusions religieuses disséminées dans le texte, notamment celles conduisant à assimiler Occom à Jésus et surtout à Paul. L'intérêt littéraire du texte reste donc encore entier aujourd'hui pour des raisons mentionnées plus haut : il montre comment un Amérindien élevé dans un cadre traditionnel a réussi à s'approprier les codes sémiotiques de la culture anglo-américaine pour les utiliser à son tour dans un processus créatif et novateur. Occom est ainsi parvenu non seulement à produire un texte conforme aux récits de conversion puritains, mais aussi à retourner ces codes contre ceux qui s'en voulaient les garants et qui, selon lui, clamaient qu'ils étaient

215. Warrior, « Foreword », in Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.v.

216. Larré, *Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, p.57. Dana Nelson a également fait ressortir la triple polyphonie du texte d'Occom, teintant parfois sa « contre-accusation » d'une ambiguïté qui reflète sa « conscience tourmentée par [ses] contradictions probablement destinées à rester irrésolues dans le système (mono)logique du colonialisme » (« "(I speak like a fool but I am constrained)" », *op.cit.*, pp.53-61).

inaccessibles à de vrais Amérindiens. C'est à ces personnes qu'Occom s'adressait avant tout.

Occom indique avoir écrit en réponse à ses détracteurs mais il ne les nomme pas. Ils sont indirectement mentionnés par des formulations anonymes telles que « certains (*some*) » (1765), « certains messieurs (*some gentlemen*) » ou « les messieurs de Boston (*the gentlemen of Boston*) » (1768), parfois réduits au pronom personnel anaphorique « *they* » et « *them* » comme dans le dernier paragraphe mais où il est mis en exergue par l'emploi de l'italique : « I Can assure *them*... ».

La formulation ironique « messieurs de Boston » désignait en fait le *Boston Board of Commissioners*, c'est-à-dire les responsables de la *Society for Propagating the Gospel in New England* (SPGNE), la société missionnaire qui avait contribué au financement des études d'Occom auprès du pasteur Eleazar Wheelock à son école de Lebanon Crank (Connecticut, actuel Columbia ; photos en fin d'ouvrage) dans les années 1740 et qui avait recommandé son ordination²¹⁷. Occom, ordonné officiellement pasteur de l'église presbytérienne de Long Island depuis 1759, fut en effet dénoncé comme un agitateur politique par David Jewett, pasteur de la communauté presbytérienne de New London²¹⁸, à la SPGNE au motif qu'il avait pris position contre le chef mohegan Ben Uncas III, allié des autorités du Connecticut, et qu'il avait envoyé en 1764 au souverain britannique George II une pétition réclamant davantage de droit à l'autodétermination des Mohegans. Occom passe en effet sous silence son activité

217. Harold Blodgett rappelle qu'il faut faire attention lorsqu'il s'agit de faire référence aux deux sociétés missionnaires auxquelles Occom eut affaire. La plus importante pour Occom fut la *Society* (ou *Company*) *for Propagating the Gospel in New England*, fondée en 1649 et active jusqu'en 1786, basée à Londres, avec un *Board of Commissioners* à Boston. C'est elle qui finança les études d'Occom, comme ce dernier le rappelle dans son autobiographie de 1768, et qui l'ordonna pasteur, mais c'est aussi elle qui soupçonna Occom d'être un usurpateur et c'est à son *Boston Board of Commissioners* qu'Occom adressa ses autobiographies. Occom eut aussi des contacts, plus épisodiques, avec la *Scotch Society for Propagating Christian Knowledge* (fondée en 1709, avec un *Board of Correspondants* à Boston et un *Board of Commissioners* à New York), en 1755 et 1760-61, afin d'envisager des missions chez les Delawares et les Iroquois (Harold Blodgett, *Samson Occom, op.cit.*, p.37 ; Frederick Chase, *A History of Dartmouth College and the Town of Hanover, op.cit.*, pp.7-8 et 53 ; Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp.xxi-xxii, 15, 19-21, 42-43). La SPGNE ne doit pas non plus être confondue avec la société missionnaire anglicane de la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, fondée en 1701, comme le précise Frederick Mills (« The Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge in British North America, 1730-1775 », *Church History*, vol.63, n°1, March 1994, p.15).

218. David Jewett (1714-83) était le missionnaire attitré de la SPG chez les Mohegans et il convertit la mère de Samson Occom, qui appartenait à sa paroisse, en 1739. C'est souvent le motif de la jalousie qui est avancé pour expliquer le ressentiment de Jewett à l'encontre d'Occom, qui attirait de plus en plus de monde en tant que pasteur à Mohegan, aussi bien des Amérindiens que des Anglo-Américains. Il privait ainsi Jewett d'une audience que ce dernier considérait comme légitime et dont la perte pourrait menacer son poste. Mais W. DeLoss Love indique que les intérêts fonciers de Jewett auraient pu être menacés si les Mohegans récupéraient les terres du *Mason Case*, démarche en faveur de laquelle s'était engagé Occom (DeLoss Love, *Samson Occom and the Christian Indians of New England, op.cit.*, pp.124-125 ; Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp.13 et 18).

politique dans ses textes, omettant ainsi de mentionner qu'il siégeait au conseil tribal mohegan depuis 1742 aux côtés de son père et qu'il s'était rangé du côté des Mohegans s'évertuant à préserver l'intégralité et la pleine possession des terres tribales face aux autorités politiques du Connecticut avec lesquelles Ben Uncas III leur paraissait trop compromis. Occom ne mentionne pas non plus le fait qu'il prolongea son séjour en Grande-Bretagne, originellement destiné à recueillir des fonds pour l'école de Wheelock et qui eut lieu de l'automne 1765 au printemps 1768, afin de plaider la cause des Mohegans auprès d'un tribunal anglais²¹⁹. Occom évite également de parler de sa brouille avec Wheelock qu'il accusa de ne pas avoir suffisamment soutenu sa famille pendant son absence et de ne pas proposer aux élèves indiens de son école le même parcours scolaire qu'aux élèves anglo-américains.

Le portrait qu'Occom fait de lui dans ses textes autobiographiques est donc un portrait partiel, qui développe certains aspects de sa vie pour en passer d'autres sous silence. C'est donc une perspective et une interprétation unique de lui-même qu'il a voulu privilégier. Les lecteurs ignorants des éléments omis sont donc amenés à actualiser une représentation d'Occom en fonction des indices que celui-ci a consenti à leur communiquer. La sincérité d'Occom n'est pas en cause : les éléments communiqués correspondent bien à la réalité. Occom ne ment pas, mais il ne révèle qu'une partie de la vérité. La partialité du portrait peut s'expliquer par le contexte (répliquer à des accusations erronées), l'objectif motivant l'écriture du texte (rétablir une image positive de lui), ainsi que par les destinataires du texte, c'est-à-dire sa hiérarchie religieuse, à qui les textes étaient adressés comme une tentative de séduction. Il y a donc bien une cohérence interne dans la partialité d'Occom qui procède d'une intention réfléchie et d'une volonté de convaincre dignes de celle d'un rhétoricien. Son texte correspond donc bien à la définition de « discours-histoire » posée par Starobinski : histoire parce que c'est un récit d'événements passés ; discours parce que c'est une « énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière »²²⁰. Ainsi, poursuit Starobinski qui base son analyse sur les *Confessions* de saint Augustin, « le *je* est confirmé dans sa position de sujet permanent par la présence de son corrélat *tu*, qui confère au discours sa motivation »²²¹.

219. Le cas fut définitivement statué en 1773 en faveur de la colonie.

220. Starobinski, « Le style de l'autobiographie », *op.cit.*, pp.87-88 ; il se réfère aux définitions d'histoire et de discours établies par Benveniste dans *Problèmes de linguistique générale* (1966).

221. *Ibid.*, p.90. L'interdépendance du « je » à des « tu » constitue l'un des leitmotifs d'Albert Jacquard dans *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes* (Paris, Calmann-Lévy, 1997, pp.15-19, 35, 57, 88,

Un destinataire apparaît sous la forme du pronom personnel à la deuxième personne dans l'avant-dernier paragraphe du texte de 1768 : « Now **You** See... ». C'est la seule fois que ce pronom est employé. Il renvoie indubitablement au lecteur du texte à qui Occom a cherché à démontrer quelque chose : l'adverbe « now » qui apparaît au début du paragraphe doit être compris non comme un déictique de temps, mais plutôt comme un indicateur logique introduisant aux conséquences à tirer de sa démonstration, c'est-à-dire porter sur sa personne un jugement favorable, à l'opposé de la représentation négative qu'en avaient faite ses détracteurs. L'appréciation des lecteurs est d'ailleurs sollicitée, comme chez La Flesche, avec la présence du verbe « juger » : « I leave with World, as wicked as it is, to **Judge**, whether I ought not... ». Aussi négativement biaisé que pût être ce jugement des lecteurs, Occom espère avoir pu les amener à modifier le regard porté sur sa personne : « Now **You** See... ». L'argumentation d'Occom semble avoir procédé de la modification positive de la représentation par le biais de l'œil correcteur et régénérateur évoqué par Frantz Fanon :

L'œil n'est pas seulement miroir, mais miroir redresseur. L'œil doit nous permettre de corriger les erreurs culurelles. Je ne dis pas les yeux, je dis l'*œil*, et l'on sait à quoi cet œil renvoie ; pas à la scissure calcarine, mais à cette très égale lueur qui sourd du rouge de Van Gogh, qui glisse d'un concerto de Tchaïkovski, qui s'agrippe désespérément à l'*Ode à la joie* de Schiller, qui se laisse porter par la gueulée vermiculaire de Césaire²²².

Dans ce passage, Fanon semble aller plus loin que l'idée selon laquelle on ne voit pas seulement avec ses yeux, mais avec son cerveau. Voir, pour Fanon, va au-delà de la scissure calcarine qui participe du mécanisme physiologique de la vision. Fanon suggère que l'on voit aussi avec ses émotions, que voir est une interprétation, une sorte d'*anaktisis* à laquelle participent les émotions. Les mots, tels ceux de Césaire que mentionne Fanon, peuvent créer cette émotion et participer à l'émergence d'une nouvelle vision. La littérature serait donc bien « *cosa mentale* » pour reprendre l'expression de De Vinci reprise par Genette qui voulait dire qu'une des fonctions de la littérature était de mettre le lecteur dans un « état mental » particulier²²³. Tel était le but recherché par

107, 131).

222. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1952), p.224.

223. Genette, *Fiction et diction*, *op.cit.*, pp.14 et 53 ; pour Genette, les énoncés de fiction ne décrivent « rien d'autre qu'un état mental » et seraient « tout simplement des descriptions de leur propre effet mental » sans référence à une quelconque réalité extra-linguistique, alors que les énoncés de réalité décriraient à la fois un état mental et « un état de fait objectif ».

Occom en rédigeant ses textes autobiographiques : mettre ses destinataires dans un état mental spécifique à travers un texte mêlant réflexion et émotion afin de les amener à adhérer à une vision plus valorisante qu'il proposait de lui-même.

Avec Occom, on se rend compte que produire une autobiographie revient à proposer une vision de soi-même dans deux directions, subjective et intersubjective : pour soi-même, c'est-à-dire en construisant une représentation cohérente, si ce n'est satisfaisante, de soi ; pour autrui, conçu comme le destinataire amené à actualiser cette représentation. Autrui influence donc la construction du discours autobiographique, sur le fond et sur la forme. Cette idée est particulièrement patente chez Occom qui répond à « eux (*them, they*) » et s'adresse à « vous (*you*) ». La présence de destinataires est également explicitement prise en compte par les autres autobiographes avec qui ils visent à établir de la proximité tout en se positionnant comme des autorités.

II.A.2. Proximité et autorité

Dans leurs textes, les autobiographes interpellent leurs destinataires par le nom de « lecteur ». Par ordre croissant d'occurrences, l'adresse au(x) lecteur(s) est ainsi utilisée deux fois par La Flesche, cinq fois par Blackbird, huit fois par Apess et dix-sept fois par Winnemucca. Ils appliquaient en fait une convention littéraire couramment utilisée au XVIII^e et au XIX^e siècle dans la littérature. Le lecteur est parfois mentionné de manière générale en étant précédé de l'article défini *the*, mais il est le plus souvent précédé du déterminant possessif *my*. Outre de répondre à une convention littéraire, l'emploi de la formule « *my reader* » peut avoir servi différents objectifs.

II.A.2.a. Rapprochement et prise de possession du lecteur

Le fait de s'adresser directement au lecteur peut servir à installer une proximité entre l'écrivain et le lecteur, à l'impliquer dans le texte. Elle indique aussi au lecteur l'intérêt que lui porte l'auteur en lui signalant qu'il l'a pris en compte dans la conception du texte et qu'il continue de le faire au cours de sa rédaction. L'auteur se pose ainsi comme une personne qui n'est pas indifférente à son lectorat. Locuteur et interlocuteur se retrouvent placés dans une position d'interdépendance en devenant tributaires l'un de l'autre comme l'a noté Eco. L'emploi de « *my* » peut aussi avoir servi à placer l'autobiographe dans une situation de supériorité : le lecteur lui appartient, est possédé

par les mots de l'écrivain qui ont le pouvoir de guider son interprétation.

Le lecteur appartient au pouvoir de l'autobiographe en raison du pacte ou contrat de lecture, comme l'a développé Philippe Lejeune avec sa notion de « lecteur embrayé » : en annonçant dire la vérité et parler de la réalité, l'autobiographe place le lecteur dans « un champ magnétique » du fait qu'il ne peut échapper à « cette proposition » qui tient lieu de contrat, « il vous demande de le croire, il voudrait votre estime, peut-être votre admiration ou même votre amour, votre réaction à sa personne est sollicitée, comme par une personne réelle dans la vie courante »²²⁴. Même si le lecteur reste libre de recevoir le texte avec méfiance et suspicion, au moins est-il temporairement placé en situation d'écoute, comme le fait Blackbird en associant à deux reprises le verbe *tell* (dire, raconter) au substantif *readers*. L'autobiographie correspond ainsi pour les Amérindiens à une prise de parole pour raconter l'histoire selon leur propre perspective, avec l'espoir d'être au moins entendus si ce n'est compris.

Car le *you* à qui l'autobiographe s'adresse ne correspond pas à « n'importe quel » lecteur, mais à un lectorat issu de la société coloniale anglo-américaine dominante. L'identification du *you* au lecteur américain est particulièrement explicite chez Winnemucca et La Flesche qui parlent au nom de la communauté amérindienne (*we, our, us*) » pour dénoncer ceux dont le comportement a provoqué le malheur des Amérindiens.

L'éventuelle position de supériorité serait également atténuée par l'emploi de l'adjectif *dear* mis entre *my* et *reader*. Manifestant une forme de politesse et de respect, l'adjectif viserait à renforcer les liens de proximité, voire de connivence, que la différence d'origine et de statut aurait pu altérer. Winnemucca embraye même à trois reprises son lectorat dans une relation d'amitié en lui conférant le statut de « cher amis (*dear friends*) »²²⁵. Aussi leur présente-t-elle son texte comme une offrande (« I can give you... ») et comme un appel à partager son point de vue dans une sorte d'*agapè* chrétienne lorsqu'elle intercale entre l'interjection « dear reader » et « dear friends » celle de « my good Christian people ».

L'idée d'adresser le texte sous forme de don est également présente chez Oocom et Apess²²⁶, ce qui leur permettrait d'affirmer leur position d'autorité par rapport à leur

224. Lejeune, *Signes de vie, op.cit.*, pp.15-16 et 32.

225. Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, « dear friends » (p.89), « my dear friends » (pp.214 et 243), « my good Christian people » (p.89).

226. Annie Ernaux, auteure d'autofictions, concevait également l'écriture comme un don comme le rappelle Didier Eribon (*La société comme verdict, op.cit.*, p.111).

lectorat.

II.A.2.b. Le texte comme don et affirmation d'autorité

Dans le texte de 1768, Oocom n'utilise *give* que sous sa forme transitive directe (« to give a Short Plain and Honest Account of Myself », « to give a Short Narritive of my Life »), alors qu'il est employé avec un complément d'attribution dans le texte de 1765 : « to give the World (...) the true Account of my Education ». À l'instar de La Flesche, Oocom entendait donner une résonnance universelle à son texte. Apess a une ambition plus modeste en ouvrant la préface de 1831 de *A Son of the Forest* par la formule « En offrant au public la seconde édition de ce travail... (*In offering to the public a second edition of this work...*) ». Apess déclare même se soumettre à l'appréciation du public et espère que la lecture de son texte procurera une forme de grâce à quiconque daigne lui accorder une attention même fugace :

[I]n its improved form it is now submitted to the public, with the earnest prayer of the author that it may be rendered a lasting blessing to everyone who may give it even a cursory perusal²²⁷.

La position de supériorité de l'auteur le contraindrait même au don si l'on suit la logique des devoirs associés à la position de chef mentionnée par Winnemucca et La Flesche. Sarah Winnemucca rapporte en effet que la position de chef n'était pas enviée chez les Paiutes car il lui revenait de partager leur nourriture avec prodigalité et de se retrouver par conséquent parfois dépourvu de ressources alimentaires²²⁸. Et La Flesche rapporte les propos de son père qui lui indiqua qu'un des rôles des chefs était d'aider les plus démunis de leurs peuples en leur donnant des chevaux et de la nourriture car « l'amour des gens se gagne par la gentillesse et l'hospitalité »²²⁹.

Michel Foucault concevait le discours comme une combinaison de savoir et de pouvoir²³⁰. Si l'autobiographie est un discours dans le sens où elle s'adresse à un destinataire, elle est aussi un discours au sens foucauldien : la position de supériorité des

227. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.3 ; « Il est maintenant offert au public dans une version améliorée, accompagnée du vœu fervent de l'auteur que quiconque susceptible de le parcourir même succinctement puisse en retirer un bienfait durable » (je traduis).

228. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.54.

229. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.127.

230. Carlson, *Sovereign Selves*, *op.cit.*, p.15 ; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York, Routledge, 2007, p.63.

autobiographes amérindiens, équivalente à celle de chef, les autorisait à tenir un discours. Tels des chefs, ils disposaient de la parole et étaient en position d'être écoutés (et éventuellement contestés). Surtout, ils disposaient d'un savoir (leur expérience personnelle et avant tout amérindienne) que leurs destinataires n'avaient pas. Pour Ricœur, cette transmission d'informations inédites constitue une des valeurs de l'interlocution car les énonciateurs peuvent partager dans des « discours en acte (...), leur expérience du monde, leur perspective sur le monde à quoi aucune autre *ne peut* se substituer »²³¹. Or, du fait de leur connaissance des codes sémiotiques de la société dominante, ils étaient en position de pouvoir combler le déficit cognitif de leur interlocuteur anglo-américain. Leur position d'*autorité* en tant qu'*auteur* leur conférait le pouvoir d'*augmenter* le capital cognitif de leurs récepteurs²³². Peut-être même se sentaient-ils obligés de prendre la parole afin de rétablir un déséquilibre qu'ils percevaient, d'autant plus que leur prise de parole visait à revaloriser leur image comme s'ils cherchaient à reconquérir « l'amour des gens » compromis par des représentations erronées.

L'actualisation du texte pouvait amener le lecteur anglo-américain à modifier ses représentations des Amérindiens, tout du moins à en avoir une vision différente, moins conventionnelle. L'originalité de cette vision résidait notamment dans le fait qu'elle était énoncée par des Amérindiens qui en assumaient la responsabilité en la signant de leur nom. L'inscription anthroponymique participait de la construction de l'identité narrative de l'autobiographe tout en constituant, comme le texte, un moyen d'établir une relation avec le lecteur, comme la partie suivante va tâcher de le montrer.

II.B. Transitivité et hybridité anthroponymique

Dans *The Man Made of Words*, Scott Momaday souligne l'importance de la langue dans laquelle et par laquelle l'homme existe. Il en vient à faire du nom une dimension à part entière de l'être, une maïeutique qui révèle l'être à lui-même et aux autres :

[W]e know this: that names and being are indivisible. That which has no name can't be truly be said to exist, to be. That which bears a name bears

231. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.64.

232. Auteur et autorité sont en effet dérivés de la même racine latine *augere* qui veut dire augmenter.

being as well. I have a name; therefore I am²³³.

Le nom participe donc de la construction identitaire. Il joue un rôle non moins significatif dans l'écriture autobiographique puisqu'il construit la référentialité auctoriale en faisant coïncider l'auteur et le narrateur. Nous verrons ici dans quelle mesure le choix du nom, de noms, a joué un rôle déterminant dans les stratégies d'écriture des autobiographes amérindiens.

II.B.1. Le nom, signifiant référentiel et partiel

Le nom est à la fois un opérateur d'individuation et un site d'identification. Comme le remarque Lejeune, le nom fait sortir le « je » de l'anonymat en rendant visible et lisible l'identité de l'auteur-narrateur-protagoniste qui est une personne réelle liée à « deux institutions sociales : l'état civil (...) et le contrat d'édition »²³⁴. Outre le fait de subsumer la multi-dimensionnalité de l'autobiographe, il permet de saisir les multiples facettes d'une personnalité qui, en tant qu'être vivant inscrit dans la temporalité, est soumise aux changements ; il se place du côté de l'identité-*idem* en constituant un signe de stabilité dans le processus d'impermanence de la construction de l'identité-*ipse* :

L'identité est une *relation constante* entre l'un et le multiple. (...) Le nom est le garant de l'unité de notre multiplicité : il fédère notre complexité dans l'instant et notre changement dans le temps. Le sujet de l'énonciation et celui de l'énoncé sont bien « le même », puisqu'ils portent le même nom ! Nous voilà substantivés, unifiés²³⁵.

Le nom rend donc identifiable et réidentifiable dans le temps. Toutefois, les pratiques de changement de nom étaient fréquentes dans les sociétés amérindiennes, et l'on verra que les autobiographes furent amenés à changer et/ou à cumuler différents

233. Momaday, *The Man Made of Words*, *op.cit.*, pp.87 et 124 ; « [N]ous savons ceci : que le nom et l'être sont indissociables. Que celui qui n'a pas de nom n'est pas considéré avoir de véritable existence. Que celui qui a un nom a aussi une existence. J'ai un nom, donc je suis » (je traduis). Hormis l'allusion au *cogito ergo sum* de Descartes, Momaday semble aussi faire référence à la Genèse dans laquelle Dieu crée par la parole puis demande à Adam de nommer ses créations, y compris sa femme (Genèse 1:1-25, 2:19, 3:20). C'est probablement cette conscience de l'importance du nom qui amena Momaday à intituler son autobiographie *The Names*.

234. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op.cit.*, pp. 23-26, 33, 35.

235. Lejeune, *Je est un autre*, *op.cit.*, p.35.

noms au cours de leur vie²³⁶. Les noms révèlent donc l'histoire complexe des autobiographes amérindiens.

À l'instar du « je » qui l'anaphorise, le nom constitue un récit minimal derrière lequel se trouve une personne et l'histoire de cette personne. Il y a toujours un « au-delà du nom » comme l'explique Jacques Derrida : négativement ou positivement, le nom contient la promesse de faire accéder au signifié qu'il désigne, « à la chose même telle qu'elle doit être nommée par le nom, c'est-à-dire *au-delà du nom* »²³⁷. Il ne désigne donc pas forcément ou totalement « à vide », sans rien signifier « au plan prédicatif » comme le pensait Ricœur²³⁸ ; au contraire, il comporte un pouvoir d'invocation et d'évocation, susceptible de provoquer « une sorte d'envoûtement à distance »²³⁹. Son actualisation évoque la personne désignée et rend présente son absence²⁴⁰. Il constitue en ce sens l'image de la personne nommée ; sa construction et sa sonorité peuvent traduire une généalogie et renvoyer à l'histoire des origines de l'autobiographe²⁴¹. Un nom associant un substantif issu du monde naturel et surtout animalier (nuage, cheval, ours, wapiti) à un adjectif qualificatif (rouge, fou, qui court, noir) conduit souvent à identifier une personne à une origine amérindienne, comme le remarque un personnage du film *Ghost Dog* pour qui le nom du tueur à gages se faisant appeler Ghost Dog lui rappelle le

236. Brumble évoque le problème de la « Babel de la nomination indienne (*Babel of Indian naming*) » du fait que les Amérindiens pouvaient changer de nom plusieurs fois au cours de leur vie, qu'ils pouvaient aussi recevoir un nom anglophone, que leurs noms indiens pouvaient être transcrits selon des graphies différentes et/ou recevoir une traduction anglaise (*An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1981, p.7).

237. Derrida, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, « Prière d'insérer ».

238. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.41-42.

239. C'est ce qu'avait remarqué Fanon à propos des Martiniquais fascinés par des noms comme Métropole, Paris, Marseille, la Sorbonne, Pigalle (*Peau noire, masques blancs*, op.cit., p.75). Eribon évoque également cette idée d'envoûtement par les noms (« J'étais envoûté ») à propos des noms de personnalités littéraires et politiques (comme Duras et Lénine), de titres d'ouvrage qu'il appelle « l'"avant-texte" », ou des appellations qui devenaient des « entités mythiques » (les étudiants du Quartier latin) et qui le fascinèrent dans son enfance, qui « scintillaient sous [s]es yeux comme des vocables magiques », qui « résonnaient à [s]es oreilles comme des mots de passe », pour finir par former « un panthéon avec ses dieux majeurs et ses dieux mineurs » (*La société comme verdict*, op.cit., pp.117-119).

240. Rendre présente une chose absente est la définition que Ricœur donne de l'image (*eikōn*) dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (op.cit., pp.I, 6,8).

241. Glissant explique qu'un patronyme enracine, inscrit une personne dans un passé et permet de la rattacher à une communauté par la filiation (*Le discours antillais*, op.cit., p.489). L'ethnologue Jean Jamin pense qu'un nom signifie au moins par sa sonorité, même s'il est un phénomène langagier sans rapport avec le langage commun par son absence d'adéquation entre signifiant et signifié (Jamin, *Faulkner*, op.cit., p.78). Pour Eribon, la sonorité d'un nom peut être entourée de mystère et rappelle qu'un nom « c'est déjà beaucoup » car il rattache à une généalogie et constitue « une identité sociale sur plusieurs générations que nous transportons avec nous », qui « la proclame » notamment par rapport aux noms et à l'identité des autres (*La société comme verdict*, op.cit., pp.37, 116, 160).

procédé de construction onomastique des Amérindiens²⁴².

Si le nom dit quelque chose, il ne dit pas tout non plus. Il reste un texte par défaut qui demande à être complété. Il s'agit d'aller voir « au-delà du nom », de déchiffrer qui et quoi se trouve derrière ce que Derrida appelle un « cryptonyme »²⁴³. Le récit autobiographique peut alors être envisagé comme une forme de décryptage, de développement du récit minimal constitué par le nom. Si le nom renvoie à une image, le texte autobiographique construit également une image, tout aussi partielle et incomplète, qui correspond à celle que l'auteur veut bien donner. Nom et récit peuvent ainsi être envisagés comme deux aspects du « jeu de représentations »²⁴⁴ identitaire, comme deux facettes imbriquées de la per-formance identitaire visée par l'autobiographe.

Dans leurs textes, les autobiographes multiplient les stratégies d'écriture pour mettre en avant leur identité amérindienne. Les noms par lesquels ils signèrent leurs récits semblent pourtant contrevenir à cet objectif d'ostentation identitaire. Le choix du nom qu'ils décidèrent d'apposer à leurs récits n'était toutefois pas anecdotique et répondait à certaines motivations qui vont être explicitées. Il participait de leur « per-formance » narrative, de la construction de la représentation qu'ils voulaient donner et laisser d'eux-mêmes. Par leurs noms, ils commencent à se laisser lire d'une certaine façon que cette partie va s'attacher à mettre au jour.

242. *Ghost Dog, The Way of the Samurai*, film de Jim Jarmusch réalisé en 1999. Dans le film, le tueur en question n'a pourtant aucun lien avec la communauté amérindienne, mais plutôt africaine-américaine. Les noms de Red Cloud, Crazy Horse, Running Bear et Black Elk, qui correspondent à des personnes ayant réellement existé, sont mentionnés par le chef d'un gang de mafiosi américain. Ce procédé de classification onomastique est exploité par la romancière canadienne Joy Kogawa dans son roman de 1981, *Obasan*, afin de dénoncer avec humour les assignations déterministes auxquelles il peut conduire. Kogawa met en scène une jeune fille amérindienne qui se réjouit de la gaffe d'un de ses professeurs qui abrégéa son nom d'Annie Black Bear en Annie Black : « Annie looked so pleased – throwing a furtive happy swift glance at me (Annie parut si contente – me jetant un rapide coup d'oeil furtif et heureux) ». Ce raccourcissement lui permettait de ne pas être stigmatisée en tant qu'Amérindienne, mais surtout d'être renvoyée aux pratiques mises en place par les élèves majoritairement japonais de l'école qui abrégèrent leurs noms pour leur donner une consonance plus anglophone. Cette pratique identificatoire, pourtant non intentionnelle, contribuait à briser son isolement et à l'inscrire dans un groupe avec lequel elle pouvait désormais prétendre au partage d'une forme de complicité (*Obasan*, New York, An Anchor Book, 1994 [1981], p.242 ; je traduis).

243. Derrida, « Prière d'insérer » à *Sauf le nom*, *op.cit.*

244. C'est en ces termes que Ludwig Wittgenstein définit l'identité : « "Une chose identique à elle-même." – Il n'y a pas de plus bel exemple de proposition inutile, et néanmoins liée à un jeu de représentations » (cité par Vincent Descombes, *Les embarras de l'identité*, *op.cit.*, p.18). Les auteurs de l'introduction au volume *Autobio-graphismes* jouent quant à eux sur l'homophonie pour dire que « le je de nos jours prend des allures de jeu » (Viviane Alary, Danielle Corrado et Benoît Mitaine, introduction à Alary *et alii* [dir.], *Autobio-graphismes. Bande dessinée et représentation de soi*, Chêne-Bourg, Georg Éditeur, 2015, p.14).

II.B.2. L'hybridité onomastique des autobiographes

Le nom participe des opérations de codification et de classification d'une personne au sein de « différents réseaux et classes d'appartenance (lignage, classe d'âge, résidence, série de germains utérins, etc.) » comme le rappelle Nicole Sindzingre²⁴⁵. En ce sens, il comporte une dimension institutionnelle de mise en conformité sociale. Pour Ricœur, la nomination obéit à des règles et fait partie des actes sociaux qui permettent de reconnaître l'existence officielle d'une personne qui reçoit une place dans le groupe et dans le monde. L'inscription de l'acte de naissance d'une personne se conforme à des règles de « datation calendaire », de « localisation dans l'espace public » et « d'appellation », même si elles varient selon les contextes culturels²⁴⁶. Par exemple, chez les Omahas, un enfant recevait successivement deux noms. Dans un premier temps, il recevait un nom de nouveau-né, destiné à l'introduire dans le cosmos, à lui assurer « une place parmi les autres formes de vie déjà existantes » et dans « la vie effervescente de l'univers »²⁴⁷. Ensuite, dès qu'il était capable de marcher seul, se tenait la cérémonie « Turning the Child (Thiku'wi'nxe) » au cours de laquelle ce nom était « rejeté » et remplacé par un autre, le nom « ni'kie », qui modifiait son statut individuel et social : d'être faisant indistinctement partie de l'ensemble de la création, il devenait un être humain distinct, individué au sein de son clan (*gens*) et reconnu au sein de son peuple²⁴⁸.

La Flesche ne raconte pas avoir vécu personnellement ces rituels. Son nom ne correspond pas à l'image archétypale du nom indien telle qu'elle est présentée, avec humour, dans *Ghost Dog*, et de manière plus sérieuse, mais aussi caricaturale, dans de nombreux films du genre Western. Aucun des cinq autobiographes du corpus principal

245. Nicole Sindzingre, « Identité - Anthropologie », in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1990, corpus 11, p.792 ; Sindzingre se réfère notamment à *La pensée sauvage* de Lévi-Strauss.

246. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.71.

247. Alice C. Fletcher and Francis La Flesche, *The Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1992 [1911], volume 1, pp. 115.

248. *Ibid.*, pp. 116-121. Le nom reçu lors de la cérémonie « Turning the Child » était conservé toute la vie (Margot .P. Liberty *et alii*, « Omaha », in W.S. Sturtevant and R.J. DeMallie [eds.], *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 2001, « Plains », volume 1, p;407). C'est également au cours de cette cérémonie que l'enfant recevait une nouvelle paire de mocassins destinée à lui assurer une longue vie, conçue comme une route chaotique avec quatre collines à franchir symbolisant les quatre étapes de la vie (prime enfance, jeunesse, âge adulte, vieillesse). La première paire de mocassins reçue quand il était bébé était trouée afin que les esprits ne puissent pas l'emmener et le faire entreprendre la route qui menait à l'au-delà. Nous reviendrons plus en détails sur la symbolique des mocassins et de la vie comme une route dans la dernière partie « Se recomposer ».

ne se présente sous un nom répondant à ces normes attendues de la part d'une personne revendiquant une identité amérindienne et qui la rendrait immédiatement identifiable en tant que telle²⁴⁹. Sarah Winnemucca aurait pu publier son autobiographie sous son nom paiute de Thocmetony (Shell-flower) et Blackbird sous son nom ottawa de Mack-aw-de-be-nessy (Black Hawk), même si Blackbird correspond plus à la norme attendue et que Winnemucca est effectivement un nom paiute. Au contraire, les noms affichés semblent plutôt se conformer aux conventions onomastiques occidentales de l'époque, ajoutant un patronyme à un prénom rappelant un personnage biblique ou un saint chrétien.

Leurs noms sont en fait des noms hybrides qui reflètent une situation historique de rencontre et d'enchevêtrement de deux sociétés différentes. Les noms sous lesquels les autobiographes ont choisi de se rendre visibles répondent à deux traditions onomastiques, mais également à des règles de désignation et de renomination plus ou moins formelles et arbitraires comme celles du surnom et de la renomination, qui faisaient qu'une même personne était susceptible de porter plusieurs noms,

249. D'autres textes autobiographiques affichèrent au contraire des noms typiquement amérindiens. Les éditeurs de l'autobiographie de Black Hawk décidèrent ainsi de faire figurer sur la couverture à la fois le nom du chef dans sa langue algonquienne d'origine et dans sa traduction anglaise : *Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak, or Black Hawk*. Les Ojibwas George Copway et Peter Jones présentèrent également leurs textes sous leurs deux noms, mettant cependant en avant leur nom amérindien sans le traduire : *The Life, History and Travels of Kah-ge-gah-bow, or G. Copway*, pour le premier, *Life and Journals of Keh-ke-wa-guo-nā-by (rev. Peter Jones)* pour le second. La Sioux Gertrude Simmons Bonnin décida de se créer un nom de plume lakota, Zitkala Ša, par lequel elle signa ses articles autobiographiques et ses autres textes, sans d'ailleurs donner la traduction de ce nom (Red Bird) afin de mieux faire ressortir son identité amérindienne. D'autres personnes, sans aucune origine amérindienne, tentèrent de se faire passer pour des Amérindiens, falsifiant leur identité publique en se présentant sous des noms archétypiquement indiens, comme ce fut le cas pour l'esclave Warner McCary au milieu du XIX^e siècle qui tenta de se faire passer pour le fils d'un chef choctaw sous le nom d'Okah Tubbee, ou pour l'Anglais Archibald Belaney au début du XX^e siècle qui signait ses ouvrages et ses conférences du nom ojibwa Wa-sha-quon-asin ou Grey Owl, ne manquant pas de poser coiffé de plumes et vêtu de costumes de peau chargés de franges et de perlage. Warner McCary revendiqua ses origines amérindiennes dans une autobiographie, parue pour la première fois en 1848. Fils d'une esclave noire et de son maître blanc, McCary fut automatiquement rangé dans la catégorie des esclaves noirs en raison de la règle d'hypodescendance de la *one drop rule*. Contrairement à ses deux autres frères et à sa mère qui furent finalement affranchis, Warner McCary conserva son statut d'esclave ; revendiquer une identité amérindienne faisait au moins de lui un homme libre. Archibald Belaney (1888-1938) se présentait pour sa part comme un métis écossais-apache mais ayant grandi au contact des Ojibwas du Canada. La supercherie fut révélée après sa mort. Il connut une grande notoriété pendant sa vie et un film réalisé en 1999 par Richard Attenborough, *Grey Owl*, retraça la vie de Belaney, incarné par Pierce Brosnan. Un autre cas plus tragique de revendication d'identité amérindienne eut lieu avec le métis Sylvester Long. Né de parents métis aux origines difficiles à établir (américaines blanches, amérindiennes, probablement aussi africaines-américaines) mais ayant le statut d'esclaves, Long grandit dans la communauté noire à laquelle il fut identifié, comme ses parents et ses frères. Il se fit d'abord passer pour un Cherokee et vécut un temps chez les Blackfoot où il fut adopté. Il écrivit un texte à la première personne sur les Indiens, à l'origine un récit d'aventures destiné à la jeunesse synthétisant de manière romancée une quantité d'informations de première main recueillies auprès d'Indiens, mais ses éditeurs décidèrent de présenter ce récit comme l'autobiographie du chef blackfoot Buffalo Child Long Lance en 1928. Tirailé entre l'angoisse de voir ses véritables origines révélées et le désir de secourir sa véritable famille avec qui il reprit contact en 1930, Long se suicida en 1932.

simultanément ou successivement, au cours de sa vie.

La tension entre choix volontaire et assignation arbitraire décelée dans les procédés d'identification au monde amérindien se retrouve dans l'inscription anthroponymique des autobiographes amérindiens. Dans leurs noms s'enchevêtrent deux types de pratiques, qui ne présentent pas que des différences. L'hybridité de leurs noms semble ainsi refléter une situation historique de changement ainsi qu'une modification des cultures amérindiennes s'appropriant des pratiques de la société anglo-américaine, déjà à l'œuvre au XVIII^e siècle comme l'indique le nom de Samson Occom.

II.B.2.a. D'Ockham à Samson Occom

Samson Occom n'a signé qu'un seul de ses deux textes autobiographiques, celui de 1765. Il le signa du nom de Samson Occom, qui ne présente à première vue aucun indice de « paganisme », alors qu'il insiste dans ses textes être né de deux parents païens qui l'éduquèrent dans un environnement païen. Occom est le nom transmis par son père, Joshua Occom, qui le tenait lui-même de son père, un Mohegan connu sous le nom d'Ashneon et de Tomockham. D'après William DeLoss Love, Tomockham aurait ajouté le prénom Tom par lequel le désignait les Anglais à son nom algonquien, Ockham, qui voudrait dire « de l'autre côté »²⁵⁰. Bien que sa transcription rappelle le nom du théologien franciscain anglais du XIV^e siècle Guillaume d'Ockham, Ockham serait donc bien un nom amérindien du groupe linguistique algonquien. Les suffixes en *-um* et *-am* apparaissent d'ailleurs dans les transcriptions du XVII^e siècle de noms algonquiens par les colons anglais de Nouvelle-Angleterre, comme Tisquantum, Poquanum ou Ponampam²⁵¹. Le premier nom ottawa d'Andrew Blackbird, Pe-ness-wi-qua-am, comporte également cette terminaison en *-am*.

250. DeLoss Love, *Samson Occom and the Christian Indians of New England*, *op.cit.*, pp.21-23.

251. Tisquantum (également connu sous le nom de Squanto, mentionné par William Apess dans l'appendice à *A Son of the Forest*) était un Indien Pawtuxet (Wampanoag) capturé par le capitaine Thomas Hunt en 1614 avec une trentaine d'autres Indiens destinés à être vendus comme esclaves en Espagne. Tisquantum parvint à s'échapper et à gagner l'Angleterre où il convainquit en 1619 le capitaine Thomas Dermer de le ramener en Amérique. Tisquantum devint l'interprète du chef wampanoag Massasoit (ou Ousamequin) qui accueillit les Pèlerins du Mayflower en 1620 et signa un traité de paix avec eux. Poquanum et Ponampam sont deux des noms d'Indiens du Massachusetts dont les récits de conversion figurent dans le recueil de John Eliot *Tears of Repentance* paru en 1653. En 1857, Thoreau remarqua que Joseph Polis, son guide penobscot de langue algonquienne, avait la manie d'ajouter « la syllabe *um* » à la fin de nombreux mots anglais ; il ajoute qu'il avait déjà entendu un Chippewa avoir la tendance d'accentuer par un *m* ou un *m-ah* le mot *too* qu'il employait inconsidérément trop souvent dans son récit, ce qui fit de lui la risée malencontreuse de son auditoire américain (*The Maine Woods*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1892 and 1893, pp.230-231).

Il existe en effet de multiples transcriptions de Occom (Tomocham, Tomocum, Joshua Aucum ou Mawcum, Samson Occum ou Aukum ou Alcom), mais Occom a été celle adoptée par l'autobiographe lui-même.

Les raisons pour lesquelles il fut prénommé Samson sont inconnues. Samson est un héros biblique mentionné dans le Livre des Juges, mais le nom de famille de la mère de Samson Occom aurait également été Samson ou Sampson. Occom aurait pu être prénommé Samson à la fois en référence au personnage biblique et en hommage à sa mère, également connue sous le nom de Sarah Wauby, souvent présentée comme une descendante du chef mohegan Uncas, mais qui aurait plus vraisemblablement été une Pequot originaire de Groton, ce qui ferait d'elle une Pequot Mashantucket (ou Pequot de l'Ouest) comme William Apess²⁵².

II.B.2.b. Transmission et transcription chez William Apess

Apess commence le premier chapitre de *A Son of the Forest* en déclinant son état civil à travers une identité à trois dimensions, nominative (« William Apess »), spatiale (« born in the town of Colrain, Massachusetts ») et temporelle (« on the thirty-first of January, in the year of our Lord seventeen hundred and ninety-eight »). Il y ajoute une dimension religieuse chrétienne en bon pasteur méthodiste qu'il était à la date de l'écriture de son récit.

D'après Barry O'Connell, Apess aurait bien été un nom pequot, même s'il n'était pas très courant²⁵³. Cela voudrait dire que la transmission du nom remonterait au côté maternel puisque c'est essentiellement par sa mère et sa grand-mère qu'Apess se revendique Pequot, alors qu'il présente son grand-père paternel comme un Blanc et son père comme un métis. Cette transmission s'accorderait bien avec la tradition matrilineaire pequot, mais on peut aussi imaginer son grand-père (ou son père) recevant

252. Will et Rudi Ottery affirment que la mère d'Occom était à la fois une descendante d'Uncas (créateur des Mohegans en tant que tribu souveraine dans les années 1630) et une Pequot Mashantucket de Groton (*A Man Called Sampson, 1580-1989*, Camden, Penobscot Press, 1989, p.35). Dans son ouvrage sur la langue algonquienne du sud de la Nouvelle-Angleterre (d'où était originaire Occom et sa famille), essentiellement basé sur la langue narragansett, Roger Williams indique que *waûpi* signifie vent (Williams, *A Key into the Language of America*, London, Printed by Gregory Dexter, 1643, p.85). Née au tournant du XVII^e et du XVIII^e siècle, elle serait décédée après 1782 à Mohegan ; elle était la seconde femme de Joshua Occom qu'elle épousa vers 1720.

253. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, note 18 p.xxviii Dans son *Lexique de la langue algonquienne* parue en 1886, Jacques-André Cuoq mentionne plusieurs mots algonquins se rapprochant d'Apes : *apis* (violet, rougeâtre, livide ; raccomodé), *ape* (couchage fait de matériaux naturels), *abe* (homme), *abis* (se réchauffer), *abas* (effet de fumée) (Cuoq, *Lexique de la langue algonquienne*, Montréal, J. Chapleau & Fils, 1886).

un nom pequot après avoir été adopté par le peuple pequot. L'origine du nom Apess pose problème, mais c'est en tout cas sous ce nom-là que son père était connu et de qui il reçut son nom. C'est également de son père qu'il tenait son prénom.

Son père et son grand-père étaient aussi connus sous le nom de William Apes. La transmission du nom du père à un fils n'était pas une pratique inconnue dans certaines cultures amérindiennes, que ce soit pour un nom amérindien, auquel des pouvoirs étaient généralement associés (le père changeait dans ce cas de nom), ou pour un nom de type occidental. La famille Occom offre ainsi un exemple de cette transmission onomastique : un demi-frère de Samson Occom reçut le même nom que son père, Joshua Occom, et une de ses sœurs reçut également le même prénom que sa mère, Sarah.

Le nom Apess ne pose pas seulement le problème de son origine. Sa transcription graphique est également problématique. O'Connell reconnaît que son choix de l'écrire avec une double consonne terminale est « inhabituel »²⁵⁴. C'est pourtant sous la forme Apess qu'il a décidé de faire apparaître le nom du pasteur pequot dans son édition des œuvres complètes, aussi bien dans ses textes et notes de présentation que dans les textes d'Apess lui-même. O'Connell s'éloigne ainsi du mode de transcription le plus utilisé à l'époque où la graphie la plus répandue était Apes. Tous les documents contemporains qui le mentionnent portent cette graphie, de même que les documents qui font référence à son père et à sa mère. L'acte matrimonial enregistrant son mariage avec Mary Wood en 1821 le mentionne cependant sous le nom d'Apis. Cette transcription en *-is* (/ɪs/) autorise une prononciation différente, plus proche de celle en *-ess* avec ces deux syllabes distinctes, que de celle en *-es*, qui peut être lue comme une syllabe atone inaccentuée (/əs/) et conduirait à une lecture monosyllabique du nom en /eɪps/. La transcription phonétique fait ainsi ressortir la consonance simiesque que peut prendre ce nom en anglais, *ape* (/eɪp/) désignant les grands singes en zoologie, mais qui peut aussi désigner quelqu'un de brutal, idiot ou maladroit, en langage familier. O'Connell soupçonne Apess d'avoir changé la graphie d'Apes en Apess justement parce qu'il était conscient des quolibets de type raciste que son nom pouvait susciter. L'ajout d'une

254. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, note 2 p.xiv. Apes est l'orthographe la plus fréquemment utilisée dans les ouvrages américains (par exemple par Bernd Peyer dans le *Handbook of Native American Literature*, Arnold Krupat dans *American Autobiography, Retrospect and Prospect*, Kim Mc Quaid dans son article du *New England Quarterly*), même si David Brumble utilise les deux graphies dans *American Indian Autobiography*. Pour ce qui est du domaine français, Bernadette Rigal-Cellard utilise également les deux orthographes dans *Le mythe et la plume*, tandis que Lionel Larré n'utilise que Apess dans *Autobiographie amérindienne*.

consonne sifflante à la transcription graphique de ce nom aurait ainsi pu lui épargner quelque persiflage raciste.

C'est en tout cas le choix qu'il fit à partir de 1837, date à laquelle il décida d'utiliser la graphie Apess, comme on peut le voir dans l'inscription de son nom sur la couverture de la seconde édition de deux de ses textes, *Eulogy on King Philip* et *The Experiences of Five Christian Indians*. Pour la seconde édition de ce texte, Apess prit ainsi soin de modifier l'orthographe d'Apes en Apess non seulement sur la couverture, mais aussi dans l'ensemble du texte et jusqu'au copyright²⁵⁵.

Plusieurs options de présentation onomastique se présentèrent à Sarah Winnemucca dont l'autobiographie fut publiée sous un nom hybride combinant des traditions paiutes et américaines.

II.B.2.a. Ancrage et encrage du nom pour Sarah Winnemucca Hopkins

Winnemucca était le nom de son père, connu sous le nom de Chief Winnemucca ou Old Winnemucca, mais aussi de Poito ou Puidock (« deep eyes ») et de Mubetawaka (« man with a hole in his nose », en référence à un ornement nasal). En langue paiute, Winnemucca signifie « *the giver* (le pourvoyeur) » ou « *one who looks after the Numa* (celui qui prend soin des Numas) », Numa (« people, human beings ») étant le nom par lequel les Paiutes se désignaient eux-mêmes²⁵⁶. Ce nom fut également transmis aux frères et aux sœurs de Sarah. Une gare de la Pacific Railroad, qui devint une petite ville du Nevada, fut également baptisée Winnemucca en son honneur.

Hopkins était le nom de son dernier mari, Lewis H. Hopkins, qu'elle épousa en décembre 1881. Dans son autobiographie, Winnemucca ne dit rien de ses fréquentations amoureuses ni de ses mariages, probablement parce que cela n'était pas à son avantage. Elle défraya plusieurs fois la chronique pour ses relations tourmentées avec des hommes dont certains avaient une médiocre réputation. Ses multiples liaisons, aussi bien avec des Indiens qu'avec des Américains, lui attirèrent de nombreuses critiques des deux côtés, y compris au sein de sa famille. Cette dernière la critiqua par exemple vivement pour son premier mariage en janvier 1871 avec un officier américain, le lieutenant Edward C. Bartlett, qui se révéla être un alcoolique endetté et infidèle. Winnemucca et Bartlett ne vécurent ensemble qu'un mois, et Sarah finit par obtenir le divorce en

255. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, note 2 p.xiv.

256. Canfield, *Sarah Winnemucca*, *op.cit.*, p.3 ; Zanjani, *Sarah Winnemucca*, *op.cit.*, p.39.

septembre 1876. Jusqu'à cette date, elle fut désignée sous le nom de Sarah (Winnemucca) Bartlett ou Mrs S.W. Bartlett. Son divorce lui permit de retrouver son nom de Sarah Winnemucca. Elle prit le nom d'Hopkins après son mariage avec un ancien officier peu considéré par sa hiérarchie et porté sur le jeu, ce qui créa des conflits au sein du couple ainsi qu'entre Sarah et ses proches. Quand il décéda des suites de tuberculose en 1887, Sarah était toujours mariée avec lui et était donc considérée comme Madame Hopkins, ainsi que l'appelle Mary Mann dans sa préface. C'est pourquoi son autobiographie fut publiée sous le nom de Sarah Winnemucca Hopkins, bien qu'elle n'y fasse que quelques allusions furtives à son mari qui l'aida pourtant à obtenir des informations utiles pour la rédaction de son ouvrage²⁵⁷.

Désigner une épouse du nom de son mari était la règle dans l'Amérique de la seconde moitié du XIX^e siècle. Cette pratique d'identification de l'épouse à son mari existait également chez les Paiutes, comme en témoigne Winnemucca elle-même :

She promises to "be himself," and she fulfils her promise. (...) It means something when the women promise their fathers to make their husbands themselves. They faithfully keep with them in all the dangers they can share²⁵⁸.

Sarah Winnemucca se conformait donc à une pratique sociale des sociétés américaine et paiute faisant s'effacer, du moins dans la sphère publique, la femme derrière son époux.

Elle n'explique pas d'où lui vient le prénom Sarah. Il lui aurait été donné par des Américains lorsque son grand-père Captain Truckee décida d'emmener une partie de son peuple vivre en Californie dans les années 1850. Elle résida chez différentes familles américaines, travaillant pour certaines d'entre elles malgré son jeune âge, et fut même adoptée par une certaine madame Roach, de Stockton. Ces pratiques de travail à résidence et d'adoption dans des familles américaines semblent avoir été relativement courantes à cette époque ; la sœur de Sarah, Elma, fut elle-même adoptée par une famille française de Marysville en Californie, avant d'épouser un Américain du nom de John Smith, devenant ainsi madame Elma (Winnemucca) Smith jusqu'à la fin de ses jours.

257. Canfield, *Sarah Winnemucca, op.cit.*, p.207.

258. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, pp.49 et 53 ; « Elle promet d'"être lui-même", et elle tient sa promesse. (...) Cela veut dire quelque chose pour une femme de dire à son père qu'elle deviendrait *elle-même* son mari. Elle partage fidèlement toutes les épreuves avec lui » (je traduis).

Prénom hébraïque désignant la femme d'Abraham dans la Bible, Sarah fut souvent américanisé par le diminutif Sally ou Salley dans différents documents, surtout des articles de journaux, se rapportant à Sarah Winnemucca. L'appellation Sadie, qu'elle mentionne à deux reprises dans son autobiographie en lui donnant une connotation affective et respectueuse, semble avoir correspondu à la prononciation paiute de Sally, qui paraît plus triviale et condescendante.

Sarah fut donc un prénom obtenu pendant sa jeunesse, qui lui fut donné et accepté dans un rapport d'entente cordiale entre Paiutes et Américains. Ce n'était pas son nom originel. Dans *Life Among the Piutes*, elle rapporte que son nom paiute était Thocmetony, qu'elle traduit par *shell-flower* et dont elle explique l'origine²⁵⁹. D'après elle, « presque toutes les filles sont nommées d'après des fleurs », même si certaines l'étaient d'après des roches et étaient par conséquent appelées « des filles-roches (*rock-girls*) ». Toutes étaient cependant réunies lors du Festival des Fleurs, cérémonie printanière qui mettait les filles célibataires à l'honneur et leur donnait l'occasion de courtiser publiquement l'élu de leur cœur. Au-delà de la description ethnographique de la cérémonie et de la remémoration nostalgique d'un passé idyllique, Winnemucca dévoile le processus d'identification et de fusion qui se produisait entre la fille et son nom de fleur, comme s'il s'opérait une métamorphose au cours de laquelle la fille se transformait en une fleur irrésistiblement attirante, usant de charmes visuels, olfactifs et auditifs pour enchanter et envoûter son promis :

All the girls who have flower-names dance along together, and those who have not go together also. (...) Each one gathers the flower she is named for, and then all weave them into wreaths and crowns and scarfs, and dress up in them. (...) They all go marching along, each girl in turn singing of herself; but she is not a girl any more, – she is a flower singing. She sings of herself, and her sweetheart, dancing by her side, helps her sing the song she makes²⁶⁰.

259. Thocmetony serait la transcription anglicisée de son nom paiute, qui se prononcerait Tsome Tonega en langue paiute. Winnemucca traduit ce nom par *shell-flower*. Mais *shell-flower* est un nom qui correspond à plusieurs variétés de fleurs, comme l'*Alpinia zerumbet* (aussi appelée *ginger shell*, *boca de dragon* ou larmes de la vierge), la *Molucella laevis* (aussi appelée *bells of Ireland*) et la *Tigridia pavonia* (aussi appelée œil de paon ou fleur de tigre). C'est cette dernière espèce que le sculpteur Benjamin Victor a choisi de mettre dans la main de sa statue représentant Sarah Winnemucca dans le Statuary Hall du Capitole à Washington. Son choix a été guidé par les conseils d'un spécialiste de la botanique (communication personnelle de B. Victor, email du 05/07/2014).

260. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, p.47 ; « Toutes les filles qui ont des noms de fleurs dansent ensemble, et celles qui n'en ont pas dansent de leur côté. (...) Chacune d'elles cueille des fleurs de l'espèce d'après laquelle elle est nommée, les tresse en couronnes, en diadèmes, en châles, et s'en pare. (...) Elles défilent, chacune à leur tour chantant ses louanges ; mais elle n'est plus une fille, – elle est une fleur qui chante. Elle se met en chant, et son prétendant, dansant à ses côtés, reprend le chant qu'elle a

Ainsi, le nom est bien plus qu'un simple outil de désignation conventionnelle où le signifiant serait plus ou moins coupé de son signifié. Au contraire, le nom assigne l'individu, il tend à définir une ontologie de l'être en lui attribuant une place dans le monde et en le parant de qualités intrinsèques. Dans le cas de Thocmetony, il semblerait même être « dépositaire de valeurs spécifiques »²⁶¹. Il agit dans un premier temps comme un « opérateur de classe » situant et instituant la place de l'être dans le monde. Dans le cas de Thocmetony, il abolit les frontières entre environnement naturel et société humaine. Thocmetony apparaît comme l'incarnation d'une situation d'interdépendance entre « nature et culture », comme le symbole de la fusion de ces deux aspects, comme si l'opposition conceptuelle entre ces deux états était dénuée de pertinence.

L'identification de Thocmetony à une fleur semble dépasser l'idée d'une réification de l'être et celle d'anthropomorphisation de la nature. Elle paraît même postuler une situation d'infériorité de l'être humain recherchant dans son environnement les moyens de se valoriser et d'acquérir des pouvoirs. Le porteur du nom semble ainsi devenir intrinsèquement doté des qualités attribuées à l'élément d'après lequel il est nommé. Le nom aurait un pouvoir qui donne des pouvoirs. Thocmetony ne paraît pas d'abord attirante parce qu'elle est une jolie jeune fille mais essentiellement en raison des qualités que lui procurerait la *shell-flower*, qui était loin de symboliser la superficialité et la fugacité temporelle. Beauté durable, endurance, persistance, annonce de bonheur pérenne sur terre comme dans l'au-delà, telles sont les caractéristiques que Winnemucca attribue à son nom dans le chant déclamé lors du Festival des Fleurs :

I, Sarah Winnemucca, am a shell-flower, such as I wear on my dress. My name is Thocmetony. I am so beautiful! Who will come and dance with me while I am so beautiful? Oh, come and be happy with me! I shall be beautiful while the earth lasts. Somebody will always admire me; and who will come and be happy with me in the Spirit-land? I shall be beautiful forever there. Yes, I shall be more beautiful than my shell-flower, my Thocmetony! Then come, oh come, and dance and be happy with me!²⁶²

créé » (je traduis).

261. Cette formule est empruntée à Frantz Fanon pour qui la couleur de peau « n'est pas dépositaire de valeurs spécifiques » (*Peau noire masques blancs, op.cit.*, p.248).

262. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, p.47 ; « Moi, Sarah Winnemucca, suis une *shell-flower*, telle celle qui orne ma robe. Mon nom est Thocmetony. Je suis si belle ! Qui viendra danser avec moi tandis que je suis si belle ? Ô, soyez heureux auprès de moi ! Je serai belle tant que la terre durera. Il y aura toujours quelqu'un pour m'admirer ; qui sera heureux auprès de moi jusque dans l'au-delà ? J'y serai belle pour toujours. Oui, je serai plus jolie que ma *shell-flower*, ma Thocmetony ! Alors venez, oui venez danser et être heureux avec moi ! » (je traduis). L'appellation anglophone comporte une double dimension

Son nom la rend charmante, dans au moins deux des acceptions que le « charme » peut avoir²⁶³. Winnemucca se présente d'abord comme une jolie femme à la plastique attirante. Elle aurait également possédé des charmes, entendus au sens de pouvoirs proches de la magie. « Charme » est d'ailleurs un terme qu'elle emploie elle-même pour parler des pouvoirs particuliers de son père et d'un de ses frères, présentés l'un comme un « antelope charmer » et l'autre comme un « horse charmer », toujours dans la perspective d'une communication et d'une situation d'inter-dépendance entre mondes naturel et humain²⁶⁴. La puissance potentielle contenue dans ses charmes pourrait d'ailleurs être incriminée pour donner une explication à ses relations tourmentées avec la gente masculine, à condition d'imaginer que ces pouvoirs aient échappé à son contrôle et/ou qu'elles ne les aient pas utilisés avec discernement, ce qui aurait créé une rupture d'équilibre dans la quête du bonheur qu'elle proposait d'inaugurer en couple. Pour revenir au chant et à la communion de cœur qu'il est susceptible d'engendrer par le chœur, comme nous l'avons vu avec le chant patriotique omaha et l'épisode de la bannière étoilée, ses déboires avec les hommes peuvent être interprétés comme des ruptures cacophoniques dans l'harmonie mélodieuse dans laquelle elle souhaitait les entraîner.

Le nom tend également à situer et instituer la place de l'être dans le monde en le rendant responsable de la promesse qu'il contient. L'utilisation conjointe du présent et du futur dans le chant de Thocmetony montre ainsi que le nom actualise l'existence d'une personne mais l'ouvre aussi sur l'avenir. Il prend une dimension performative et différante. Il confère des pouvoirs, un statut, qui vont permettre à la personne de les utiliser pour modifier sa situation, en l'occurrence d'épouser l'homme qu'elle aime et de fonder un foyer. En faisant la promesse de rendre son mari heureux, Thocmetony s'impute la responsabilité de rendre ce bonheur effectif et donc d'être fidèle à sa promesse. Avoir un nom engage donc l'individu vis-à-vis de lui-même et des autres. Il confère un statut que le porteur doit assumer. Avoir un nom revient à se mettre en quelque sorte en conformité vis-à-vis de soi d'une part, de la société et de ses attentes d'autre part. En paraphrasant Ricœur et ce qu'il a écrit sur la promesse, le nom peut ainsi être défini comme un élément de langage, mais qui serait bien plus qu'un énoncé performatif et constatif dans le sens où il comporterait une dimension institutionnelle et

de solidité (la carapace) et de fragilité (la fleur) ; elle évoque aussi l'idée d'un dévoilement, la découverte d'une fleur à l'intérieur d'une coquille.

263. Charme est en effet dérivé du latin *carmen*, qui signifie « formule magique, incantation ».

264. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.55-57.

éthique puisqu'il placerait l'individu dans une situation de réciprocité en l'engageant dans le temps vis-à-vis de la société et du monde dans lesquels le nom l'inscrit²⁶⁵. Ricœur voyait la promesse comme un « défi au temps »²⁶⁶ ; de même Winnemucca fait-elle déborder le nom du cadre temporel en lui donnant un parfum d'éternité.

La transcription du chant déclamé lors du Festival des Fleurs témoigne par ailleurs d'un principe de non-contradiction à être désignée sous différentes appellations. Le *je* tient lieu d'anaphore aussi bien pour Thocmetony que pour Sarah Winnemucca. Ces deux noms désignent bien la même personne tout en se référant chacun à des circonstances historico-culturelles qui l'ont amené à être désignée de ces deux façons. Ils rendent compte de son inscription à la fois dans la société paiute et dans la société américaine dans lesquelles la contingence de sa naissance et les circonstances historiques de la colonisation l'obligèrent à évoluer. Dans ce chant, elle se montre en tout cas prête à assumer ces deux héritages nominaux, qui se juxtaposent plutôt qu'ils ne s'annulent.

Être désignée du nom de Winnemucca contribuait également à l'inscrire dans les deux sociétés. D'abord dans la société paiute, puisque c'était l'un des noms de son père, celui par lequel il était connu et reconnu publiquement, y compris par la société américaine. Cette dernière s'appropriait ce nom au point d'en faire le nom d'une gare le long de la Pacific Railroad. Le nom de Winnemucca inscrivait donc Sarah Winnemucca non seulement dans une filiation paiute, mais également dans la société et l'espace américains dans lesquels elle se trouvait littéralement « territorialisée ». Ce nom lui conférait par ailleurs un statut, puisque Winnemucca signifie « le pourvoyeur » ou « celui qui prend soin de son peuple », appellation qui traduit les obligations qu'un chef devait remplir afin d'être digne de son rang. Dans *Life Among the Piutes*, Winnemucca fait moins ressortir son identité de Thocmetony que de Winnemucca, c'est-à-dire qu'elle parle moins de sa vie intime (comme son pouvoir de séduction et ses multiples liaisons) qu'elle ne met en valeur son rôle de « celle qui prend soin de son peuple » sur un mode militant et héroïque.

Winnemucca rappelle par ailleurs que son grand-père hérita d'un nom donné par le capitaine John Fremont par antonomase d'une locution adverbiale paiute, qui servit également à désigner un élément du paysage :

265. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.57-58, 148-149, 309-310.

266. *Ibid.*, p.149.

Captain Fremont gave my grandfather the name of Captain Truckee, and he also called the river [now called Wadsworth, Nevada] after him. Truckee is an Indian word, it means all right, or very well.²⁶⁷

Winnemucca s'approprie ainsi le territoire par la nomination d'éléments du paysage selon les noms de ses ancêtres et fait du Nevada un pays paiute désigné selon des noms paiutes. Elle semble par là justifier l'existence de son peuple en cet endroit et légitimer ses revendications d'un droit à résidence dans un territoire spécifique par lui choisi. L'énonciation du nom revêt par là une dimension politique en devenant mise au service d'un ancrage dans l'histoire et dans l'espace. L'énonciation de ses noms de Thocmetony et de Sarah Winnemucca, ainsi que leur inscription dans le texte, l'ancraient elle-même dans les sociétés paiutes et américaines, de même que son identification à la *shell-flower* l'ancrait comme partie intégrante et naturelle du paysage du Nevada.

Andrew Blackbird pouvait également prétendre à son inscription dans les sociétés amérindienne et américaine par son nom.

II.B.2.b. Un « méli-mélo de noms » pour Blackbird

Les différentes appellations que Blackbird a cumulées au cours de son existence sont révélatrices de l'histoire longue et complexe, voire tortueuse, dans laquelle il s'est inscrit²⁶⁸. Dans son autobiographie, Blackbird rapporte tenir son nom de son père, nommé Macka-de-pe-nessy, signifiant Black Hawk. Ce nom aurait été dans un premier

267. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, p.47 ; « Le capitaine Fremont donna à mon grand-père le nom de Captain Truckee, et il a également donné son nom à la rivière [maintenant la Wadsworth dans le Nevada]. Truckee est un mot indien, il veut dire *tout va bien* ou *très bien* » (je traduis). Winnemucca mentionne également un de ses oncles portant le nom de Truckee John (p.78). Le général Oliver Howard consacre un portrait à Captain Truckee, qu'il appelle Chief Winnemucca, dans son livre *Famous Indian Chiefs I Have Known*, et reprend les explications de Sarah Winnemucca pour expliquer son nom de Truckee (*Famous Indian Chiefs I Have Known*, New York, The Century Co., 1908, p.217). Mark McLaughlin donne Tru-ki-zo comme nom originel, qui se transforma en Truckee car le chef ne cessait de répéter « tro-kay » à un groupe d'émigrants rencontrés en 1844 (« Weather Window: Chief Truckee had a vision of peace », *Tahoe Daily Tribune*, 30/07/2009, consulté le 28/07/2016, <http://www.tahoe-dailytribune.com/article/20090730/COMMUNITY/907309973>). Des photos de Winnemucca et de sa famille figurent dans le livret d'illustrations.

268. La formule « méli-mélo de noms » est empruntée à Michael Dorris et Louise Erdrich qui font dire à la protagoniste de leur roman *The Crown of Columbus* que son nom et son identité reflètent l'histoire des mélanges qui eurent et ont lieu en Amérique : « Vivian Ernestine Begay Manion Twostar. Cœur d'Aléno-Navajo-Irish-Hispanic-Sioux-by-mariage. I liked to think a version of American history was contained in that logjam of names » (*The Crown of Columbus*, New York, Harper Collins Publishers, 1991, p.11 ; « J'aimais à penser que ce méli-mélo de noms illustre une version de l'histoire de l'Amérique », traduction française donnée dans Bouzonviller, *Louise Erdrich, op.cit.*, p.38).

temps mal traduit en français par « Oiseau noir », et serait passé en anglais sous une traduction elle-même erronée de Blackbird ; « nous sommes ainsi connus sous ce dernier nom » conclut-il. Mais ce nom lui déplaisait et il l'aurait même trouvé « humiliant » selon Simon Pokagon, un Indien Potawatomi qui devint écrivain et que Blackbird rencontra dans les années 1840 à l'école de Twinsburg (Ohio)²⁶⁹. La contrariété de Blackbird de voir son nom ottawa mal traduit peut se comprendre puisqu'elle le faisait passer du statut plus impressionnant de « faucon noir » à celui de merle. Malgré les réticences du jeune Macka-de-pe-nessy envers un nom anglicisé qu'il jugeait mal traduit, Blackbird devint son patronyme, celui sous lequel il fut le plus souvent mentionné publiquement. Mais il fut connu sous différents noms au cours de sa vie.

Le nom ottawa qu'il reçut de ses parents était Pe-ness-wi-qua-am. Alors qu'il était encore un jeune enfant âgé de moins de dix ans, il reçut un prénom chrétien, Amable. Son père décida en effet de faire baptiser ses dix enfants, ainsi que lui-même, lors d'une visite du prêtre Vincent Badin à leur village de l'Arbre Croche en 1825. Ils reçurent par conséquent un nom issu du calendrier chrétien catholique ; son père reçut le prénom de Gabriel et son frère aîné, qui avait été appelé Pung-o-wish en souvenir de son arrière-grand-père, fut prénommé Peter. Un autre de ses frères aînés, Pe-taw-wan-e-quot, reçut quant à lui le nom de William; il mena de brillantes études et fut même choisi pour aller au séminaire à Rome où il fut inscrit sous le nom William Maccatebinessi. Sa mort prématurée en 1833 l'empêcha d'achever ses études et d'être ordonné. Blackbird prénomma son premier fils né en 1867 William, probablement en souvenir de son frère. Peut-être est-ce aussi lors de ce baptême de 1825 que sa sœur, plus tard connue sous le surnom de Reine des Ottawas et sous son nom d'épouse de Boyd, reçut son prénom Margaret. Blackbird se rappelle surtout son baptême sous l'angle de sensations physiques :

Therefore in 1825 Rev. Father Baden, an old priest, came up with his interpreters and landed at Seven Mile Point, and baptized quite a number of grown folks, and a great many of children were taken into the Catholic religion. At this time, I was also baptized by Rev. Father Baden; I was small, but I distinctly remember having the water poured over my head and putting some salt in my mouth, and changing my name from Pe-ness-wi-qua-am to

269. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.118. Pokagon ouvre d'ailleurs son autobiographie en mentionnant son retour de la Twinsburg Institute et rapporte plus loin y avoir étudié avec Blackbird (*O-gî-mäw-kwě mit-i-gwä-ki*, *op.cit.*, pp.49 et 139-143).

Amable²⁷⁰.

L'expérience ne paraît pas rapportée avec dévotion. Le côté spirituel du sacrement est absent de la description. Blackbird s'attarde surtout sur l'aspect matériel et physique du rituel (le corps, l'eau, le sel, le nom) dans lequel Dieu, Jésus et l'âme ne sont même pas invoqués. Blackbird décrit ce moment sans enthousiasme, non comme un passage traumatique, mais désagréable : Badin semble mener sa mission comme un commando en terrain hostile, ne s'attardant pas et s'exprimant à travers ses interprètes, baptisant les Ottawas à tour de bras (*quite a number, a great many of*) aussitôt après avoir débarqué (*and landed...and baptized*), l'accumulation de la conjonction de coordination *and* tendant à renforcer cet effet de vitesse et d'automatisme. Blackbird figure uniquement comme l'une de ces multiples ouailles prises dans le mouvement (*I was also*). Si la cérémonie lui a laissé un souvenir impérissable, c'est notamment en raison de la sensation d'inconfort physique qu'il suggère lorsque de l'eau lui fut versée sur la tête et du sel placé dans la bouche. Une forme d'arbitraire et d'enrôlement malgré lui se dégage de la description de Blackbird.

Quelle valeur attribuer alors au nom reçu dans ces circonstances, littéralement « fourré » dans la bouche ? Si le nom de baptême devait signifier le passage d'un monde païen sauvage à un monde religieux policé, le faire passer d'une société à une autre par l'inscription d'un nouveau nom, il n'est pas sûr que les méthodes décrites par Blackbird se soient révélées efficaces. Il traduirait même un arrachement linguistique puisqu'il était censé remplacer de fait le nom ottawa. Ce dernier prend même l'allure d'un blasphème ayant souillé la bouche de Blackbird, puisque celle-ci se retrouve purifiée par le sel. Ce rapprochement pourrait évoquer les punitions subies par les écoliers amérindiens dans les écoles anglo-américaines à qui il était interdit de parler leur langue maternelle, comme en témoigne notamment Francis La Flesche ; mais le propos de Blackbird semble plutôt éloigné de cette interprétation puisque son autobiographie consista notamment à faire le plaidoyer de l'éducation scolaire à l'occidentale comme un moyen de faire évoluer les Amérindiens et qu'il insinua dans son texte une critique du père Frederic Baraga qui abandonna dans les années 1830 l'enseignement du français

270. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, pp.46-47 ; « Ainsi, en 1825, le révérend Père Baden, un vieux prêtre, arriva avec ses interprètes et débarqua à Seven Mile Point, baptisa un certain nombre d'adultes, et beaucoup d'enfants furent convertis au catholicisme. C'est à ce moment-là que je fus moi aussi baptisé per le révérend Père Baden ; j'étais petit, mais je me rappelle distinctement avoir eu de l'eau versée sur la tête et du sel mis dans m bouche, et que mon nom fut changé de Pe-ness-wi-qua-am en Aimable » (je traduis).

auprès des Ottawas au profit de son étude de la langue ottawa²⁷¹. Le prénom Amable apparaît cependant dénué de légitimité, sans référent familial ni social, et même dépourvu de toute la dimension affective qui aurait pu le rendre suffisamment aimable pour que le jeune Pe-ness-wi-qua-am puisse se l'approprier et s'y identifier.

Dans ces circonstances, il semble peu probable que son prénom chrétien ait rendu caduc son nom ottawa. Peut-être s'y est-il ajouté mais sans annuler l'ancien, contrairement à ce qu'il insinue. Si Blackbird a jamais porté le prénom Amable, il ne l'a porté que de manière temporaire ; dès les années 1830-40, il a été remplacé par les prénoms anglophones Jackson et Andrew.

Blackbird ne dit cependant pas d'où lui viennent les prénoms Jackson et Andrew. Leur apparition pourrait éventuellement avoir coïncidé avec son détachement progressif du catholicisme au cours des années 1830, notamment après la mort de son frère William, et l'accroissement parallèle de son intérêt pour le protestantisme dont les méthodes pédagogiques lui paraissaient plus efficaces. Blackbird ne fait pourtant pas de lien explicite entre le début de l'emploi de ces prénoms et sa conversion, qui prend place dans son récit autobiographique après son séjour de quatre ans entre 1845 et 1849 à la Twinsburg Institute tenue par le pasteur presbytérien Samuel Bissell.

Blackbird ne consacre pas une place centrale à sa conversion au protestantisme dans son autobiographie. Elle semble loin de constituer un événement personnel développé avec lyrisme comme ont pu le faire la presbytérienne Temperance Hannabal ou les méthodistes William Apress, George Copway et Peter Jones. Elle semble davantage relever du ton formel et pondéré présent chez le presbytérien Samson Occom. Comme pour ce dernier, la conversion semble procéder d'une action non seulement réfléchie et rationnelle, voire intellectuelle, mais également d'une décision libre, et non arbitraire comme il l'avait laissé entendre pour son baptême catholique. Elle est décrite en quelques lignes au début du chapitre VIII, insérée dans un paragraphe dans lequel Blackbird décrit son travail d'enseignant et d'interprète pour les missions protestantes, et son conflit avec les Catholiques locaux :

I had already become a Protestant and left the Romanish church, not by any personal persuasion, however, but by terrible conviction on reading the

271. Baraga est exécré par Blackbird pour avoir davantage résidé chez les Ottawas pour nourrir ses recherches de linguiste que pour les accompagner sur la voie du changement, mais ses multiples ouvrages sont aujourd'hui reconnus comme « une source indispensable pour les linguistes et les historiens » (David J. Endres, « Venerable Frederic Baraga: Our Future Saint? », in Terrance Callan [ed.], *Year of Faith, Essay by the Faculty of the Athenaeum, Ohio*, Cincinnati, The Athenaeum of Ohio, 2013, p.57).

word of God – "That there is no mediator between God and man but one, which is Jesus Christ, who was crucified for the remission of sins"²⁷².

Aussi brièvement que soit rapporté cet épisode de conversion, au moins fait-il allusion à Dieu et à Jésus. S'ils sont placés dans une position supérieure à l'homme, ils se voient cependant attribuer la fonction de le sauver. Blackbird s'inclut lui-même dans le plan rédempteur, et le *man* peut être lu comme une anaphore du *I*. Il use en ce sens d'une rhétorique puritaine conventionnelle. Or les calvinistes considéraient leur conversion personnelle comme une sorte de renaissance. Dans cette perspective, il paraîtrait logique que Blackbird ait reçu et/ou choisi un nouveau prénom pour marquer ce passage important. Si c'était le cas, cet événement ne serait pas arrivé avant la fin des années 1840 et son passage à la Twinsburg Institute de Bissell.

Lorsqu'il arriva à l'école de Twinsburg, Blackbird se présenta uniquement sous le nom de « Blackbird » à Samuel Bissell, qui à son tour s'adressa à lui en employant le nom de « Mr. Blackbird »²⁷³. Il semble cependant que ce soit Bissell qui ait institué l'usage devenu canonique d'appeler son élève Andrew Jackson Blackbird²⁷⁴. Peut-être est-ce en l'honneur de son maître, avec qui il fut amené à partager une indéfectible amitié, que Blackbird décida de rester fidèle à cette appellation et de signer son autobiographie de ce nom.

Le prénom Jackson semble pourtant être apparu avant celui d'Andrew. Au début des années 1840, l'agent Henry Rowe Schoolcraft l'appelle « Jackson Blackbird, alias Muckesdaymenaice », et le missionnaire calviniste Alvin Coe « Jackson, fils du vieux chef Mack-aw-de-be-ne-ssy »²⁷⁵. En 1845, l'agent Robert Stuart le nomme « Jackson Mucatapenaice » et, en 1914, un journal local de l'Ohio le mentionne encore uniquement sous le nom de Jackson Blackbird²⁷⁶. Dès 1858, Blackbird apparaît pourtant mentionné dans un journal local du Michigan comme un élève de la State Normal

272. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.64 ; « J'étais déjà devenu Protestant et avais quitté l'Église romaine, non parce que quelqu'un m'en avait persuadé, mais après avoir obtenu l'impérieuse conviction à la lecture de la parole divine – "qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et l'homme sauf un seul, qui est Jésus Christ, qui a été crucifié pour la rémission des péchés" » (je traduis). Les guillemets indiquent une citation, sûrement une référence à la Bible et au *Premier épître de Paul à Timothée* (2:5).

273. *Ibid.*, p.58.

274. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.115 ; Grace Walz, « Andrew Blackbird of L'Arbre Croche », Master's Thesis, Western Michigan University, History Degree Program, November 1964, p.20.

275. Grace Walz, « Andrew Blackbird of L'Arbre Croche », *op.cit.*, p.16 ; Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.54.

276. Walz, « Andrew Blackbird of L'Arbre Croche », *op.cit.*, p.18 ; Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.119.

School d'Ypsilanti répondant au « nom euphonique d'A.J. Blackbird ». Ce serait par ailleurs lors de son passage à l'école d'Ypsilanti en 1858-59 que Blackbird aurait décidé de rejoindre l'Église épiscopale, branche américaine de l'Église anglicane²⁷⁷. Cet épisode n'est pas signalé dans son autobiographie, mais il aurait pourtant été inhumé au cimetière d'Harbor Springs selon les rites anglicans²⁷⁸.

Si les Amérindiens se voyaient attribuer des noms anglo-américains, il arrivait aussi que des Anglo-américains reçoivent des noms amérindiens. Ils n'annulaient en rien leurs noms originels mais ils s'ajoutaient comme les marqueurs du franchissement d'une nouvelle étape de vie. Ils permettaient également à ceux qui les renommaient de les classer, de pouvoir y faire référence en étant compris de leur entourage, de les intégrer à leur monde selon leurs propres critères et donc d'en faire des points de repère intelligibles. Ces noms reflétaient généralement des caractéristiques que les Amérindiens trouvaient distinctives de la personne. Le père Baraga fut par exemple appelé *the snowshoe priest* (le prêtre aux raquettes) en raison des multiples déplacements qu'il effectuait entre les différentes communautés ottawas et ojibwas²⁷⁹. Des militaires furent également connus sous le nom que les Indiens leur décernèrent, comme le général Crook connu des Apaches sous le nom de *Nantan Lupan* (généralement traduit par *Grey Wolf*) et de *Three Stars* pour les Crows, le général Custer appelé *Pehin Hanska (Long Hair)* par les Lakotas ou *Son of the Morning Star* par les Crows, ou encore le major Frank North appelé *Skiri taka (White Wolf)* puis *Pani leshar (Pawnee Chief)* par les éclaireurs pawnees qu'il commanda dans les années 1860-70²⁸⁰. Sarah Winnemucca rapporte pour sa part qu'Annie R. Parrish, la femme de l'agent de la réserve Malheur (Orégon), fut appelée « the white lily » ou « our white lily mother » (le

277. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, pp.163-164 ; l'Église épiscopale américaine, dont le nom complet est *The Domestic and Foreign Missionary Society of the Protestant Episcopal Church in the United States of America*, est une branche de l'Église anglicane anglaise et ne doit pas être confondue avec l'Église méthodiste épiscopale que rejoignit Apses.

278. Walz, « Andrew Blackbird of L'Arbre Croche », *op.cit.*, p.49.

279. Endres, « Venerable Frederic Baraga », *op.cit.*, p.56.

280. Britton Davis, *The Truth about Geronimo*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1976 (1929), p.146 ; Eve Ball, *Indeh, An Apache Odyssey*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1988 (1980), pp.127-128 ; James H. Howard (ed.), *Lakota Warrior, Joseph White Bull*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1998 (1968), p.52 ; Frank B. Linderman, *Pretty Shield, Medicine Woman of the Crows*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1974 (1932), p.224 ; George B. Grinnell, *Two Great Scouts and their Pawnee Battalions: The Experiences of Frank J. North and Luther H. North*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1973 (1928), p.93. Crook aurait été surnommé ainsi en raison de la couleur de ses habits, Custer pour ses cheveux longs, et North pour ses qualités de leader et d'ardeur au combat. White Wolf fut également le nom que les Pawnees donnèrent à Grinnell, qui reçut des noms différents selon les peuples chez lesquels il résida : Gray Clothes chez les Gros-Ventres, Fisher Hat chez les Blackfeet, Wikis (Bird) chez les Cheyennes (http://www.pbs.org/harriman/1899/1899_part/participantgrinnell.html, consulté le 05/03/2015).

lilas blanc, notre mère lilas blanc) par les Paiutes en raison de sa bonté²⁸¹. D'après Karamanski, c'est la femme de Blackbird qui reçut un nom ottawa, Ogechegumequay, qu'il traduit par *Ocean Woman*. La Flesche va plus loin en ne mentionnant pas le nom américain du maître de l'école de la réserve mais en ne le présentant que sous le nom par lequel il était connu des élèves omahas, *Gray-beard*, « car sa barbe était gris-métal », dénomination qui peut confirmer que le récit est raconté du point de vue des jeunes enfants omahas parmi lesquels il s'inclut²⁸². La Flesche décrit les différentes facettes de cette logique de renomination selon qu'il écrit du point de vue d'un adulte ayant du recul, comme dans la préface, ou selon le point de vue immersif d'un écolier omaha.

II.B.2.c. La Flesche ou le nom comme marqueur du tournant colonial

L'attribution d'un nouveau nom de type anglo-américain faisait partie du nouvel environnement sonore dans lequel pénétrait le jeune omaha lorsqu'il arrivait à l'école. Elle constituait l'un des multiples rites de passage auxquels était soumis le nouvel élève afin de se transformer pour s'adapter au nouveau monde que l'école représentait, où « [t]out paraissait étrange pour le petit nouveau ». Ses vêtements indiens, aussi prestigieux fussent-ils à ses yeux, étaient remplacés par un uniforme scolaire, dont certains aspects ne lui déplaisaient pas. Les boutons de cuivre le fascinaient, et le grincement des chaussures l'enthousiasmait. Thin'-je-zhin-ga (Little Tail) se pavana en exhibant ses nouvelles « chaussures noires vernies » dont le « chant » le comblait. Leurs cheveux étaient coupés, dans un moment traumatique transcendé en épisode comique et mélodique grâce aux blagues des camarades et aux airs chantés par les ciseaux à l'oreille du nouvel arrivant.

La Flesche applique la métaphore du chant à ce rite de passage. Ceux qui chantent ne sont cependant pas les enfants, comme dans la scène du chant patriotique omaha, mais des objets : les ciseaux, les chaussures. Décrits comme des êtres animés, ce

281. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.117, 199, 208.

282. L'identité de Gray-bread est difficile à établir. C'est un des seuls personnages américains qui apparaît dans *The Middle Five* et c'est le seul qui est désigné par un nom. Selon toute vraisemblance, il s'agirait du pasteur presbytérien William Hamilton (1811-1891) qui initia la construction de l'école de la réserve omaha où il joua un rôle très important (des photos d'Hamilton et de l'école figurent dans le livre d'illustrations). Gray-beard est en effet décrit comme un enseignant et un missionnaire dans le texte, comme le fut Hamilton. Le fait que La Flesche ne le désigne que par ce nom tend en outre à lui donner une aura légendaire, à la manière des contes omahas qu'il retranscrit dans *The Middle Five* et dans un autre de ses ouvrages, *Ke-ma-ha*. Dennis Hastings confirme que Gray-beard correspond bien à Hamilton, et qu'il a laissé un très mauvais souvenir chez les Omahas (email personnel du 12/05/2016 et rencontre au Omaha Tribal Historical Research Project en juin 2016).

sont eux qui se trouvent chargés de transformer et d'accompagner l'enfant dans un nouveau monde. Ils deviennent en quelque sorte les instruments de sa renaissance, auxquels reviennent la fonction de l'insérer dans une harmonie nouvelle, processus dans lequel le nom jouait un rôle non négligeable.

Dans sa préface, il fait ressortir les implications idéologiques plus vastes de cette logique. Il met ainsi en évidence que l'objectif assigné à la renomination n'était pas tant de répondre au besoin de donner aux enfants omahas des noms que le personnel américain de l'école fut en mesure de prononcer que de les inscrire dans un processus d'assimilation, de « lactification », et une histoire différente. Par le nom, il s'agissait de couper, au moins symboliquement, les enfants de leur langue et de leur passé familial et tribal pour les inscrire dans l'histoire de l'Amérique anglophone de culture européenne et chrétienne :

All the boys were given English names, because their Indian names were difficult for the teachers to pronounce. Besides, the original names were considered by the missionaries as heathenish, and therefore should be obliterated²⁸³.

La Flesche fait appel, non sans une certaine ironie, à une métaphore biblique pour résumer les desseins purificateurs, dont la renomination faisait partie, du colonisateur anglo-américain : ce fut à un véritable « déluge de nouveaux noms » que furent confrontés les Omahas :

And so, in the place of Tae-noo'-ga-wa-zhe, came Philip Sheridan; in that of Wa-pah'-de, Ulysses S. Grant; that of Koo'-we-he-ge-ra, Alexander, and so on. Our sponsors went even further back in history, and thus we had our David and Jonathan, Gideon and Isaac, and with the flood of these new names, came Noah²⁸⁴.

Ces nouveaux noms devaient donc contribuer à insérer les Omahas dans un environnement modifié par le déluge de la colonisation. Le monde omaha appartenait désormais au passé, comme s'il avait relevé d'une volonté divine qu'il fût effacé de la

283. La Flesche, *The Middle Five*, p.xvii ; « Tous les garçons recevaient des noms anglais car leurs noms indiens étaient difficiles à prononcer pour les enseignants. En outre, les noms aborigènes étaient considérés comme païens par les missionnaires, et devaient donc être effacés » (je traduis).

284. *Ibid.*, pp.xvii-xviii ; « Et ainsi, à la place de Tae-noo'-ga-wa-zhe fut mis Philip Sheridan ; à la place de Wa-pah'de, Ulysses S. Grant ; à celle de Koo'-we-he-ge-ra, Alexandre, et ainsi de suite. Nos maîtres puisaient dans une histoire encore plus ancienne, et nous eûmes nos David et Jonathan, nos Gédéon et Isaac et, accompagnant ce déluge de nouveaux noms, Noé fit son apparition » ; je traduis).

surface de la terre. Afin de survivre, les Omahas devaient s'adapter à un nouvel environnement culturel et linguistique. D'après La Flesche, ils eurent effectivement conscience de la nouvelle situation historique et tentèrent de s'y adapter avec complaisance, notamment en faisant l'effort d'apprendre l'anglais et de s'approprier leurs nouveaux noms, dont l'apprentissage faisait partie du processus de conversion linguistique et culturel qui leur était imposé :

It made little difference to us that we had to learn the significance of one more word as applied to ourselves, when the task before us was to make our way through an entire strange language. So we learned to call each other by our English names, and continued to do so even after we left school and had grown to manhood²⁸⁵.

La Flesche dédramatise l'appropriation de nouveaux noms, présentée comme une tâche mineure quand elle est placée dans la perspective de l'apprentissage d'une nouvelle langue dans sa globalité. Il s'en sert même pour décrire des Omahas dans une position de supériorité par rapport aux colons anglo-américains. Les Omahas sont prêts à faire des efforts d'ordre intellectuel et identitaire, alors que les colons apparaissent sous un visage négatif : ils sont méprisants car ils considèrent les noms omahas comme païens ; ils sont lestés d'un handicap linguistique en raison de leur incapacité à prononcer les noms omahas ; ils apparaissent comme des êtres contradictoires et tyranniques car ils se révèlent incapables de réaliser eux-mêmes une partie de la « tâche » qu'ils imposaient à de jeunes enfants, et sont donc paresseux car rétifs à faire l'effort d'apprendre les noms omahas. La Flesche semble postuler une paresse du même ordre chez ses lecteurs anglophones lorsqu'il indique qu'il désignera le plus souvent les enfants par leurs noms américains.

Le nom sert également à La Flesche comme indicateur de la césure historique introduite par la colonisation. Il désigne les adultes et les anciens uniquement sous leurs noms omahas, y compris son père qui portait pourtant un nom euro-américain (Joseph La Flesche) en plus de son nom omaha (Estamaza ou Iron Eye), alors que les jeunes sont mentionnés sous leurs noms omahas et anglo-américains, et dans certains cas uniquement anglo-américains. Son meilleur ami, Francis Vinton Brush, n'est ainsi jamais mentionné sous son nom omaha (Mat-zhe-zin-zah) mais uniquement par son

285. *Ibid.*, pp.xvii ; « Peu nous importait d'avoir à apprendre la signification d'un mot de plus qui servait à nous désigner, puisque la tâche qui nous attendait consistait à nous orienter dans une langue totalement inconnue. Aussi apprîmes-nous à nous appeler par nos noms anglais, et nous continuâmes à le faire même après avoir quitté l'école et être devenus des adultes » (je traduis).

nom de famille, Brush, qui apparaît comme un diminutif affectueux.

Si une tendance à la dédramatisation figure dans les propos de La Flesche, c'est probablement parce que les enfants omahas ne se rendaient pas forcément compte des implications induites par la renomination. « L'attribution d'un nom à un nouvel élève était généralement l'occasion de bien s'amuser », note-t-il²⁸⁶. Elle consistait en séance collective réunissant les élèves et présidée par Gray-beard à qui revenait en définitive le dernier mot. La séance de renomination sur laquelle s'attarde le plus longuement La Flesche est celle de Thin'-je-zhin-ga, et il la décrit effectivement comme un moment de franche rigolade qui synthétise en même temps les caractères négatifs dont il entend parer les Américains. La tentative de Gray-beard de prononcer le nom de Thin'-je-zhin-ga eut comme seul effet de provoquer l'hilarité de « toute l'école », de même que le réflexe de Thin'-je-zhin-ga à s'asseoir par terre et non sur la chaise qui lui était offerte. L'exultation fut portée à son paroxysme lorsque Thin'-je-zhin-ga, qui visait « un garçon espiègle assis en face de lui » avec une sarbacane artisanale, manqua sa cible et atteignit Gray-beard en plein visage. La Flesche décrit cet incident en ayant recours au champ sémantique du combat militaire ; les mots *ball, weapon, gun, firing point, aiming at, Bang !, struck in the face, wounded man, victim, artilleryist*, apparaissent l'espace d'un paragraphe, certains à plusieurs reprises. Cette énumération peut être lue comme une prolepse au choix de Gray-beard se portant sur le nom d'un officier de l'armée américaine, William T. Sherman²⁸⁷.

Comme Philip Sheridan, Sherman se distingua non seulement dans la guerre de Sécession, mais également dans les guerres contre certains peuples des Plaines dans les années 1860-70, ce qui peut donner une tonalité ironique, mais aussi dramatique et cynique, à ces noms attribués à des Amérindiens, même si les Omahas ne furent jamais en guerre contre les États-Unis. Peut-être même ces noms auraient-ils pu revêtir un aspect valorisant pour les Omahas, puisque ces officiers dirigèrent une grande partie de leurs efforts contre leurs ennemis sioux, conflit dont le texte de La Flesche témoigne encore de l'actualité²⁸⁸. Les noms mentionnés par La Flesche, qui visaient à mettre les

286. *Ibid.*, p.134 ; « The naming of a new pupil was usually an occasion for much merriment ».

287. *Ibid.*, pp.74-75. La Flesche donne une description peu flatteuse de Gray-beard tout au long de son ouvrage. Il semble ici noircir le tableau en le rendant incapable de prononcer des mots omahas alors que, selon Norma Kidd Green, Hamilton n'était pas dépourvu de compétences linguistiques : lors de son séjour missionnaire chez les Iowas, il avait appris à parler couramment leur langue, du groupe linguistique siouan comme le omaha, et qu'il utilisait notamment pour converser avec le père de Francis La Flesche (Green, « The Presbyterian Mission to the Omaha Tribe », *Nebraska History: A Quarterly Magazine*, volume 48, n°3, Autumn 1967, p.267).

288. Le père de Koo'-we-he-ge-ra - Alexander avait notamment été tué par les Sioux (p.112) ; La Flesche

Omahas en conformité avec les pratiques onomastiques de la société dans laquelle ils allaient devoir vivre, ont plutôt une connotation valorisante : noms bibliques (Abraham Job, Daniel...), noms de l'Antiquité classique (Alexandre), d'officiers américains (Sheridan, Sherman), de personnalités politiques (Edwin M. Stanton) et même de présidents américains (George Washington, Abraham Lincoln, Ulysse Grant ; les deux prénoms de Blackbird formaient également le nom d'un président américain)²⁸⁹. Tous les enfants ne reçurent pas de noms prestigieux ; certains héritèrent de noms plus communs, comme Hae-th'na'-ta qui reçut le nom de Robert Brown. Mais il dut passer par un second processus de renomination consistant pour les autres élèves omahas à modifier le prénom sous forme de diminutif, comme il était courant de le faire dans la société américaine. Hae-th'na'-ta – Robert Brown devint ainsi Little Bob. La Flesche fournit d'autres exemples de réduction hypocoristique, comme Joseph devenant Joe, Alexander devenant Aleck, ou lui-même devenant Frank. Hormis une mention paratextuelle sur la couverture du livre, à aucun moment son prénom complet n'apparaît dans le texte. Il est toujours désigné par Frank, sauf à une reprise où il est appelé Sas-su par Brush. La Flesche indique par ailleurs le nom omaha de nombreux élèves. Il ne mentionne pourtant pas le sien alors qu'il en avait un : Zhongaxe, traduit par *Branch* ou *Woodworker*, qu'il pouvait porter en raison de son appartenance au clan du wapiti (We'zhinshte)²⁹⁰. S'il a bien vécu la cérémonie traditionnelle *Thiku'wi'xe* ou « Turning the Child », au cours de laquelle l'enfant qui pouvait dorénavant se déplacer seul recevait un nom le démarquant en tant qu'individu à la place de son nom de bébé²⁹¹, le

évoque aussi le deuil de Gre-don-ste-win dont le mari venait d'être tué à la guerre, même s'il n'indique pas contre qui (pp.143-144).

289. La renomination pouvait donner lieu à des cocasseries. Lors d'une leçon d'histoire, Gray-beard interrogea Tae-noo'-ga-wa-zhe - Philip Sheridan sur la vie de George Washington. Tournant son regard vers l'élève répondant à ce nom, il répondit : « *He chopped his father's choke-cherry tree* » (il a abattu le cerisier de son père ; p.108). Les mentions des élèves sous leurs noms exclusivement américains peuvent également produire des réécritures biographiques amusantes, comme lorsque La Flesche écrit que William T. Sherman était tout droit sorti d'une tente et ne mit pas longtemps à apprendre « l'anglais particulier utilisé par les garçons de l'école » (pp.79 et 76) ou qu'Ulysse S. Grant était prêt à parier cent dollars que le courant de la rivière était fort et que personne n'oserait la traverser à la nage (p.76). Loretta Fowler mentionne pour sa part que le fils du chef arapaho War Bonnet fut nommé William Shakespeare à son entrée à la Carlisle School en 1881, mais qu'il aurait été d'usage de le désigner par le diminutif de Bill, probablement fin d'éviter toute confusion avec le dramaturge ; il fut également désigné sous les prénoms d'Alphone ou Alfonzo Shakespeare (Loretta Fowler, « Oral Historian or Ethnologist? The Career of Bill Shakespeare », in Margot Liberty [ed.], *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Twentieth Century*, Norma and London, University of Oklahoma Press, 1995 [1976], pp.256-273).

290. Ridington et Hastings, *Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, p.xix ; Margery Coffey, communication personnelle, email du 12/05/2016. L'appartenance de La Flesche au clan du wapiti provient du fait que son père avait été adopté par le chef Big Elk, puisque l'appartenance au clan se fait de manière patrilinéaire chez les Omahas (Ridington et Hastings, *Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, p.xxiii).

291. Fletcher and La Flesche, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.117.

fait d'avoir aussi eu un nom construit sur le modèle occidental lui évita néanmoins l'épreuve de la renomination à l'école. Forme anglicisée de Francisco ou Francesco, Francis semble avoir été un prénom relativement courant au XIX^e siècle ; c'était par exemple le prénom de son meilleur ami, Francis Vinton Brush, et Blackbird mentionne plusieurs Amérindiens portant ce prénom, comme son cousin Francis Assiginack.

La Flesche semble avoir été attaché à son patronyme. D'après Norma Kidd Green, il aurait préféré que la procédure légale d'adoption entamée en 1891 par l'anthropologue Alice F. Fletcher ne soit pas officialisée car cela l'aurait obligé à changer son nom ; « en tant que fils de Chef, il préféra conserver son nom de La Flesche », conclut Green²⁹². Le prestige du nom amena également son beau-frère Noah Leaming à prendre le nom de sa femme Lucy La Flesche, sœur de Francis²⁹³.

À l'instar des autres autobiographes, La Flesche publia donc son autobiographie sous le nom transmis par son père. L'indianité des auteurs ne s'affichait pourtant pas de manière ostensible dans leurs noms, dont l'inscription semble correspondre aux normes anglo-américaines. Leurs noms combinaient en fait les deux modes d'appellation, amérindien et anglo-américain, et recouvraient les deux aspects de leurs parcours de vie dans les deux sociétés. Ils peuvent être lus comme une per-formance onomastique, c'est-à-dire comme un premier indice permettant d'appréhender la forme qu'ils voulaient donner à leurs récits.

II.B.3. Maintien et transition de soi par per-formance onomastique

En mettant en avant un nom hybride mais se conformant *a priori* davantage aux exigences des conventions de nomination anglo-américaines, les autobiographes se donnent déjà à lire comme des personnes intégrées à la société dominante mais laissant percevoir leurs origines allogènes. Leurs noms portent donc à la fois la marque de leur extériorité et de leur assimilation. Ils peuvent être vus comme des ponts destinés à briser

292. Green, *Iron Eye's Family*, *op.cit.*, p.183. D'après Ridington et Hastings, la Flesche aurait commencé à considérer Alice Fletcher comme une mère de substitution après le décès de Ton'inthin en 1883, l'année même où il commença à devenir son assistant. Ils devinrent plus proches après qu'il l'eut soigné quand elle tomba malade sur la réserve en 1883, et après avoir partagé les mêmes logements à Washington à partir de 1884 (*Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, pp.10, 15, 17). La Flesche ne supportait cependant pas d'être considéré comme l'amant de Fletcher, et le fait que son beau-frère Thomas Tibbles répandit cette rumeur l'amena à se brouiller avec lui (Judith A. Bougher, *Betraying the Omaha Nation 1790-1916*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998, p.108).

293. Green, *Iron Eye's Family*, *op.cit.*, p.165.

leur enclavement d'une indianité classificatoire en permettant à un lectorat anglo-américain de les appréhender sous un abord familier. En se rendant accessibles et acceptables à travers (*per-*) des noms prononçables par le lectorat visé, les autobiographes tendent à briser leur isolement d'Indiens ostracisés et stigmatisés en offrant à ce lectorat la possibilité d'effectuer une traversée à leur rencontre ; comme l'écrit Derrida dans *Sauf le nom*, prononcer le nom « revient à le traverser vers l'autre, qu'il nomme et qui le porte »²⁹⁴.

Avec l'emploi du *je* intra-textuel, le nom du paratexte participe de la construction d'un processus d'identification attendu de la part du lecteur. Il permet à l'autobiographe d'assurer la transition entre les mondes amérindien et anglo-américain, de saisir sous une appellation unique les multiples facettes de sa personnalité et de son histoire.

Le nom choisi par l'autobiographe pour signer son récit transcende les différentes appellations qu'il a pu connaître au cours de sa vie. Le nom affiche une forme d'identité ; dans le nom de l'autobiographe peut se lire une forme de l'identité qu'il entend laisser transparaître. Que le récit soit signé Thocmetony, Sarah Winnemucca, ou Sarah Winnemucca Hopkins n'a pas les mêmes implications. Le nom dit déjà quelque chose de la personne qui se représente dans un récit autobiographique. Il ne dit pas tout d'elle, mais il n'en reste pas moins signifiant. Il est un signe qui signale une existence et qui donne par sa construction (sa structure, son étymologie, sa prononciation) quelques indications sur la personne qu'il désigne, même si ces indications peuvent être trompeuses ou mal interprétées. Francis La Flesche ne désigne pas forcément un citoyen français. Il n'est pas non plus un nom assigné arbitrairement à un enfant omaha lors de son arrivée à l'école. Il comporte pourtant un indice sur l'histoire de la personne à qui il se réfère : il signale au moins un lien avec la francophonie dans sa généalogie. Le nom n'est donc pas un pur signifiant coupé de tout signifié référentiel. Le nom raconte quelque chose de la personne qu'il désigne, et dans le nom qu'il choisit d'afficher, l'autobiographe commence déjà par raconter quelque chose de lui-même. Il se per-forme par son nom et il implique le lecteur dans cette per-formance onomastique lorsqu'il actualise le nom en le lisant : « Et vous dites voilà une fleur, voilà un chien, voilà un homme. Chaque fois que vous dites cela, vous prononcez un mot aussi grand que le ciel »²⁹⁵. Lire le nom revient à ouvrir une fenêtre sur le ciel de la vie de l'autobiographe,

294. Jacques Derrida, *Sauf le nom*, *op.cit.*, p.61.

295. André Dhotel, extrait de *La chronique fabuleuse* (1960) lu par Pierre Meunier dans l'émission *Pas la peine de crier* de Marie Richeux, France Culture, mardi 28/01/2014, 15-16h. L'allusion à Mallarmé provient de *Crise de vers, Avant-dire au Traité du verbe de René Ghil* (1896): « Je dis : une fleur ! et, hors

à se faire envoûter par sa puissance d'évocation et donc à commencer à se faire entraîner sur un terrain de représentations qu'en tant que maître du texte il a choisi de construire et de baliser.

Le nom propose une ouverture et une traversée vers un individu que le récit autobiographique permet de mieux connaître. Le nom est aussi ouverture et traversée vers le futur. Il tend à détacher l'individu de la finitude inhérente à son existence physique, à repousser les limites de sa temporalité. « Se nommer ou s'éteindre », telle était l'alternative posée par Glissant²⁹⁶. Pour Derrida, le nom perdure au-delà de la disparition physique du « porteur du nom », ce qui l'amène à dire que le nom « est toujours et *a priori* un nom de mort » ; c'est à lui et non au porteur que revient tout « bénéfique ou maléfica ». Le nom engage donc les actes du porteur par-delà son existence, pour l'éternité. Signer un texte de son nom, c'est s'ouvrir un crédit « sur l'éternité », en assumer la responsabilité « au-delà de la vie »²⁹⁷. Cette tension dramatique ouverte sur l'éternité a bien été mise en scène par Arthur Miller dans *The Crucible*, lorsque John Proctor refuse de signer une confession apocryphe qui le sauverait pourtant du gibet²⁹⁸. En refusant de signer mais au prix de sa vie, John Proctor a sauvé son nom propre de la souillure d'accusations fallacieuses par-delà la vie et la mort, pour l'éternité. Il s'est dégagé de la responsabilité d'apposer son nom à un texte dans lequel il ne se reconnaît pas. Un état d'esprit similaire peut être décelé chez les autobiographes : en acceptant de signer un texte dans lequel ils se reconnaissent, ils s'engagent à en assumer la responsabilité pour l'éternité.

Le texte validé par leur signature leur permettrait de traverser le temps, de se

de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. Au contraire d'une fonction de numéraire facile et représentatif, comme le traite d'abord la foule, le Dire, avant tout, rêve et chant, retrouve chez le Poète, par nécessité constitutive d'un art consacré aux fictions, sa virtualité ».

296. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.542 ; Glissant écrivait cela à propos de la tendance contemporaine à vouloir faire coïncider peuple et nation, et de la tyrannie nominative sommant chaque peuple désirant constituer une communauté identifiable de se nommer aussitôt en tant que nation « ou de s'éteindre ».

297. Derrida, *Otobiographies*, *op.cit.*, pp.69 et 73.

298. Arthur Miller, *The Crucible*, London, Penguin Books, 2000 (1953), acte IV, pp.123-124 ; « I have confessed myself! Is there no good penitence but be it public? God doesn't need my name nailed upon the church! God sees my name; God knows how black my sins are! It is enough! (...) What others say and what I sign is not the same! (...) Because it is my name! Because I cannot have another life! Because I lie and sign myself to lies! (...) How may I live without my name? I have given you my soul; leave me my name! (Je me suis confessé ! N'y a-t-il bonne pénitence que publique ? Dieu n'exige pas que l'on cloue mon nom sur une église ! Dieu connaît mon nom ; Dieu sait comme mes pêchés sont noirs ! C'est suffisant ! Ce que les autres disent et ce que je signe n'est pas la même chose ! (...) parce que c'est mon nom ! Parce que je n'aurai pas d'autre vie ! Parce que je mens et que ma signature l'atteste ! (...) Comment pourrais-je vivre sans mon nom ? Je vous ai donné mon âme ; laissez-moi mon nom !) » (je traduis).

différer dans le temps, au-delà de leur propre disparition. Sans son autobiographie, la vie de William Apess serait quasiment impossible à reconstituer ; et encore n'est-elle connue que partiellement. L'autobiographie s'écrit ainsi comme une « thanatographie », comme l'a remarqué Frédérique Amselle, c'est-à-dire un récit dans lequel la mort est « à la fois le moteur et la perspective »²⁹⁹. Le texte autobiographique permet de dépasser cette limite temporelle posée par la mort ; le nom porté par le texte permet à l'autobiographe de se survivre à lui-même, d'actualiser ou de rendre présente son absence lorsqu'il serait lu ou prononcé. Certains peuples amérindiens préconisaient d'ailleurs de ne pas prononcer le nom des défunts de peur de faire revenir leur esprit³⁰⁰.

Le nom peut ainsi être considéré comme un pont aux multiples fonctions : il permet d'assurer la traversée entre les différents mondes dans lesquels vécut l'autobiographe ; entre l'auteur et ses lecteurs contemporains ou futurs ; et donc entre différentes époques, entre le passé de l'autobiographe et le présent de la narration, entre l'auteur et ses lecteurs potentiels à venir dans un temps proche et lointain ; entre les vivants et les morts. L'écrivain Yannick Haenel considère la parole et la prononciation d'un nom comme des moyens d'assurer la pérennité d'un être « dans la vie des autres » et donc de garantir sa continuité « parmi toutes les existences » ; ainsi devient-il « impossible de supprimer la vie d'un homme, parce qu'un homme existe dans la vie des autres » qui assureront sa résurrection³⁰¹.

L'écriture constituait un moyen de se différer et de traverser vers autrui³⁰². En se rendant présentable et acceptable sous des noms conformes aux critères de la société anglo-américaine chrétienne, en racontant leur vie selon des modes d'expression conformes aux codes sémiotiques de la société dominante, les autobiographes

299. Amselle, *Virginia Woolf et les écritures du moi*, op.cit., p.232 ; Derrida développa des idées identiques dans *Otobiographies* (p.73). Parmi les différentes fonctions qu'elle attribue à l'objet livre, Louise Erdrich voit en lui un moyen de dialoguer à travers le temps : « Books. Why? So we can talk to you even though we are dead. Here we are, the writer and I, regarding each other » (*Books and Islands in Ojibwe Country*, Washington D.C., National Geographic, 2003, p.55). Les notions d'« autothanatographie » et d'« autopathographie » se sont développées depuis les années 1980-90 pour montrer comment la perspective de la mort peut influencer un projet d'écriture, comme le signale un appel à contribution de la revue *E-rea*, revue en ligne du Laboratoire d'études et de recherche sur le monde anglophone (Lerma) de l'université d'Aix-Marseille : « "A Death of One's Own"? Narratives of the (Un)Self: American Autothanatographers, 17-21st centuries » (à paraître à l'été 2017).

300. L'interdiction de prononcer le nom du défunt avait par exemple cours chez les Paiutes, les Delawares, les Crows ou les Blackfoot.

301. Yannick Haenel, *Jan Kariski*, Paris, NRF-Gallimard, 2009, pp.172 et 182.

302. La littérature comme « objet transitionnel » et espace de partage transitionnel : telle est l'idée développée par Hélène Merlin-Kajman dans son dernier ouvrage *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature* (NRF-Gallimard, 2016) comme elle l'explique elle-même (« Ça va mieux en les lisant », entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3449, 17/02/2016, p.44).

amérindiens se rendaient accessibles au lectorat anglophone à qui ils s'adressaient avant tout et trouvaient les moyens de se pérenniser dans leur monde à un moment où l'existence des peuples amérindiens paraissait sans issue. Écrire en anglais peut être vu comme une forme d'acculturation, comme une rupture par rapport à une culture « traditionnelle ». Mais cette pratique peut être vue différemment, sous l'angle de la faculté d'adaptation, de la continuité et de l'accroissement du pouvoir d'expression, comme il en sera question dans la partie suivante.

II.C. S'écrire en anglais

Dans leurs textes, les autobiographes décrivent les sociétés amérindiennes comme des sociétés civilisées où l'éducation joue un rôle fondamental³⁰³. Recevoir une éducation à l'américaine ne voulait donc pas dire passer d'un état sauvage à celui de civilisé, renoncer à son identité et sa culture d'origine, mais recevoir une somme de connaissances nouvelles, se familiariser avec une culture, afin de pouvoir se bâtir une place valable au sein de la société dominante. N'étant pas différents par essence des enfants blancs, les enfants amérindiens disposaient tous de ce potentiel d'apprentissage. Les pouvoirs que possédaient les Blancs leur étaient également accessibles pour peu qu'ils fussent placés dans des conditions favorables à leur réception. L'existence d'une « culture source », c'est-à-dire la présence d'un bagage culturel préexistant, aurait même représenté un atout puisqu'elle leur aurait permis d'avoir un regard critique sur la « culture cible »³⁰⁴ coloniale et de discerner les éléments positifs qui pouvaient en être retirés plutôt que la considérer comme un absolu supérieur à toute autre forme de culture.

Les réactions des Amérindiens face à l'hégémonie anglo-américaine varièrent en fonction des moments, des endroits, des peuples et des personnes. Certains pensèrent que l'appropriation de certains éléments de cette culture, comme sa langue et son écriture, les aiderait à redéfinir leur place et à survivre dans la nouvelle société qui s'imposait à eux. Les autobiographes amérindiens tendent en tout cas à justifier la nécessité de ces appropriations dans leurs récits, même s'ils gardaient à l'esprit les ambivalences que cet apprentissage représentait. Leurs textes présentent l'alphabétisation et l'apprentissage de l'anglais non seulement comme une nécessité

303. Nous reviendrons plus longuement sur cet aspect dans la dernière partie « Se recomposer ».

304. Je reprends ces formulations à *L'empire vous répond*, *op.cit.*, pp.70 et 84-85.

imposée de l'extérieur, mais aussi comme un atout à s'approprier de l'intérieur.

II.C.1. Capacités d'apprentissage et de transmission des savoirs par les Amérindiens pour les Amérindiens

La question de l'intégration des Amérindiens à la société dominante par le biais de l'éducation fit l'objet de débats dans la société anglo-américaine des XVIII^e et XIX^e siècles. Un passage du texte autobiographique de 1886 de Susan La Flesche montre que les Amérindiens n'étaient pas insensibles aux orientations politiques qui se discutaient à leur sujet, y compris au plus haut niveau institutionnel : « for in Congress a short time ago the question was agitated whether the Indian is worth civilizing, whether the work that Hampton and Carlisle are doing for us is worth carrying us »³⁰⁵. Les positions pour répondre à ces interrogations se partageaient principalement entre deux tendances. Il y avait d'un côté le camp « racialisé » de ceux qui jugeaient inutile de tenter de faire évoluer les Amérindiens par le biais d'une éducation à l'occidentale au prétexte que leur constitution intellectuelle les empêchait de changer et les condamnait à rester à un stade sauvage ou barbare, ce qui impliquait à terme leur disparition physique. De l'autre côté existait une tendance « environnementaliste » nourrie de l'idéal des Lumières qui développa une vision plus optimiste des Amérindiens et de leur avenir. Elle reconnaissait certes leur infériorité, mais pensait qu'ils étaient dotés des mêmes capacités que les Blancs et qu'ils pouvaient donc évoluer s'ils étaient immergés dans un environnement « civilisé », c'est-à-dire conforme au mode de vie de la société dominante de type *w.a.s.p.*. Dans leurs textes, les autobiographes ne cessent d'argumenter en faveur de cette dernière option.

En mettant en avant leurs exemples personnels, ils entendent montrer que les Amérindiens disposaient des capacités à acquérir des savoirs issus de la société anglo-

305. Susan La Flesche, « My Childhood and Womanhood », *The Southern Workman*, July 1886, p.78 ; « car récemment fut soulevée au Congrès la question de savoir s'il était judicieux de civiliser l'Indien, de poursuivre la tâche que Hampton et Carlisle font pour nous » (je traduis). *The Southern Workman* était le journal de la Hampton Institute, à l'origine créée pour les enfants africains-américains en 1868, mais qui accueillit aussi des Amérindiens de 1878 à 1923, comme James Murie, qui publia plusieurs articles autobiographiques dans *The Southern Workman*. S'adressant à un groupe composé de responsables de la Hampton Institute et d'Américains la soutenant, la conclusion de S. La Flesche est positive, soulignant la mission civilisatrice des Chrétiens parmi les Indiens. Toutefois, elle ne manque pas d'indiquer l'ampleur des ajustements que les Omahas devaient réaliser pour passer du mode de vie amérindien au mode de vie blanc, que cet effort représentait pour eux une somme de « combats » et de « tempêtes » à affronter, qu'ils avaient déjà beaucoup « progressé » et qu'ils pourraient encore le faire à condition qu'on leur en laisse la possibilité : « We are only beginning; so do not try to put us down, but help us to climb *higher*. Give us a chance. I have seen the progress which my people have made in a few years » (*Ibid.*, p.83).

américaine, à se les approprier rapidement et à les maîtriser au point de devenir eux-mêmes les transmetteurs de ces savoirs auprès des leurs.

Occom introduit et conclut son texte de 1765 en annonçant faire coïncider le récit de sa vie avec son parcours éducatif :

Since there is great miss Representations by Some Concerning my Life and Education; I take this opportunity to give the World in a few Words, the true Account of my Education. (...); this is the true account of my education³⁰⁶.

Occom raconte qu'il commença à apprendre l'anglais et à s'instruire de manière autodidacte à l'approche de ses dix-sept ans afin de mieux connaître le christianisme et d'avoir un accès plus direct à la parole divine consignée dans la Bible. Sa motivation résidait dans la possibilité d'avoir un accès à un pouvoir spirituel³⁰⁷. Puis ce fut avec le soutien de sa mère qu'il put entrer à l'école de Wheelock située à Lebanon Crank en 1743. Des problèmes de vue l'empêchèrent de poursuivre ses études au Harvard College comme il s'y était préparé. Occom devint missionnaire mais aussi enseignant auprès d'enfants amérindiens, chez qui il décela des motivations et des capacités à apprendre l'anglais et l'écriture à condition que les enseignants sachent adapter leurs méthodes à l'environnement culturel dans lequel ils intervenaient en faisant preuve de patience et d'indulgence. Occom étaya son approche pédagogique en constatant l'inefficacité des méthodes anglaises qu'il considérait comme autoritaires et donc rébarbatives. Pour Occom, le meilleur gage de réussite résidait dans le bilinguisme de l'enseignant car il pouvait s'adresser à ses élèves dans leur langue maternelle pour leur donner des explications intelligibles³⁰⁸. Winnemucca, Blackbird et La Flesche exposent des

306. Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.51.

307. Occom passe sous silence les motivations politiques qui ont aussi pu l'inciter à acquérir une instruction à l'anglaise. Membre du conseil tribal depuis 1742, Occom avait une connaissance pointue des luttes territoriales dans lesquelles étaient engagés les Mohegans. D'abord conseiller du chef Ben Uncas III (favorable à une entente avec la colonie du Connecticut), il rejoignit plus tard les partisans de John Uncas qui voulaient préserver coûte que coûte l'intégralité de leur territoire. D'après Louisa Brooks, Occom fut vraisemblablement marqué par les propos de William Bollan, avocat de la faction John Uncas, qui établit un lien entre illettrisme et dépossession, arguant que les autorités coloniales profitaient de la méconnaissance des Mohegans en anglais et dans la maîtrise des lettres pour les tromper et s'accaparer leurs terres. Occom aurait ainsi compris que la maîtrise de l'anglais, de l'écriture et de la composition de textes répondant aux critères dominants permettrait aux Mohegans de mieux défendre leurs intérêts (Brooks, *The Common Pot*, *op.cit.*, pp.83-86). Nous verrons aussi comment Occom, ainsi que de nombreux autobiographes amérindiens, convertis ou non, firent une utilisation politique et subversive du christianisme.

308. Il reprenait en un sens un des principes de son mentor E. Wheelock (qui lui-même s'inspirait de John Eliot) qui pensait que les Indiens seraient plus réceptifs à la parole de missionnaires amérindiens bilingues qu'il entendait lui-même former. Occom fut ainsi le premier élève amérindien formé par Wheelock qui, convaincu que l'expérience pouvait être réitérée, fonda en 1754 la Moor's Indian Charity School.

parcours éducatifs et des propositions pédagogiques similaires.

Winnemucca raconte que c'est sur l'insistance de son grand-père qu'elle reçut une éducation à l'occidentale en étant placée dans des familles blanches de Californie ainsi que dans différentes institutions scolaires. À l'âge d'une vingtaine d'années, elle était donc lettrée et trilingue, parlant le paiute, l'espagnol et l'anglais. Ses capacités l'amènèrent à être à plusieurs reprises officiellement nommée interprète et porte-parole de son peuple. Elle-même devint enseignante auprès de jeunes Amérindiens de différents peuples et témoigne dans son autobiographie de leurs aptitudes à apprendre l'anglais ainsi qu'à lire et à écrire. Elle le constata dans son expérience auprès d'élèves shoshones dont elle s'occupa à Vancouver Barracks (Oregon)³⁰⁹, mais aussi dans l'école qu'elle fonda en 1885 sur le ranch de son frère Natchez près de Lovelock (Nevada) et qu'elle baptisa la Peabody Indian School ou Peabody Institute.

Cette école, qui accueillit entre vingt-quatre et quarante cinq enfants, fonctionna pendant deux ans en grande partie grâce à des fonds levés par Elizabeth Peabody, sœur de Mary Mann, l'éditrice de l'autobiographie de Winnemucca. Le but de Winnemucca était d'éviter l'envoi des enfants paiutes dans des pensionnats américains lointains (comme la Carlisle Indian School) et d'employer des méthodes différentes des écoles dirigées par des Américains, en évitant par exemple l'interdiction de parler sa langue natale et le recours à la violence physique. Ses objectifs consistaient à ne pas brimer les enfants pour qu'ils n'associent pas l'apprentissage à l'oppression, ainsi qu'à les préparer à devenir des personnes autonomes et à l'aise dans la culture anglo-américaine avec laquelle ils allaient devoir composer. L'objectif était aussi qu'ils ne soient pas tributaires des maigres aides fédérales et qu'ils soient capables de se soustraire à la tyrannie des agents et à une politique infantiliste, source d'insécurité matérielle et psychique. En juillet 1886, une enseignante américaine expérimentée recommandée par Peabody, Alice Chapin, vint soutenir Winnemucca dans sa tâche ; elle ne tarit pas d'éloges sur le travail accompli ni sur l'attitude des élèves paiutes âgés de six à seize ans qu'elle trouva très appliqués et « incontestablement supérieurs aux enfants blancs du même âge »³¹⁰.

309. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.241 et 245 ; « I taught their children how to read, and they learned very fast, because they knew what they were learning. (...) When I commenced to teach them they knew nothing, – never had been to school. They are learning fast. They can all read pretty well, and are desirous to learn ». La seconde partie de la citation est extraite d'une lettre de mars 1881 adressée au ministre de l'Environnement Carl Schurz, que Winnemucca reproduit dans son autobiographie. « J'ai appris à lire à leurs enfants, et ils apprirent très vite car ils savaient ce qu'ils étaient en train d'apprendre. (...) Quand j'ai commencé à enseigner, ils ne savaient rien, – ils n'étaient jamais allés à l'école. Ils apprennent vite. Ils lisent tous plutôt bien, et ils ont envie d'apprendre » (je traduis).

310. « decidedly superior to white children of the same age », cité in Zanjani, *Sarah Winnemucca*, *op.cit.*,

Winnemucca voyait dans l'instruction la solution au problème des relations conflictuelles qui pouvaient surgir entre les Amérindiens et la puissance coloniale. Jamais avare d'une critique soulignant l'irrationalité et l'inefficacité des autorités coloniales, elle se basa sur ses expériences de terrain pour affirmer dans un article de 1886 que les Amérindiens étaient dotés des mêmes facultés intellectuelles que les Blancs ; la faiblesse de résultats scolaires des élèves amérindiens ne s'expliquait ni par des déficiences mentales ni par un manque de volonté, mais par l'emploi de moyens inadaptés au contexte³¹¹.

De même, Blackbird attribue en grande partie l'échec de la politique d'éducation, et donc d'intégration, au manque de moyens financiers investis en faveur des Amérindiens. Lui-même trilingue locuteur d'ottawa, de français et d'anglais, Blackbird avait entrepris de suivre des études de niveau supérieur, d'abord à la Twinsburg Institute (Ohio) puis à la Ypsilanti State Normal School (Michigan). Les aides financières fournies par l'État du Michigan s'avérèrent insuffisantes pour lui assurer le minimum vital, si bien que Blackbird fut contraint d'arrêter ses études pour des raisons de santé. Comme Oocom, il mentionne souvent la question financière dans son autobiographie. À plusieurs reprises, il revient sur la mauvaise utilisation des fonds réservés à l'éducation des Indiens par les autorités coloniales, prises dans des querelles de partis et de

p.270. Bien que concluante, l'expérience prit fin en 1887 à cause de problèmes financiers.

311. Dans un article paru le 09/07/1886 dans le *Silver State*, Winnemucca écrivait : « It seems strange to me that the Government has not found out years ago that education is the key to the Indian problem. Much money and precious lives would have been saved if the American people had fought my people with Books instead of Powder and lead. Education civilized your race and there is no reason why it cannot civilize mine. Indian schools are failure at many agencies, but it is not the fault of the children, but of the teacher and interpreter. (...) The most necessary thing for the success of an Indian school is a good interpreter, a perfect interpreter, a true interpreter. (...) I attribute the success of my school not to my being a scholar or a good teacher but because I am my own Interpreter, and my heart is in my work (Il me semble étrange que le Gouvernement n'ait pas compris depuis longtemps que l'éducation était la clé du problème indien. Beaucoup d'argent et de précieuses vies auraient été épargnés si les Américains avaient combattu les miens avec des Livres et non avec de la Poudre et du plomb. L'éducation a civilisé votre race et il n'y a pas de raison pour qu'elle ne civilise pas la mienne. Les écoles indiennes sont des échecs sur de nombreuses réserves, mais ce n'est pas la faute des enfants, mais de l'enseignant et de l'interprète. (...) La chose la plus nécessaire à la réussite d'une école indienne est un bon interprète, un parfait interprète, un sincère interprète. (...) Je n'attribue pas la réussite de mon école au fait que je sois une érudite ni une bonne enseignante, mais parce que je suis ma propre interprète et que je mets tout mon cœur dans mon travail » (cité in Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior, op.cit.*, p.261, et Canfield, *Sarah Winnemucca, op.cit.*, p.239 ; je traduis). Les propos de Winnemucca trouvent un écho chez Fanon lorsque celui-ci imagine l'utopie d'une colonisation qui aurait pu être bénéfique si elle avait été réalisée par des hommes de lettres plutôt que par des envahisseurs cupides et esclavagistes : « Je me vois fort bien perdu, submergé par le flot blanc que constitueraient des hommes comme Sartre et Aragon » (*Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p.225). Dans sa perspective d'« acculturation bénéfique », Glissant aurait également souhaité que la colonisation fût autre chose qu'une entreprise d'exploitation capitaliste et raciste mais que de la rencontre des deux mondes aient pu émerger des êtres de culture hybride, construits à la fois à partir de leur culture atavique et de ce que la culture occidentale « a proféré de plus profond » (*Traité du Tout-Monde, op.cit.*, p.189).

clientélisme. Si les milliers de dollars prévus pour l'éducation des Indiens avaient été utilisés correctement, Blackbird pense que les Indiens du Michigan seraient facilement devenus, à l'instar des autres Américains, de bons citoyens, de bons fermiers et peut-être même pour certains « des professeurs de sciences réputés », et connaîtraient une situation « de bonheur, de grâce et de prospérité »³¹². D'après lui, la question de l'éducation des Indiens ne relevait pas d'un problème de capacités mais de moyens, comme il le montra en s'appuyant sur les exemples de sa sœur Margaret, devenue enseignante, et surtout de son frère aîné William, qui purent tous deux achever un cycle d'études supérieures car ils bénéficièrent du soutien financier des autorités ecclésiastiques catholiques³¹³.

Les moyens semblent avoir été suffisants à l'école de la réserve omaha telle que la décrit La Flesche. L'attitude autoritaire des enseignants, ainsi que leur incorrigible monolinguisme, passent par contre comme les principaux obstacles à l'éducation des élèves omahas, dotés de facultés cognitives identiques à celles de n'importe quel enfant. Pour La Flesche, la rapidité d'apprentissage et d'intégration des nouveaux reposait en fait sur l'aide apportée par les anciens élèves, à la fois bilingues et capables d'empathie.

Si l'apprentissage de l'anglais et de l'écriture requérait la participation active des Amérindiens, il répondait à un certain pragmatisme. Les autobiographes percevaient les effets déculturants et aliénants que cet apprentissage comportait, d'autant plus qu'il leur était imposé arbitrairement par la société dominante convaincue d'être la dépositaire des valeurs incarnant la Civilisation et qui faisait passer les cultures amérindiennes pour obsolètes. Ils avaient conscience qu'avec l'arrivée des colons européens s'ouvrait une nouvelle ère historique dans laquelle les peuples autochtones étaient propulsés et dans laquelle se posait la question de leur identité mais aussi celle de leur survie. Ils envisageaient l'appropriation de certains éléments de la culture dominante comme un

312. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.63, 65-66, 99.

313. William fut même envoyé dans un séminaire à Rome, où l'enseignement se faisait en latin, afin d'y poursuivre des études qui le feraient accéder à la prêtrise. Seule une mort subite survenue la veille de son ordination à la basilique Saint Pierre de Rome mit un terme à sa carrière ecclésiastique. Se rappelant avec nostalgie cet « enfant béni de la nature », Blackbird dépeint son frère comme quelqu'un qui parvint à maîtriser la langue anglaise en moins d'un an, à atteindre « le plus haut sommet de la connaissance » et à devenir « l'égal en sagesse » des autres séminaristes américains, qui l'auraient jalosé et craint qu'ils n'utilisent les pouvoirs liés à sa situation prestigieuse pour défendre les droits des Indiens contre l'État américain comme William l'avait annoncé. Andrew fut sollicité pour remplacer son frère mais son père s'y opposa, craignant qu'il ne connaisse le même sort tragique. Macadepenessy était pourtant loin d'être opposé à l'éducation des Ottawas selon le modèle occidental, et Blackbird le présente même comme « le seul homme [d'Arbor Croche] qui était en faveur de l'éducation » (*Ibid.*, pp.31, 35, 38, 42).

viatique capable de les aider à redéfinir leur place et à survivre dans le nouveau *nomos* qui s'imposait à eux. Elle leur apparaissait comme un besoin et une nécessité qui leur permettrait de considérer et d'utiliser la nouvelle *épistémè* comme un avantage dans une situation pourtant à leur désavantage. C'est dans cette perspective de reconquête de soi et d'affirmation de son existence qu'Occom envisageait cette nécessaire appropriation.

II.C.2. L'appropriation nécessaire de la culture dominante

L'anglais et l'écriture alphabétique constituaient des éléments de structuration de la société coloniale. Ne pas connaître ni maîtriser ces moyens d'expression revenait à se placer en situation de dépendance en se mettant à la merci des autorités coloniales. Occom assimile même l'analphabétisme à un handicap physique ou une maladie lorsqu'il annonce vouloir « guérir » ses élèves amérindiens de leur ignorance.

II.C.2.a. Remédier à une pathologie et réhabiliter le corps selon Occom

Comme dans l'avant-dernier paragraphe de son texte de 1768, dans lequel il évoque la situation de dislocation physique et d'atrophie organique passant par la privation des sens provoquées par la colonisation (I.A.3.a.), Occom tend à redonner au corps physique une importance primordiale. Avec Occom, la colonisation n'est plus décrite comme le récit linéaire de l'hégémonie triomphante des puissances européennes, mais comme un mécanisme insidieux touchant tous les aspects de la vie des Amérindiens directement atteints dans leur chair par la « grande hache de l'histoire »³¹⁴. Tout remède potentiel destiné à soulager les peuples autochtones de leur souffrance doit donc s'intéresser au corps et à la place physique des Amérindiens. Le remède qu'il propose est que ses élèves développent une relation personnelle avec les lettres, qui mette leur corps en jeu et en mouvement :

I found Difficulty with Some Children, who were Some What Dull, Most of these Can Soon learn to Say over their Letters they Distinguish the Sounds by the Ear, but their Eyes can't Distinguish the Letters, and the Way I took to Cure em, was by making an Alphabet on Small bits of paper, and Glued them on small Chips of Cedar, after this manner A B &c. I put these on Letters in order on a Bench, then point to one Letter and bid a Child to take

314. Dans *W ou le souvenir d'enfance*, Georges Pérec évoque l'« Histoire avec sa grande hache » et sa cohorte de malheurs (« la guerre, les camps ») qui marquèrent son enfance (Paris, Denoël, 1975, p.13).

notice of it, and then I order the Child to fetch me the Letter from ye Bench if it Brings the Letter, it is well, if not it must go again and again till it brings ye right L^r When they Can bring any Letters, this way, then I Just Jumble them together, and bid them to Set them in Alphabetical order, and it is a Pleasure to see them; and they soon learn their Letters this way³¹⁵.

Avec Occom, l'apprentissage de l'écriture devient la métonymie du devenir amérindien dans la société coloniale. En comprenant le fonctionnement de l'écriture alphabétique, en intégrant le fonctionnement d'un nouveau système de transcription, les Amérindiens se dotent du pouvoir de retrouver leurs sens et leurs moyens d'expression qui les aideraient à redéfinir leur place dans la société dominante en leur permettant de s'adapter au système normatif qui la structure. Ils pourraient sortir de leur torpeur aphasique et récupérer une capacité d'autonomie expressive sans dépendre d'un intermédiaire, tel qu'Occom se présente lui-même dans le dernier paragraphe. La connaissance de l'anglais et de l'écriture leur donnerait le pouvoir de s'actualiser, d'être en concordance de temps avec leur époque, de remédier à leur exclusion en utilisant de nouveaux moyens de médiation.

Les propos d'Occom comportent par ailleurs une autre implication : celle de donner au savoir, même lettré, transcrit par l'écriture alphabétique, une dimension physique analogue à celle attribuée à la communication orale, c'est-à-dire d'être opérant uniquement lorsqu'il est incarné par des hommes³¹⁶.

315. Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, p.56 ; « J'ai eu quelques difficultés avec certains enfants, qui étaient un peu moins doués. La plupart réussirent bientôt à prononcer les lettres. Ils distinguent les sons à l'oreille, mais leurs yeux sont incapables de distinguer les lettres, et la méthode que j'utilisais pour les guérir consistait à créer un alphabet sur de petits bouts de papier, puis à les coller sur de petits morceaux de cèdre, en suivant l'ordre A,B, etc. Je mettais ces lettres dans l'ordre sur un banc, puis désignait une lettre et demandait à un enfant de la retenir. Puis je demandais à l'enfant de prendre la lettre du banc et de me l'apporter. S'il m'apportait la lettre, c'était bien, sinon il devait recommencer encore et encore jusqu'à ce qu'il m'apporte la bonne lettre. Une fois qu'ils sont capables de m'apporter n'importe quelle lettre selon cette méthode, je les mélange et leur demande de les remettre dans l'ordre alphabétique, et c'est un plaisir de les voir, et ils apprennent ainsi leurs lettres » (je traduis). Dans le manuscrit d'origine, Occom fournit le dessin des feuillets rectangulaires portant les lettres (voir le livret d'illustrations). D'après Bernd Peyer, les méthodes d'apprentissage utilisées par Occom se distinguaient par leur modernité en ce qu'elles préfiguraient celles préconisées plus tard par des pédagogues comme Friedrich Froebel (créateur des jardins d'enfants ou *kindergarten*) et Joseph Lancaster (Peyer, « The Betrayal of Samson Occom », *Dartmouth Alumni Magazine*, November-December 1998, consulté sur le site internet <http://oneida.nygenweb.net/indian/occom.html> le 19/01/2015). James Murie raconte avoir développé une méthode similaire consistant à utiliser le corps en mouvement pour faire apprendre à ses élèves amérindiens le vocabulaire et la syntaxe de l'anglais ; il pense aussi que les enseignants amérindiens parvenaient à de meilleurs résultats car ils pouvaient avoir recours à la langue maternelle de leurs élèves ; le bilinguisme leur évitait de perdre patience et de punir les élèves par contrecoup (article paru dans *The Southern Workman* le 01/12/1883). Zitkala Ša faisait aussi de l'ignorance de l'anglais un handicap en la comparant à une forme de surdité (« The School Days of an Indian Girl », *The Atlantic Monthly*, February 1900, p.187).

316. L'écriture est souvent présentée comme supérieure à l'oralité dans le sens où elle permettrait de consigner un savoir, un message, en dehors des personnes physiques, alors que l'incarnation serait une

Les Amérindiens ne déniaient pas à l'écriture alphabétique le pouvoir de consigner un savoir, un message, en dehors de la présence de personnes physiques, et reconnaissaient au papier, parfois agencé sous forme de livre, la capacité à enregistrer la parole, qu'elle soit humaine ou même divine dans le cas de la Bible, et à suppléer la mémoire³¹⁷. Dès le début des années 1830, William Apess et Black Hawk reconnaissaient au livre imprimé³¹⁸ en anglais le pouvoir d'enregistrer le point de vue des Amérindiens sur leur propre histoire et leur mode de vie, et de le diffuser auprès d'un large public américain. Une cinquantaine d'années plus tard, Blackbird défendit un point de vue similaire, inscrivant son autobiographie dans une série de publications écrites en anglais par des Ottawas et des Ojibwas visant à raconter leur histoire et leurs traditions dans l'esprit de « l'anthropologie de sauvegarde (*salvage anthropology*) » qui anima la recherche ethnologique américaine à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle³¹⁹. Pour Winnemucca et Ely Parker, le livre constituait un moyen de témoigner du sort tragique des peuples amérindiens, de faire connaître de « simples faits, rarement

spécificité de la culture orale, comme le pense par exemple N. Scott Momaday pour qui l'unique chance de survie d'une histoire réside dans le fait qu'elle soit racontée par quelqu'un et transmise à quelqu'un d'autre ; ce « lien ténu » dans la chaîne du langage représente une faiblesse de l'oralité où le risque de perte était omniprésent (*The Man Made of Words, op.cit.*, pp.10, 12, 23, 28). Il serait vraisemblablement d'accord avec l'idée émise par Hampâté Bâ qu'un vieillard qui meurt est comme une bibliothèque qui brûle (Amadou Touré et Ntji Idriss Mariko [dir.], *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse, Mélanges pour le centième anniversaire de sa naissance*, Bamako, Nouvelles Éditions Maliennes, et Paris, Éditions Khartala, 2005, pp.6, 54, 56-58, 62, 159 ; il prononça cette formule pour la première fois en 1962 à l'Unesco, et la déclina ensuite de plusieurs façons).

317. Même s'il pense que l'écriture tendait à réduire l'expérience du réel et à limiter le pouvoir créatif des mots dans l'espace confiné du papier et du livre, Momaday convient néanmoins que le livre constitue un espace « de possibilité infinie. Qu'est-ce qui, dans le monde, ne peut pas être contenu dans les pages d'un livre de manière quelque peu tangible ? » (Momaday, *The Man Made of Words, op.cit.*, p.83 ; Woodard, *Voix ancestrales, op.cit.*, pp.171, 176, 234, 236). Peut-être serait-il d'accord avec George Steiner pour dire que le livre est un miracle, avec Butor qui présente le livre comme « l'instrument le plus important de notre civilisation jusqu'à ces dernières années », et avec Umberto Eco pour affirmer qu'il est devenu un outil indispensable, irremplaçable, puisqu'il a fait ses preuves depuis qu'il a été inventé (Steiner, entretien avec Laure Adler pour l'émission *Hors-Champs*, France Culture, le 05/04/2012 ; Butor, *Improvisations sur Michel Butor. L'écriture en transformation*, Paris, La Différence, 1993, p.207 ; Eco, extrait d'un entretien avec Catherine Portevin paru dans *Télérama*, n°3117, 17/10/2009, p.23, et propos tenus dans l'ouvrage d'U. Eco et Jean-Claude Carrière, *N'espérez pas vous débarrasser des livres. Entretiens menés par Jean-Philippe de Tonnac*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2009, pp.19, 22, 131). Nous avons déjà vu que le livre existait dans certaines cultures amérindiennes pré-coloniales.

318. Ricœur signale une différence d'approche de l'écrit et de la mémoire entre cultures écrites disposant ou non de la possibilité d'imprimer des documents écrits ; il cite notamment Alcuin, réformateur du système éducatif de l'Empire carolingien, pour qui la mémoire restait le « trésor de toutes choses » (*La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit.*, p.76). Benedict Anderson s'est également intéressé aux multiples implications du passage à l'ère de l'imprimé (*L'imaginaire national, op.cit.*, pp.47-57, 89, 93, 105).

319. Parmi ces écrivains amérindiens figurait le cousin de Blackbird, Francis Assiginack, qui étudia à l'Upper Canada College de Toronto à partir de 1840 et qui fut l'auteur de trois articles sur les traditions ottawas parus dans le *Canadian Journal of Industry, Science and Art* en 1858. Les Ojibwas Peter Jones et George Copway publièrent également des ouvrages sur l'histoire et les traditions de leur peuple.

racontés »³²⁰. Le père de La Flesche voyait dans les livres une source de savoir et de sagesse qui ne pouvait qu'être bénéfique à son fils. Mais l'efficacité d'un texte, accessoirement publié sous forme de livre, n'est valable que dans la mesure où des personnes sont capables de lire le code dans lequel les messages sont transcrits. Le choix de l'anglais pour les Amérindiens leur assurait une audience d'emblée beaucoup plus vaste que celle de leurs communautés linguistiques respectives³²¹. Tout message consigné de quelque manière que ce soit, alphabétique ou autre, ne peut être actualisé seulement si des personnes réelles existent physiquement et disposent des capacités nécessaires pour lire le message. La méthode décrite par Occom tend ainsi à montrer que l'écriture aussi s'actualise dans des corps, qu'elle n'existe pas de manière absolue, désincarnée. Le fait que le texte soit consigné sur un support matériel autre que la cervelle humaine n'annule pas pour autant sa finalité, qui est celle d'être reçu par une personne qui va l'actualiser, le lire, chercher à le comprendre, à le retenir *verbatim* ou au moins dans sa substance. Un texte écrit ne veut rien dire en soi si personne n'est capable de le lire. « Être lettré est une condition fragile » rappelle Steiner³²². Perdre la capacité de lire un texte est une menace toute aussi omniprésente que celle de l'oublier dans le cas d'une transmission orale³²³.

En réhabilitant la place du corps dans le processus d'apprentissage, Occom rematérialise la place des Amérindiens en les dotant d'une visibilité et d'une lisibilité nouvelle dans la société coloniale. Ils n'apparaissent plus seulement comme les victimes passives de la colonisation, mais retrouvent leur statut d'agents : êtres souffrants, certes, mais agissants aussi³²⁴.

320. Ely S. Parker, « General Parker's Autobiography », *op.cit.*, p.530.

321. Sans la traduction d'Ella Deloria, l'autobiographie de George Bushotter écrite en dakota ne serait accessible qu'à un cercle restreint de locuteurs sioux.

322. Steiner, entretien avec Laure Adler du 05/04/2012.

323. Le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens peut étayer cette idée. Il fallut en effet attendre le début du XIX^e siècle et le déchiffrement de la pierre de Rosette avec Champollion (1822) pour commencer à lire les innombrables textes que les anciens Égyptiens avaient écrit en hiéroglyphes. Jusque là, leur lecture et leur signification étaient restées pour le moins énigmatiques. Il s'agissait pourtant de textes écrits, de surcroît dans une langue et une écriture utilisées pendant des millénaires, devenus finalement muets, sans aucun sens, puisque plus personne n'était en mesure de les comprendre, ne serait-ce que de les lire. Ils retrouvèrent de l'intelligibilité par le truchement d'autres langues écrites sur la pierre qui, au XIX^e siècle, pouvaient encore être comprises par certaines personnes. L'exemple égyptien est notamment pris en compte par Umberto Eco et Jean-Claude Carrière, ainsi que par Jean-Claude Ameisen, pour montrer que l'écriture d'une langue n'est pas une garantie de sa conservation ni des connaissances qu'elle transcrit (Carrière et Eco, *N'espérez pas vous débarrasser du livre*, *op.cit.*, pp.138, 182, 251-252 ; Ameisen, *Sur les épaules de Darwin*, « En direct à Livre Paris », France Inter, 19/03/2016, 11-12h).

324. Dans sa présentation de « l'homme agissant et souffrant », Ricoeur considère la souffrance non seulement comme une douleur physique ou mentale, mais aussi comme une perte de la capacité d'agir ; il définit l'agent comme responsable de ses actions, qui intervient « dans le cours du monde », par

II.C.2.b. Retrouver un pouvoir d'agentivité³²⁵

L'ignorance de l'anglais rendait les Amérindiens vulnérables face à des colonisateurs dénués de scrupules. Winnemucca et Blackbird racontent que les Amérindiens furent volontairement abusés à plusieurs reprises par les autorités coloniales qui leur firent signer des documents rédigés en anglais sans leur expliquer vraiment ce qu'ils contenaient. Pour Ely Parker, l'histoire des relations entre colonisateurs et Amérindiens se résume à une longue suite de tromperies ourdies par les premiers pour s'emparer des terres des autochtones³²⁶. L'existence des sociétés amérindiennes se trouvait menacée, mais c'était aussi l'existence physique des membres de ces sociétés qui était directement mise en cause. Winnemucca rapporte ainsi l'épisode d'un Paiute assassiné par des Américains qui avait été incapable de comprendre leurs intentions criminelles et donc de préparer une éventuelle défense ou riposte³²⁷. Winnemucca, La Flesche et Zitkala Ša posent également le problème des incompréhensions qui pouvaient surgir entre Amérindiens et Américains ne parlant pas la même langue dans des scènes où des enfants subirent les représailles d'agent ou d'enseignants en raison des réponses inadaptées à des demandes qu'ils ne comprenaient pas³²⁸. Ces épisodes ne consistent pas à comparer les Amérindiens à des enfants en tant qu'êtres dénués de parole³²⁹, mais à les présenter comme des allégories résumant les relations entre colons et colonisés. Ils semblent plutôt signaler un hiatus culturel et linguistique en décrivant des Amérindiens n'ayant pas encore eu le temps de s'adapter au nouveau système qui leur était imposé, donc encore en situation d'apprentissage et

opposition au patient qui est un « être affecté » par le cours des événements. L'identité narrative permet de faire la part des choses « entre intentions, causes et hasards » auxquels est soumis toute personne. Il insiste également sur la « condition corporelle » de l'homme, qu'il présente comme indépassable et « sous-jacente à la notion de l'agir et du souffrir » (*Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.46-50, 72, 111-112, 172, 256, 178, 210, 223, 369-372).

325. Le terme « agentivité » traduit l'anglais « agency », comme l'a fait Jacques Guilhaumou dans son article « Autour du concept d'agentivité » publié dans le dossier « Agency : un concept opératoire dans les études du genre ? » de la revue *Rives Méditerranéennes*, n°41, 2012, pp.25-34. Cette traduction ne va pas forcément de soi, comme l'a remarqué Chalotte Nordmann lors de sa traduction du livre *Excitable Speech* de Judith Butler. Elle se demande s'il ne vaudrait pas mieux renoncer à traduire ce mot qu'elle préfère toutefois traduire par « puissance d'agir » mais indique que son sens peut varier selon les contextes auxquels Butler fait référence (« action », « principe de l'action », « dynamique ») (« Avertissement », in Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, pp.14-15).

326. Parker, « General Parker's Autobiography », *op.cit.*, pp.531-533.

327. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.103-104.

328. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.128 ; La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.79-80.

329. L'étymologie latine du terme « enfant » signifie « privé de parole ».

d'adaptation. L'impatience des colonisateurs est d'ailleurs présentée comme un des facteurs ayant conduit à la guerre par Black Hawk et par Chief Joseph dans leurs autobiographies. La méconnaissance de l'anglais contribuait à exacerber la situation de tension éprouvée par les Amérindiens dans le contexte de colonisation.

L'éducation serait ainsi susceptible de faire des Amérindiens autre chose qu'une « catégorie de personnes constamment persécutées, trompées et dépossédées de leurs maigres biens » comme l'espérait Blackbird³³⁰. S'éloignant de leur statut de victimes passives, ils retrouveraient un pouvoir d'intervention dans le nouveau *nomos*. D'autant plus que l'acquisition de ce pouvoir était à leur portée, comme Winnemucca entendait le démontrer.

II.C.2.b.1. Des pouvoirs accessibles selon Winnemucca

Dans son autobiographie, Sarah Winnemucca raconte comment les Paiutes réagirent lorsque son grand-père leur fit découvrir l'écriture sur papier pratiquée par les Américains :

He had showed us a more wonderful thing than all the others that he had brought. It was a paper, which he said could talk to him. He took it out and he would talk to it, and talk with it. He said, "This can talk to all our white brothers, and our white sisters, and their children. (...) He also said the paper can travel like the wind, and it can go and talk with their fathers and brothers and sisters, and come back to tell what they are doing, and whether they are well or sick."

After my gradfather told us this, our doctors and doctresses said,
– "If they can do this wonderful thing, they are not truly human, but pure spirits. None but heavenly spirits can do such wonderful things"³³¹.

330 Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.99.

331. *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.18-19. « Il nous montra une chose plus merveilleuse que toutes les autres qu'il avait rapportées. C'était un papier qu'il disait pouvoir lui parler. Il le sortit et s'adressa à lui, et conversa avec lui. Il dit, "Ceci peut parler à tous nos frères blancs, et à nos sœurs blanches, ainsi qu'à leurs enfants. (...) Il ajouta que le papier pouvait voler comme le vent, qu'il pouvait partir parler avec leurs pères, leurs frères, leurs sœurs, puis revenir pour dire ce qu'ils faisaient, s'ils allaient bien ou étaient malades". Après que mon grand-père eut parlé, nos docteurs et doctresses dirent, – "S'ils sont capables de faire cette chose merveilleuse, ils ne sont pas vraiment humains, mais de purs esprits. Personne en dehors des esprits célestes ne peut faire de telles choses merveilleuses" » (je traduis). Roger Williams rapporte une anecdote similaire à propos des Narragansetts qu'il rencontra au XVII^e siècle : impressionnés par la technologie des Anglais qui possédaient des navires, des bâtiments et des charrues, et surtout par leur maîtrise de l'écriture (« and especially of Bookes and letters »), ils les considéraient comme des dieux : « *Manittôwock*, They are Gods » (*A Key Language into the Language of America*, *op.cit.*, p.118). Karim Tiro pense que les Narragansetts voulaient en fait dire que l'écriture contenait une quantité de « *Manitou*, le pouvoir spirituel présent en chaque chose à un degré variable », en précisant que le Manitou est un « pouvoir ambivalent » qui peut se révéler aussi bien « créatif » que « destructeur » (*Words and*

Pour les Paiutes, l'écriture correspondait à « parler sur le papier »³³² et faisait partie des « choses merveilleuses » que possédaient les Blancs qui contribuaient à les rendre puissants, à leur conférer un pouvoir sur-humain³³³. Maîtrisant des pouvoirs inconnus des Paiutes, les Blancs ont pu apparaître comme des *puha.gammi*, terme souvent traduit par shamans, qui désigne en fait les personnes capables de communiquer avec les esprits et de maîtriser une partie du *puha*, le pouvoir immanent à l'univers, l'énergie circulante qui « connecte, déconnecte et reconnecte chaque élément de l'univers »³³⁴.

Les Blancs disposant du pouvoir de « parler sur le papier » ont pu être vus

Deeds: Natives, Europeans and Writing in Eastern North America, 1500-1850, 1997, cité par Brooks, *The Common Pot*, op.cit., p.8). À la même époque, le frère récollet Chrestien Le Clercq remarquait que les Micmacs « s'imaginent qu'il y a de l'enchantement & de la jonglerie » dans « nos livres & (...) nos lettres » (*Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Paris, Amable Auroy, 1691, p.152). En 1879, Standing Bear se rendit compte des ambivalences que comportait ce pouvoir de l'écriture : si les Blancs lui apparurent dans un premier temps supérieurement intelligents grâce à la maîtrise de ce pouvoir, il comprit aussi qu'ils l'utilisaient dans le but de tromper ceux qui ne l'avaient pas. Membre de son comité de défense, la Omaha Susette La Flesche perçut que l'acquisition de ce pouvoir pouvait servir leur cause (Tibbles, *The Ponca Chiefs*, op.cit., pp.3, 29, 114).

332. *Ibid.*, pp.43, 82, 118, 121, 142. Jack Goody indique que le peuple africain des Vai emploie l'expression « feuilles parlantes » pour désigner les langues écrites européennes, et évoque l'exemple de l'esclave africain Olaudah Equiano qui, conduit dans une église en Angleterre, posa son oreille sur la Bible « afin d'entendre ce qui s'y disait » (*L'homme, l'écriture et la mort, entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p.206 ; *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007, p.222, traduction de Claire Maniez).

333. Dans son article de 1894, « First Impressions of Civilization », Charles Eastman indique que les Sioux considéraient les Blancs comme une race aux pouvoirs surnaturels du fait qu'elle possédait beaucoup de « choses merveilleuses », comme des fusils, des immeubles et des trains. Les Blancs leur apparaissaient comme des gens *wakan*, terme lakota qu'il traduit par mystérieux et merveilleux (*St Nicholas*, May 1894, pp.608-609). George Bushotter fait correspondre *wakan* à empli de pouvoir, au pouvoir surnaturel, sacré, qui doit être traité avec crainte et révérence (« Bushotter's Autobiography », pp.2, 13, 16, 17). L'équivalent algonquien serait *manido*, *wakón* pour les Omahas, *beetee* pour les Arapahos, *wah hoo nea tun* pour les Otos et *waruksti* pour les Pawnees (qu'Anna Lee Walters et James Murie traduisent aussi par merveilleux [*wonderful*]). En 1838, le missionnaire John Dunbar rapporta que les Pawnees considéraient les Blancs comme *tewarrokste* (*waruksti*, qu'il définit comme « quelque chose de surnaturel, au-delà du pouvoir de l'homme ») parce qu'ils pouvaient faire « beaucoup de chose comme Te-ra-wah [Tirawa, le divinité suprême] » (Richard E. Jensen [ed.], *The Pawnee Mission Letters, 1834-1851*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2010, pp.173 et 219).

334. Richard Arnold and Richard W. Stoffle, *Puha Path to Black Mountain*, Great Basin Anthropological Conference, 2006, p.5. Les *puha.gammi* pouvaient acquérir plusieurs types de pouvoir, mais ils étaient avant tout spécialisés dans la maîtrise d'un seul pouvoir ou de quelques uns. Lorsque Winnemucca évoque son père et son frère comme des charmeurs d'antilopes ou de chevaux, elle veut en fait dire qu'ils disposaient de pouvoirs de shaman leur permettant d'agir sur ces animaux. Et les shamans disposant d'un pouvoir sur les antilopes étaient considérés comme des personnes supérieures dans la société paiute. Sur la notion de *puha* et les *puhagammi*, voir aussi Sven Liljeblad *et alii*, *Northern Paiute-Bannock Dictionary*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2012 ; Richard Stoffle *et alii*, « Nuvagantu, "Where Snow Sits:" Origin Mountains of the Southern Paiutes », in Jessica Joyce Christie (ed.), *Landscapes of Origin in the Americas: Creation Narratives Linking Ancient Places and Present Communities*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2009, pp.36-39 ; Catherine S. Fowler and Sven Liljeblad, « Northern Paiute », in William C. Sturtevant (General Editor) and Warren L. D'Azevedo (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, volume 11 (Great Basin), Washington, Smithsonian Institution, 1986, p.451.

comme des shamans spécialisés dans la maîtrise du langage. Ce pouvoir pouvait s'incarner dans un simple bout de papier, comme le suggère l'attitude déférente que le grand-père maternel de Winnemucca nourrissait à l'égard de ce qu'il appelait son « *rag friend* (bout de papier ami) ». C'était une simple lettre rédigée par John Fremont attestant de la participation de Captain Truckee dans la conquête américaine de la Californie, mais le chef paiute la vénérait de plusieurs manières. Il l'anthropomorphisait en la considérant comme une véritable personne (un ami) et non un objet ; il l'élevait à un statut d'être supérieur, un esprit doté de pouvoir qui pouvait aussi bien lui attirer la sympathie des Américains que l'hostilité des Mexicains, et parce que sa perte impliquerait la perte des Paiutes ; il lui témoignait de sa vénération en l'embrassant ; il constituait une partie intégrante de lui-même et de son statut de personne importante puisqu'il demanda à être enterré avec lui. Captain Truckee n'était peut-être pas capable de maîtriser le pouvoir du langage écrit, mais une connexion avec ce pouvoir lui revenait par l'intermédiaire de cette lettre. Peut-être est-ce pour que sa famille dispose de ce pouvoir qu'il insista pour que sa petite-fille reçoive une éducation à l'américaine.

Si « gouverner c'est prévoir »³³⁵, alors Captain Truckee se comporta en véritable chef d'État et chef de famille soucieux d'assurer l'avenir de son peuple et de ses proches dans un monde aux repères modifiés. Des raisons géo-stratégiques ont pu l'influencer dans la construction d'une politique d'alliance avec les États-Unis. Il avait conscience de leur puissance technique et militaire, de leur volonté de conquête, ainsi que de leur importance démographique. Des raisons spirituelles liées à la vision du monde paiute ont également pu le conduire à cette politique. À ses yeux, il put paraître évident que les Américains disposaient de plus de *puha* que les Paiutes, tout du moins qu'ils en contrôlaient certains aspects qui leur permettaient d'asseoir leur domination. La connaissance de l'écriture, et par corollaire de la langue anglaise, faisait partie de cette maîtrise du *puha*. Si quelqu'un de sa famille pouvait acquérir ce pouvoir, cela pourrait non seulement aider son peuple à maintenir des relations d'échange avec la puissance américaine, mais cela contribuerait aussi à maintenir, voire à accroître, le prestige de sa famille au sein de la société paiute bouleversée par l'hégémonie américaine sur son territoire. À l'âge d'une vingtaine d'années, Sarah Winnemucca était devenue trilingue et lettrée. Elle avait acquis le *puha* la rendant capable de « parler sur le papier ».

335. Cette formule fut édictée par le journaliste et homme politique Émile de Girardin dans son ouvrage de 1849, *Les 52*. Il n'a pas de lien de parenté avec Eugène de Girardin qui voyagea aux États-Unis en 1849-50 en participant comme dessinateur à l'expédition de John Evans ; il rapporta une peau de bison peinte lakota acquise en 2012 par le musée du Quai Branly.

Entre temps, les Paiutes avaient eu le temps de s'apercevoir que les Américains n'étaient pas des êtres surnaturels, mais des hommes comme les autres, au comportement parfois plus proche des bêtes sauvages, comme sa mère et sa sœur Mary en étaient arrivées à le penser³³⁶. Ils se rendirent compte que leurs pouvoirs *a priori* merveilleux pouvaient être maîtrisés par les Paiutes qui faisaient l'effort de les acquérir. Sur les encouragements de son grand-père, Winnemucca fit ainsi l'effort d'apprendre l'anglais, de le lire et de l'écrire. Grâce à ses capacités, elle fut officiellement nommée interprète et porte-parole de son peuple à plusieurs reprises. Elle-même devint enseignante auprès de jeunes Amérindiens de différents peuples et elle témoigne dans son autobiographie de leurs aptitudes à apprendre l'anglais ainsi qu'à lire et à écrire. Son autobiographie, mais aussi ses articles, ses conférences, ses interviews, montrent l'utilisation subversive que les Amérindiens pouvaient faire des moyens d'expression de la culture dominante. Si leur appropriation comportait une dimension d'acculturation, ils pouvaient aussi servir de facteur d'émancipation.

II.C.2.b.2. De l'aliénation à la libération

En écrivant en anglais, les Amérindiens pouvaient faire entendre leur voix à leur destinataire anglo-américain. Ils étaient en mesure de « répondre par écrit », d'inscrire une voix différente au sein du discours dominant, de disséminer leurs propres signes et d'insérer leur trame dans la matrice dominante imposée, pour reprendre Lionel Larré³³⁷. Ils créaient leur propre langage en empruntant la langue des colons, en utilisant l'anglais comme une langue véhiculaire destinée à « faire passer dans une langue qui n'est pas la sienne l'esprit qui est le sien » selon la formule de l'écrivain indien Raja Rao³³⁸. Rao a cependant ajouté une nuance à son propos, disant que l'anglais n'était « pas vraiment une langue étrangère pour nous » puisqu'elle constituait « la langue de notre formation intellectuelle » même si elle n'était pas « la langue de notre formation sensible ». Cette nuance peut également être appliquée aux autobiographes amérindiens.

En s'appropriant l'anglais et l'écriture alphabétique, les autobiographes amérindiens leur faisaient perdre leur « coefficient d'extranéité », pour reprendre la

336. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.37-38 et 43.

337. Larré, *Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, pp.134-135, 157-8, 160, 186-7, 198, 258, 274.

338. Raja Rao, *Kanthapura* (Westport, Greenwood Press, 1977 [1938], p.vii) ; « One has to convey in a language that is not one's own the spirit that is one's own ». La traduction française est de Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, *L'Empire vous répond*, *op.cit.*, pp.54 et 78).

formule de Fanon. L'appropriation était d'autant plus facile que ce sont des éléments dénués de propriétaires, ou plutôt que ce sont des éléments qui appartiennent à ceux qui les pratiquent³³⁹. Derrida a même remis en cause la notion de langue maternelle, avançant que la maternité (et la paternité) est une « fiction légale » et que toute maternité est « substituable »³⁴⁰. Cette idée peut s'accorder avec la notion de famille élargie pratiquée dans de nombreuses sociétés amérindiennes, et qui constitua l'une des modalités de leur espoir d'intégration à la société dominante comme nous le verrons dans la troisième partie (« Se recomposer »).

Dans le contexte colonial, les Amérindiens devenaient des Anglo-Amérindiens, faisant désormais partie d'une société dominée par l'anglophonie. L'anglais était la langue avec laquelle il était dans leur intérêt de se familiariser puisqu'elle constituait la langue pratiquée par la société dans laquelle ils devaient désormais vivre. Cependant, le rapport à l'anglais ne pouvait être neutre puisqu'il représentait « la langue des maîtres »³⁴¹, des envahisseurs. Mais c'était une langue que les Amérindiens pouvaient pratiquer selon leurs propres modalités, pour exprimer leurs points de vue sur l'idéologie de la société coloniale. Ainsi, ce qui pouvait passer pour un asservissement pouvait « aussi se nommer légitimement *libération* »³⁴². La pratique de l'écriture en anglais pouvait devenir une « arme miraculeuse » pour pousser un « grand cri » amérindien³⁴³

339. « Une langue appartient à celui qui la pratique » selon Alain Mabanckou, dont les propos font écho à une idée développée par les auteurs de *L'Empire vous répond* selon lesquels « les caractéristiques d'une langue se situent dans la pratique même plutôt que dans une structure abstraite » et que « le langage est un comportement humain constitué par ce que les gens font plutôt que par des modèles théoriques » (Mabanckou, entretien avec Michel Abescat paru dans *Télérama*, n°3291, 06/02/2013, p.4 ; Ashcroft, Griffiths et Tiffin, *L'Empire vous répond*, *op.cit.*, pp.62-64). Une langue n'existe donc pas de manière absolue mais s'incarne dans les personnes qui la pratiquent, qui se l'approprient. Jacques Derrida et Benedict Anderson se sont attachés à montrer qu'une langue n'appartient *a priori* à personne et peut être parlée par toute personne faisant l'effort de l'apprendre (Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996, pp.14, 35, 45-46, 60-61 ; Anderson, *L'imaginaire national*, *op.cit.*, pp.151-152).

340. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op.cit.*, pp.105 et 112. Pour illustrer son propos de l'appropriation potentielle de n'importe quelle langue, Derrida prend l'exemple du philosophe Emmanuel Lévinas et de ses cinq « langues familières », décidant de faire du français sa langue de travail. Il se réfère également à lui-même en tant que Juif franco-maghrébin pour dire qu'une langue, en l'occurrence le français avec la francophonie, peut recouvrir plusieurs nations et plusieurs cultures.

341. *Ibid.*, p.56.

342. Derrida, *De la grammatologie*, *op.cit.*, p.191. Eribon avance une idée similaire en se référant à l'écrivaine algérienne Assia Djebar et à son utilisation de « la langue du colonisateur » français, qu'elle fit passer du statut de « sarcophage » condamnant les Algériens « au silence et cachot » à celui de facteur d'émancipation (*La société comme verdict*, *op.cit.*, p.268). Les Amérindiens pouvaient « réinventer la langue de l'ennemi » pour reprendre le titre de l'ouvrage coordonné par Harjo et Bird, *Reinventing the Enemy's Language*, ainsi que se réinventer dans cette langue.

343. Ces formules sont empruntées à Aimé Césaire, au titre de son ouvrage *Les armes miraculeuses*, ainsi qu'au « grand cri nègre » lancé par le personnage du Rebelle dans sa tragédie *Et les chiens se taisaient*, incluse dans cet ouvrage.

de résistance et d'émancipation, au moins de libération de la parole. L'anglais et l'écriture pouvaient servir d'armes aussi bien défensives qu'offensives puisqu'elles permettaient de combattre les colons sur leur propre terrain discursif et idéologique³⁴⁴. L'utilisation de l'écriture en anglais par les Amérindiens peut être mise en parallèle avec la manière dont les militants indépendantistes algériens s'approprièrent le français et la radio au milieu du XX^e siècle en tant qu'outils accessibles et utilisables par tous, permettant d'unir leurs voix et d'énoncer un discours alternatif à celui, humiliant, des colons comme Fanon l'a analysé³⁴⁵.

Les autobiographes amérindiens nourrissaient également l'ambition de proposer un discours différent de celui des colons, de corriger des erreurs répandues à leur sujet et de rétablir certaines vérités, ainsi que de faire de leurs textes des tribunes à charge afin de témoigner des exactions coloniales et des multiples souffrances vécues par les Amérindiens. Leurs textes avaient aussi pour rôle de faire entendre et comprendre les doléances des autochtones afin que soit mieux prise en compte leur place dans la société anglo-américaine. S'y intégrer constituait une manière de survivre et de se pérenniser, en bénéficiant à la fois des apports de sa culture d'origine et de la culture dominante comme La Flesche a voulu le montrer.

344. La métaphore de la langue et de l'écriture comme armes a été énoncée par George Copway et par Ely Parker au XIX^e siècle, ainsi que par Charles Eastman au début du XX^e siècle. Copway a établi le parallèle dans son autobiographie : « I will now take the goose quill, for my bow, and its point, for my arrow » (*Life, Letters and Speeches, op.cit.*, p.79). Parker écrivit en 1887 une lettre à Harriet Maxwell Converse dans laquelle il disait que ses armes (tomahawk, couteau, arc) ne pouvait égaler sa plume (« These primitive weapons are no match for your pen » ; cité par Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.*, p.62). Eastman rapporte que son père Many Lightnings l'encouragea à étudier dans les années 1870 en arguant d'une métaphore guerrière, comparant les études au sentier de la guerre, l'anglais et les livres à des arcs et des flèches, et disant qu'être éduqué revenait à posséder un carquois rempli de flèches, et que ces nouvelles armes aideraient son fils à devenir l'égal des Blancs et à obtenir une position prestigieuse dans la nouvelle société anglo-américaine, semblable à celle qu'il aurait eue comme guerrier accompli dans la société traditionnelle dakota (*From the Deep Woods to Civilization, op.cit.*, pp.10, 16, 18). Le rapprochement entre pratique artistique et combat a par ailleurs été fait par des artistes contemporains, comme le photographe et réalisateur africain-américain Gordon Parks qui intitula son autobiographie de 1965 *A Choice of Weapons*, présentant sa *camera* (appareil photo et caméra) comme « une arme » pour dénoncer les dysfonctionnements de la société américaine, et l'artiste breton Paul Bloas pour définir sa peinture comme une épreuve « martiale » dans laquelle « le pinceau est une lance » (cité dans un article de Xavier de Jarcy, « Dresseur de géants », paru dans *Télérama*, n°3315, 24/07/2013, p.36).

345. Fanon, *L'an V de la révolution algérienne* (1959), in *Œuvres, op.cit.*, pp.322-327. D'abord vus comme des véhicules de la puissance d'oppression des colonisateurs, le français et le poste TSF furent exorcisés et pris en charge par les indigènes qui leur firent perdre leur « caractère maudit », leur « coefficient d'hostilité » et leur « caractère d'extranéité » pour en faire les porteurs de leurs « messages de vérité ». Avec le français et la radio, les Algériens disposaient d'une nouvelle autonomie de narration. La radio présentait en outre la qualité de diffuser la voix sur de longues distances. Le français présentait quant à lui une vertu unificatrice en permettant de transcender les différentes langues pratiquées par des militants d'origines diverses (arabes, kabyles, mozabites...). Le français et la radio contribuaient ainsi tous deux dans leur utilisation conjointe à créer une identité « algérienne » surpassant les différences persistantes au sein de la communauté. S'approprier le français et la radio constituait aussi un moyen d'accroître sa capacité de récit.

II.C.2.b.3. S'hybrider pour maintenir sa voix dans la nouvelle voie

À travers son exemple et ceux d'autres enfants omahas, La Flesche semble avoir cherché à donner une illustration positive de la position assimilatrice de son père. D'après Estamaza, la compatibilité des cultures omaha et américaine était possible et leur adjonction profitable, comme il ressort d'un discours que La Flesche retranscrit :

You came into existence, and have reached the age when you should seek for knowledge. That you might profit by the teachings of your own people and that of the white race, and that you might avoid the misery which accompanies ignorance, I placed you in the House of the Teaching of the White-chests, who are said to be wise and to have in their books the utterances of great and learned men. I had treasured the hope that you would seek to know the good deeds done by men of your own race, and by men of the white race, that you would follow their example and take pleasure in doing the things that are noble and helpful to those around you³⁴⁶.

L'hybridation culturelle, ou création d'une culture composite, n'est pas décrite comme un facteur d'insécurité identitaire, de perte de repères stables et de tiraillement affectif³⁴⁷, mais au contraire comme une chance. À l'instar d'Occom et de Winnemucca, La Flesche montre d'ailleurs la diversité des attitudes envers l'éducation à l'occidentale et la culture américaine. Certains y étaient indifférents, d'autres y étaient opposés, ou même la tournaient en ridicule. D'autres pensaient par contre qu'il serait préférable que les enfants se familiarisent avec elles pour être capables de vivre dans un monde différent où les repères d'autrefois étaient en passe de devenir obsolètes. Ce fut notamment le cas des parents d'Oo-ma'-a-be (Edwin M. Stanton) dont il cite les propos à la fois fatalistes et prospectifs de la mère :

346. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.127-128. « Tu es venu au monde, et te voilà arrivé à un âge où il te faut chercher la connaissance. Afin que tu puisses profiter des enseignements de ton propre peuple et de ceux de la race blanche, et afin que tu puisses échapper à la misère qui accompagne l'ignorance, je t'ai envoyé à la Maison de l'Enseignement des Poitrines-blanches [l'école des missionnaires], qui ont la réputation d'être sages et de posséder des livres renfermant les paroles d'illustres érudits. J'ai nourri l'espoir que tu chercherais à connaître les accomplissements réalisés par les hommes de ta propre race et par ceux de la race blanche, que tu suivrais leur exemple, et que tu prendrais plaisir à agir avec noblesse et générosité envers ton entourage » (je traduis). Ce discours est donné comme un sermon que son père lui admonesta après que La Flesche eut participé à la persécution d'un jeune Winnebago affamé à qui son père accepta de porter secours en raison de la règle ancestrale d'hospitalité et d'assistance envers les plus faibles.

347. Dans son autobiographie écrite à la même époque, Zitkala Ša mit par contre en avant le tiraillement, la culpabilité et le dilemme existentiel que provoqua en elle son choix d'avoir accepté de recevoir une éducation à l'occidentale et de devenir elle-même enseignante pour la Carlisle Indian School (« The School Days of an Indian Girl », pp.191 et 193 ; « An Indian Teacher Among Indians », pp.385-386).

We are the only ones in the village who haven't sent any children to the House of Teaching (...). Ma-wa'-da-ne has sent his boy, the only one he has. The man is lame, you know, and needs help; yet he wanted the boy to go, because he thinks some good will come out of it in the future. Then look at your friend E-sta'-ma-za, a man of great knowledge and foresight, he has sent his only boy and three daughters. There must be some good in it (...). Before many years have gone, our dealings will be mostly with the white people who are coming to mingle with us ; and to have relations with them of any kind, some of us must learn their language and familiarize ourselves with their customs. That is what these men who send their children to the White-chests are looking forward to, and they love their boys as much as we do³⁴⁸.

L'histoire de Joe qu'il raconte au chapitre 15 tend également à faire ressortir la rupture historique et l'absence d'alternative auxquelles furent confrontés les Omahas pris dans l'engrenage de la colonisation. Joe était le fils d'une femme qui venait de décéder, délaissée de tous et abandonnée dans une « lugubre petite tente dont les lambeaux étaient battus et ballottés par la force d'implacables vents, contribuant à l'aspect mélancolique de la scène ». Il fut recueilli par une vieille femme consciente de son imminent trépas et qui décida alors de confier le garçon à l'école « afin de pourvoir au futur de l'enfant »³⁴⁹.

À travers cette histoire, La Flesche semble faire le constat de la déliquescence et de la disparition du monde traditionnel des Omahas, relégué au passé, renvoyé à un au-delà ultra-mondain ; la société omaha est décrite comme disloquée, balayée par des forces plus puissantes, et réduite en lambeaux ; les adultes survivants ne peuvent plus assurer l'avenir de leurs descendants qui n'ont plus comme espoir de survie que de s'habituer à un nouveau mode de vie, s'intégrer à une nouvelle société et assimiler ses normes.

Un sentiment fataliste d'avoir à s'adapter ou disparaître a été exprimé par plusieurs autres autobiographes amérindiens, comme ce fut le cas pour Occom, Winnemucca, Murie, Blackbird, Zitkala Ša et Eastman. Dans la perspective d'une

348. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.23-24. « Nous sommes les seuls du village à ne pas avoir envoyé d'enfant à la Maison de l'Enseignement (...). Ma-wa'-da-ne a envoyé son garçon, le seul qu'il ait. Tu sais bien que l'homme boite et a besoin d'aide, il a pourtant voulu que son garçon y aille, parce qu'il pense que quelque chose de bien en sortira dans le futur. Et regarde aussi ton ami E-sta'-ma-za, un homme très sage et prévoyant, qui a envoyé son fils unique et ses trois filles. Il doit y avoir du bon là-dedans (...). D'ici quelques années, nous aurons de plus en plus affaire avec les blancs qui viennent pour se mélanger avec nous ; et afin de nouer quelque contact avec eux, certains d'entre nous doivent apprendre leur langue et se familiariser avec leurs coutumes. C'est dans ce but que ces hommes ont envoyé leurs enfants chez les Poitrines-blanches, et ils aiment leurs enfants autant que nous » (je traduis).

349. *Ibid.*, pp.131-134.

analyse marxiste comme celle formulée par Arnold Krupat, ce point de vue refléterait l'intériorisation de l'idéologie dominante par les Amérindiens et confirmerait le parachèvement de leur assujettissement linguistique et culturel. Il paraît en effet difficile d'imaginer des sociétés amérindiennes qui n'aient pas été influencées par les courants de pensée traversant la société anglo-américaine, puisque les Amérindiens se trouvaient désormais imbriqués dans cette société. L'adhésion au christianisme de nombre d'autobiographes peut être vu comme le signe de cette influence. Mais ce sentiment pourrait également traduire l'expression d'une acuité historique propre aux sociétés amérindiennes, informée par une représentation cosmologique (des Blancs aux pouvoirs sur-humains) et le constat d'une situation tragique faite d'invasions, de violences physiques et psychiques, d'épidémies, de déclin démographique en apparence inextinguible et irréversible. Dans ce contexte particulier, tenter de s'intégrer à la société dominante pouvait représenter un échappatoire à une condition morbide, une voie de salut, pour emprunter l'image de la voie utilisée par La Flesche et, plus tard et de manière encore plus métaphorique, par Derrida.

Derrida invite à méditer sur l'analogie qui peut être établie entre « histoire de l'écriture et histoire de la route ». Il compare la diffusion de l'écriture à une forme de domestication de la nature, à l'ouverture de voies uniformes au sein d'une forêt sauvage, créant ainsi de la rupture et de la fracture par la *via rupta* et la *via fracta*, de l'écart et de la différence, mais aussi de l'ouverture et de la réversibilité. Apparaît ici de nouveau l'image de la traversée qu'il utilise pour le nom, envisagé comme un moyen de traverser vers autrui. L'analogie qu'il établit entre route et écriture pourrait être transposée au contexte colonial de l'Amérique du Nord.

Si l'expansion coloniale se caractérisait par une traversée du territoire amérindien et introduisait au sein de celui-ci une *via rupta* permettant de mesurer l'écart existant entre société coloniale et sociétés amérindiennes, si elle imposait une césure historique et culturelle, elle représentait aussi une ouverture. La route que décrit Derrida n'est pas à sens unique ni dénuée de réversibilité³⁵⁰. Si l'on reprend son idée de la liberté d'accès induite par l'absence de propriétaire d'une langue, la route comme ouverture peut alors être perçue comme un espace béant accessible à tous, utilisable par tous. Elle traverse le territoire amérindien, mais elle peut aussi être empruntée par les Amérindiens pour traverser vers la société coloniale homogénéisante, introductrice d'uniformité ; si la route est régie par un code, tout le monde dispose des capacités pour l'intégrer, mais

350. Derrida, *De la grammatologie*, *op.cit.*, p.158.

aussi de la possibilité de ne pas l'appliquer, voire de le pervertir. Si la route *domestique* la nature au sens d'appriivoiser et de soumettre comme semble le suggérer Derrida, emprunter la voie des codes sémiotiques de la société dominante peut constituer pour les Amérindiens une tentative de se re-domestiquer au sens étymologique des termes *domus* (maison) et *domesticus* (lié au foyer), c'est-à-dire de se resocialiser et resocialiser, de s'inclure, dans une société qui cherchait à imposer ses règles et ses valeurs en mettant à mal celles qui existaient. Ainsi, dans ce contexte de « tensions et [de] jeux de force » dûs à « l'homo-hégémonie » de la société coloniale anglo-américaine, l'apprentissage des modes de communication de la culture dominante peut représenter un moyen de « survivre et (...) vivre mieux »³⁵¹.

Les autobiographies amérindiennes montrent cependant que les codes sémiotiques de la société anglo-américaine ne furent pas reçus de manière seulement passive par les Amérindiens. Certains surent les utiliser de manière active et dynamique, parfois « à rebrousse poil »³⁵² et, si ce n'est à contre-sens, au moins en essayant de trouver du sens à la voie qui leur était imposée, de conférer à cette dernière leur propre sens, de l'assumer comme une direction viable plutôt que de la voir comme une impasse.

En s'appropriant des pratiques d'expression qui leur étaient jusque là inconnues mais qui pouvaient s'inscrire dans un cadre épistémologique préexistant, les Amérindiens introduisaient à leur tour de la rupture dans le discours linéaire et uniformisant du colonisateur. Certains élaborèrent des stratégies de fracturation afin de tenter d'insérer leur propre voix dans la voie normative, comme tend à le montrer l'utilisation non-orthodoxe de la rhétorique chrétienne par des Indiens convertis, comme l'étaient les cinq auteurs du corpus principal de cette étude.

Les Amérindiens ne se sont pas seulement appropriés les modèles linguistiques et scripturaires de la société coloniale, mais également certains de ses modèles littéraires, à commencer par la Bible. « [L]'écrivain est inscrit dans un système textuel déterminé » constate Derrida. Le système textuel dans lequel s'inscrivaient les autobiographes amérindiens était varié. Ils puisaient à différents modèles discursifs et littéraires issus de la société coloniale (Bible, rhétorique révolutionnaire et républicaine,

351. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, *op.cit.*, pp.56-57.

352. Walter Benjamin emploie cette expression en assignant à « l'historien matérialiste (...) la tâche de broser l'histoire à rebrousse-poil » (*Sur le concept d'histoire*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, p.433).

autobiographie américaine et africaine américaine), mais également dans leurs propres pratiques narratives. Nourrie de multiples influences, l'écriture autobiographique amérindienne des XVIII^e et XIX^e siècles semble constituer une narration « en rhizome » reflétant le passage d'une société « atavique à racine unique » à une société « composite », pour revenir aux concepts de Glissant. La partie suivante se propose de démêler les multiples sources constitutives de cette écriture autobiographique.

Se raconter

La partie précédente s'est attachée à montrer comment et pourquoi des Amérindiens du XVIII^e et du XIX^e siècles ont réussi à écrire en anglais des textes qui peuvent être considérés comme de véritables autobiographies. Nous allons maintenant voir que si ces textes comportaient des caractéristiques essentielles du genre, c'est parce qu'ils ne furent pas créés *ex nihilo*, mais qu'ils s'inscrivaient dans des pratiques d'écriture et de narration aussi bien amérindiennes qu'anglo-américaines. Les modèles narratifs et discursifs qui ont influencé les autobiographes amérindiens dans leurs stratégies d'écriture sont en effet nombreux et variés. Ils constituent un système réticulaire de rhizomes et de mises en relation pour reprendre des concepts développés par Glissant, qui envisage l'auteur comme un « lieu de rencontre de (...) systèmes génératifs » et ses textes comme des « creusets » dans lesquels s'effectuent une alchimie ou une transsubstantiation de matériaux divers³⁵³, des lieux-communs « bouillonnants porteurs de *sens nouveaux*, où à chaque fois une pensée du monde se rencontre, et prolonge et féconde une pensée du monde »³⁵⁴. Nous verrons d'abord comment les autobiographies amérindiennes s'affichent comme des paradigmes d'intertextualité ancrés dans des contextes socio-culturels et historiques particuliers et comment les autobiographes ont utilisé différents matériaux pour réaliser leurs compositions. Nous nous demanderons dans un second temps si l'hybridité des textes, à force de multiplier les voix différentes, ne fragiliserait pas leur cohérence au profit d'une ambivalence qui brouillerait leur propos.

353. Glissant se réfère à une tendance de la critique moderne à remettre en cause le statut de l'auteur en le démythifiant pour en faire « le lieu de rencontre de ces systèmes génératifs, et non pas le génie souverainement créateur qu'il croyait être ». Sans nommer explicitement les partisans de cette approche (on pense à Barthes, à Foucault, à Blanchot), Glissant rejette cette approche qu'il juge « dérisoire » même s'il ne conteste pas que l'« auteur doit être démythifié » afin de « développer une poétique du "sujet" » qui l'inscrit dans une expérience collective (« Le roman des Amériques », in *Le discours antillais, op.cit.*, p.442). Il défend une vision positive du livre ou du « texte gardé en livre » comme « un creuset où transmuter » la « démesure du monde », où s'effectue l'« alchimie du langage » ainsi que « la transsubstantiation » des matériaux (« Entre l'ici l'ailleurs, dedans dehors, le moi l'autre, les glaises le granit ») qui y « sont jetés » (*Traité du Tout-Monde, op.cit.*, pp.162-163).

354. Glissant, *La Cohée du Lamentin, op.cit.*, p.144. Le terme « lieu-commun » n'est pas ici à entendre au sens courant de cliché ou d'idée simpliste et toute faite, mais au sens particulier que lui donnait Glissant qui insistait sur l'ajout d'un trait d'union comme symbole de la relation, de la racine parcourante ou rhizome. Glissant concevait le lieu-commun comme une idée pouvant être exprimée indépendamment par différentes personnes de manière identique, un lieu où une pensée du monde rencontre, appelle, éclaire et féconde une pensée du monde, l'expression d'une « même idée d'une autre manière, sous un autre angle », un « partage de nos hasards » et de nos « semblables accordances » (*Philosophie de la Relation, op.cit.*, pp.25, 35-36, 72, 88 ; *La Cohée du Lamentin, op.cit.*, pp.22, 144, 164, 255). Par extension, le lieu-commun peut s'entendre comme un terrain d'entente, un espace de communication et de compréhension mutuelle.

I. Une écriture rhizomatique

Le milieu dans lequel les autobiographes amérindiens produisirent leurs textes correspond à un cadre colonial et littéraire hétérogène qui connut de profonds changements au cours des deux siècles pris en compte. Aussi bien la forme que le fond des textes composés par les autobiographes montrent que leurs histoires de vie singulières sont imbriquées dans les contingences de l'Histoire et des bouleversements socio-culturels.

I.A. Autobiographies « composées et composites »

Les textes écrits par les autobiographes amérindiens aux XVIII^e et XIX^e siècles sont « composés et composites »³⁵⁵ dans le sens où leur composition interne traduit la complexité de la vie et de la pensée de l'auteur pris dans le contexte colonial. Si les autobiographes ont indéniablement puisé dans la culture anglo-américaine pour composer leurs textes de manière rhizomatique, ils n'ont pas non plus manqué de se référer à leurs propres cultures. Ils semblent aussi s'être influencés les uns les autres, au point qu'une généalogie de l'autobiographie amérindienne peut être établie.

I.A.1. Rhizome et relation

Le cadre socio-historique colonial peut être décrit selon les concepts de Glissant comme la mise en relation de cultures ataviques amérindiennes avec des cultures ataviques d'origine européenne. Si Glissant ne nie pas que ce contact fut loin d'être favorable aux peuples autochtones, il pense néanmoins que ces rencontres ont pu ouvrir à « toutes sortes de relation », dont le rhizome.

Ce terme est issu de la botanique pour désigner une tige souterraine émettant chaque année des racines et des tiges aériennes, mais Glissant reconnaît se référer plus spécifiquement au concept de Deleuze et Guattari qu'il relie au concept d'identité et qu'il utilise comme une métaphore pour définir une attitude d'ouverture, de disponibilité aux échanges, du désir d'établir des relations avec des personnes extérieures à sa culture d'origine. Glissant attribue une valeur positive à la notion de rhizome qu'il présente

355. Je reprends cette formulation à Pierre Macherey qui s'inspire lui-même des analyses de Baudelaire sur Edgar Poe (*Pour une théorie de la production littéraire*, Lyon, ENS Éditions, 2014 [1966], p.30).

comme une racine allant à la rencontre d'autres racines sans les étouffer, sans se déraciner elle-même et se renforçant dans sa fréquentation d'autres racines. C'est ce qu'il résume par le leitmotiv de changer en s'échangeant. L'identité à racine unique est ainsi susceptible de se transformer en identité-rhizome ou identité-relation. Glissant va jusqu'à parler du rhizome des identités ouvertes qui se disent et écoutent, ainsi qu'à considérer chaque être comme participant d'un rhizome, fragile mais vivace et obstiné³⁵⁶.

La mise en contact des cultures amérindiennes et européennes en Amérique eut des conséquences multiples, souvent imprévisibles, parfois surprenantes, en raison de la diversité des relations qui se nouèrent et varièrent selon les contextes, les époques, les endroits, les peuples et les personnes. Les sentiments et les réactions que les Amérindiens développèrent face à ces situations sont notamment perceptibles dans des traces écrites qu'ils laissèrent, dont leurs autobiographies, qui peuvent être appréhendées comme des rhizomes établissant des relations entre différentes composantes culturelles, narratives, littéraires, discursives, comme des « creusets » dans lesquels ces composantes amérindiennes et euro-américaines s'hybridaient. Les formules « écriture du métissage » ou « de la créolité » et « quilt littéraire » utilisées par Bouzonviller pour définir l'œuvre de Louise Erdrich³⁵⁷ peuvent également s'appliquer aux autobiographies amérindiennes.

Dans la définition de l'« intertextualité », Julia Kristeva insiste sur l'idée que la production de tout texte se présente comme « un système de *connexions* multiples » et s'inscrit dans un réseau de textes qu'elle nomme « espace intertextuel »³⁵⁸. Elle arrive à

356. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, pp.21, 196, 248 ; *Introduction à une poétique du Divers*, *op.cit.*, pp.23, 59, 69 ; *L'imaginaire des langues*, *op.cit.*, pp.39-40.

357. Bouzonviller, *Louise Erdrich*, *op.cit.*, p. 40. Dans ce passage, elle s'appuie notamment sur Glissant. Michel Butor avait déjà évoqué l'idée d'un quilt littéraire, expliquant avoir cherché « à avoir des tissus textuels américains qu'[il] puisse découper et coudre » dans son travail d'écriture (*Improvisations sur Michel Butor*, *op.cit.*, p.135).

358. Julia Kristeva, *Σημειωτική [Sémiotikè]*, *Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, pp.10, 143-158, 181-184, 196, 255, 257. S'appuyant sur l'étymologie du mot « texte » (tissu), Roland Barthes faisait du texte « un tissu nouveau de citations révolues » en raison de son incorporation d'autres textes « à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables » (« Texte (théorie du) », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis Éditeur, Paris, 2002 [1968], corpus 22, pp.462-463). Cette explication étymologique permet de mieux comprendre l'image de Lionel Larré dans *Autobiographie amérindienne* selon laquelle, par l'écriture en anglais, les Amérindiens inséraient leur voix dans la « trame » de la culture dominante, ainsi que l'image du « tissage » utilisée par Oliveira dans le titre de sa thèse (*Weaving Life Stories*) et déclinée dans les titres de chapitre (*Setting the loom ; Placing the warp ; Preparing the shuttle*). Sur la notion d'intertextualité, voir aussi Nathalie Limat-Letellier, « Historique du concept d'intertextualité », in N. Limat-Letellier et Marie Miguët-Ollagnier (dir.), *L'intertextualité*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, n°637, 1998, p.17. L'ouvrage de Graham Allen, *Intertextuality*, apporte également un éclairage sur la richesse des théories que ce concept a engendrées (London and New York, Routledge, 2000).

la même conclusion que Mikhaïl Bakhtine, le critique sur lequel elle s'appuie pour développer son propos et pour qui l'on « ne peut comprendre l'œuvre hors de l'entité "littérature" »³⁵⁹. L'idée n'est certes pas inédite³⁶⁰, mais semble contredire l'approche structuraliste selon laquelle il est possible de lire un texte de manière structurale indépendamment de toute mise en abyme littéraire. Les deux approches peuvent néanmoins être envisagées de manière complémentaire, en tout cas dans le domaine de l'analyse des autobiographies amérindiennes pour en faire ressortir la richesse.

David Brumble conteste la pertinence de l'approche intertextuelle appliquée aux autobiographies amérindiennes en s'opposant à LaVonne Brown Ruoff qui pense que l'autobiographie de Sarah Winnemucca se comprend mieux à la lumière des courants et des types littéraires de son époque³⁶¹. Pour Brumble, la jeune Paiute ne pouvait avoir conscience de ce type d'influence en dépit de son éducation et de ses fréquentations d'une certaine élite américaine. Il considère même le texte de Winnemucca comme le

359. Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, op.cit.*, pp.8, 50-56, 59, 71, 77, 80, 145, 292. Par dialogisme, Bakhtine entend la manière dont un énoncé est produit dans un contexte social, se rapporte toujours à des énoncés antérieurs et s'intègre « au chœur complexe des autres voix déjà présentes », et comment il est construit et orienté par rapport à un destinataire. Sa conception repose sur un postulat d'« anthropologie philosophique » selon lequel l'homme est avant tout un être verbal et social, le produit d'interrelations sociales se servant de mots et de discours préexistants et ayant déjà servi. Appliqué au domaine de la littérature, le dialogisme implique l'idée qu'une œuvre ne peut donc se comprendre en dehors des œuvres préexistantes. En dépit des références conscientes ou inconscientes présentes à l'esprit de l'énonciateur, Bakhtine pense néanmoins que tout énoncé crée quelque chose de nouveau.

360. Kristeva note que le « phénomène » de l'intertextualité peut être décelé dans des pratiques d'écriture qui s'observent « tout au long de l'histoire littéraire », et peut-être avait-il déjà été mentionné sous d'autres appellations. Kristeva se réfère explicitement au « dialogisme » de Bakhtine, mais l'« intertextualité » semble déjà se trouver au cœur des notions d'*imitatio* d'Horace (Robin Glinatsis, « Horace et la question de l'*imitatio* », revue en ligne *Dictynna*, mis en ligne le 01/12/2012, consulté le 18/10/2014, <http://dictynna.revues.org/813>), d'« entregloement » de Montaigne, d'« innutrition » d'Émile Faguet et d'« intersection » de Raymond Queneau. Dans son dernier chapitre du dernier livre des *Essais*, « De l'expérience », Montaigne critiquait l'inflation de l'expression des opinions, au détriment de l'observation, qui faisait perdre de vue la vérité : « Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre sujet : nous ne faisons que nous entregloer » (Michel de Montaigne, *Les Essais*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2004, p.1069). Émile Faguet se référait plus particulièrement aux positions de Joachim Du Bellay dans *Défense et illustration de la langue française* paru en 1549 : l'innutrition est « une étude, une émulation » non servile mais féconde des grands auteurs précédents, qui consiste à s'imprégner « par ses lectures » de leurs pensées et de leurs sentiments pour les « laisser sortir » spontanément au moment de l'écriture (Faguet, *Seizième siècle, Études Littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, Éditeurs, 1894 [édition originale sans date], p.214). En 1962, Queneau avança l'idée d'« intersection » ou « roman intersectif » pour dire qu'un texte peut s'inspirer de plusieurs autres mais n'en demeure pas moins une création originale (*Entretiens avec Georges Charbonnier, op.cit.*, pp.136-139). C'est en tout cas à partir de la notion d'intertextualité que de nombreux théoriciens, comme Roland Barthes et Gérard Genette, ont renouvelé et développé l'approche de l'analyse de texte.

361 Ruoff, cité dans Brumble, *American Indian Autobiography, op.cit.*, pp.61-62. Comme Ruoff, Susan Mizruchi a fait ressortir les références politiques (Frederick Douglass et Harriett Jacobs) et littéraires (romans sentimentaux de Susan Warner et H.B. Stowe) contenus dans *Life Among the Piutes* (« Native American Sacrifice in an age of progress », in Sacvan Bercovitch [dir.], *The Cambridge History of American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, volume 3, p.541).

paradigme du récit autobiographique amérindien qu'il qualifie de traditionnel et d'authentique : un récit bref, discontinu, dépourvu de vision d'ensemble rétrospective, mettant l'accent sur les réalisations accomplies par le narrateur à l'âge adulte, mettant en scène un sujet tribal sans idée d'individualité³⁶². Comme *Life Among the Piutes* est tiré de conférences que Winnemucca a données, Brumble considère qu'il s'agit d'une « performance orale mise par écrit »³⁶³.

Cette genèse du texte peut expliquer l'aspect discontinu du livre avec l'absence de transitions entre les parties, qui respectent pourtant un ordre chronologique en commençant par l'enfance de l'auteure, et présentent donc une certaine cohérence³⁶⁴. Elle peut aussi traduire l'implication et l'intégration de Winnemucca à la société anglo-américaine dont elle connaissait les codes sémiotiques et rhétoriques. Quand elle publia son autobiographie, elle était loin d'être une jeune Paiute naïve et primitive, mais disposait d'une éducation multiculturelle et d'expériences de vie variées, à l'instar des

362. Brumble, *American Indian Autobiography, op.cit.*, pp.v-viii, 15, 18, 22, 49, 58, 62-71, 76, 166-167, 175, 179-181. Pionnier dans le domaine de la recherche sur l'autobiographie amérindienne, Brumble a cherché à établir des critères d'opposition entre la narration autobiographique « authentiquement primitive » amérindienne et « typique de l'autobiographie orale pré-lettrée » et la narration de type moderne et occidentale. À partir de ces critères, Brumble s'était fixé comme tâche de discerner et de distinguer dans les autobiographies amérindiennes racontées en anglais la voix authentique de l'Indien de l'influence forcément aliénante de la culture anglo-américaine : « where the Indian leaves off and the Anglo begins (où termine l'Indien et où commence l'Anglo-Américain) » (*Ibid.*, p.12, p.31 pour la version française). Krupat développa une approche similaire. Il ne s'agit pas ici de contester que les autobiographies amérindiennes comportent à la fois des apports amérindiens et occidentaux, mais de dépasser la vision dichotomique et exclusive pour proposer une vision conjonctive selon laquelle ces apports seraient si intimement mêlés qu'ils seraient difficilement séparables, afin d'éviter d'essentialiser le genre, de réduire l'autobiographie amérindienne et occidentale à une forme donnée immuable. Le but de cette partie est justement de montrer qu'une vie peut se raconter de multiples façons et qu'il existe de nombreux points communs entre les pratiques narratives amérindiennes et occidentales.

363. Brumble, *American Indian Autobiography, op.cit.*, p.71.

364. Karen Kilcup reconnaît que cette cohérence existe même si elle n'est pas forcément évidente. Elle considère *Life Among the Piutes* comme un modèle d'« hybridité générique (*genre hybridity*) » combinant dans une « structure narrative associative » et non linéaire des éléments issus de l'oralité, de la mythologie, de l'autobiographie, de la fiction sentimentale, ce qui donne au texte une dimension de « flux de conscience (*stream-of-consciousness composition style*) » (*Native American Women's Writing, op.cit.*, p.6). Si Kilcup pense que le texte de Winnemucca nous oblige à suspendre nos habitudes de lecture qui valorisent « la consistance et l'unité » (*ibid.*), Ridington et Hastings pensent que les modes de narration amérindiens nous obligent à réévaluer les conceptions admises de fragment et d'unité car chaque histoire constitue à la fois un fragment et un tout rattaché à un ensemble plus vaste (un « cercle continu de création et de recreation ») dans lequel elles s'inscrivent de manière pertinente tout en étant susceptibles de recevoir de nouvelles interprétations selon les contextes d'énonciation. Sans poser explicitement une identité de statut entre une histoire et une personne, ils ajoutent que pour les Omahas, une personne est également considérée « à la fois comme un fragment et un ensemble », « un tout complet et une partie d'un plus vaste ensemble qui forme la tribu » tout en faisant « partie d'un cercle qui forme l'univers ». Histoires et personnes apparaissent comme des entités vivantes dans le sens où elles ne sont pas figées mais animées de mouvement, symbole de la vie conférée par Wakonda, et s'inscrivent ainsi dans un processus de relation et de transformation infini, renégociant en permanence le sens de leur existence (*Blessing for a Long Time, op.cit.*, pp.xvi-xxi, 68, 90-91, 139, 164, 169, 236, 238). Cette conception de la personne montre aussi qu'il n'y a pas de contradiction à être à la fois un individu à part entière et membre de réseaux plus vastes, voire que l'un ne va pas sans l'autre.

autres autobiographes amérindiens. Leurs textes reflètent la diversité de ces apports et plus particulièrement les contextes littéraires dans lesquels ils s'inscrivaient.

I.A.2. Des cadres littéraires préexistants

On n'écrit jamais à partir de rien remarque Virginia Woolf dans son journal à la date du 22/08/1922³⁶⁵. Les autobiographes amérindiens semblent avoir répondu à ce constat valable pour tout écrivain. La littérature amérindienne est de la littérature avant d'être amérindienne avance Robert Dale Parker dans une approche « déracialisante », sans nier toutefois qu'elle comporte des caractéristiques spécifiques, avant tout sur le plan des thèmes abordés ou sur la manière d'aborder certains thèmes. D'après Parker, les œuvres révèlent moins une supposée essence intemporelle amérindienne que le contexte historico-culturel dans lequel elles sont produites. Ce contexte les fait osciller entre traditions et innovations et puiser à des pratiques aussi bien amérindiennes qu'occidentales³⁶⁶.

I.A.2.a. Modèles structurants

La remarque de Woolf ainsi que l'approche de Parker peuvent s'appliquer aux autobiographies amérindiennes dans le sens où ces textes semblent en effet se conformer à certains modèles littéraires et narratifs, mais aussi idéologiques, alors en vogue au moment où ils furent écrits. Paul Delany pense qu'insérer son écriture dans des cadres préexistants permet aux auteurs de se rendre acceptables et même respectables, et donc de se rendre plus facilement accessibles à l'auditoire visé³⁶⁷. Cette idée rejoint celle de Ricœur concernant la volonté de se rendre lisible et intelligible, de même qu'elle

365. Virginia Woolf, *A Writer's Diary*, San Diego, A Harvest Book, Hartcourt Inc., 1982, p.47.

366. Robert Dale Parker, *The Invention of Native American Literature*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2003, chapitre 1. D'après E. Bouzonviller, Louise Erdrich refuse de se considérer comme une « “écrivaine indienne” car l'adjectif est trop flou et recoupe de multiples cultures »; elle préfère ne pas faire de distinction entre la littérature amérindienne et américaine, et si une distinction doit être faite, elle « préfère l'idée d'une écriture tribale » qui traduirait « une “vision tribale particulière” » plutôt que « des généralisations sans fondements » (*Louise Erdrich, op.cit.*, p.19).

367. Paul Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century, op.cit.*, pp.113 et 115. Dans le même ordre d'idée, Marta Ramos Oliveira pensait qu'une des contraintes de l'écriture autobiographique était de trouver le langage approprié pour raconter sa vie afin de se rendre accessible à l'auditoire visé (*Weaving Life Stories, op.cit.*, pp.7 et 70). Jacques Lecarme et Éliane Lecarme-Tabone pensaient que l'emploi de modèles dominants permettait de se rendre « présentable » (*L'autobiographie*, Paris, Armand Colin, 1999 [1997], p.289). Scott Momaday signalait aussi que l'histoire s'écrit selon des termes qui paraissent « acceptables » pour la société dominante (*The Man Made of Words, op.cit.*, p.54).

s'accorde aux théories de Lejeune sur l'insertion dans un circuit de communication par l'emploi de modèles « qui ont fait leur preuve »³⁶⁸.

En se basant sur des idées développées par Lejeune, il est en effet possible d'avancer que la connaissance d'un système d'écriture ne suffit pas pour produire des textes³⁶⁹. La connaissance du code de transcription orienterait moins la production de textes que la connaissance des modèles narratifs qui offriraient des cadres prédéfinis dans lesquels construire des textes. Lejeune a souligné la difficulté inhérente au fait de se raconter soi-même et a indiqué que l'utilisation de modèles admis faciliterait cette entreprise³⁷⁰. Affirmant que tout texte prend en compte les codes de son temps et que les textes inscrits dans un genre s'engendrent les uns les autres, Lejeune va jusqu'à dire qu'une autobiographie peut être désignée comme une « autobiocopie » ou une « autobiogreffie » tant elle comporterait de signes d'intertextualité³⁷¹. La liberté de raconter sa vie serait donc « relative », comme l'avance Paul Eakin, pour qui « tout autobiographe se trouve obligé de négocier les termes de l'expression de soi en s'inspirant des conventions du discours portant sur la personne ». Ainsi, d'après lui, aucun aspect de l'autobiographie amérindienne n'échappe au pouvoir structurant du discours de la culture dominante »³⁷². Cette vision radicale, partagée par Krupat, peut cependant être relativisée puisque les pratiques narratives amérindiennes participèrent également à la structuration des textes. Des indices attestent par ailleurs que les écrivains amérindiens se réfèrent aux œuvres de leurs prédécesseurs.

368. Lejeune, *L'autobiographie en France*, *op.cit.*, p.37.

369. Maîtriser le code de transcription et un minimum de règles de construction syntaxique constitue pourtant un préalable indispensable, comme le rappelle Gao Xingjian dans une perspective saussurienne (« L'art du roman », in *De la création*, *op.cit.*, pp.47-48). Deleuze et Guattari ont proposé de dépasser cette approche du régime signifiant par une « déterritorialisation de la langue » et une utilisation plus personnelle du langage en créant « une langue dans la langue ». Glissant opère une distinction entre langue (conventionnelle) et langage (utilisation personnelle de la langue).

370. Lejeune, *L'autobiographie en France*, *op.cit.*, p.37. Dans *Figures of Autobiography*, Avrom Fleishman avance des idées similaires, notamment le fait qu'un autobiographe a besoin d'un langage à disposition afin de se raconter et s'inspire des conventions de son époque mais de manière créative (*op.cit.*, pp.45-49, 54, 73, 113). Raymond Queneau relève également qu'une connaissance de l'écriture n'implique pas forcément son utilisation dans un cadre littéraire (préface à *Histoires des littératures, I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1955, pp.viii-ix). Bakhtine a aussi signalé que la possession d'une langue n'avait pas forcément pour corollaire la maîtrise de la communication, tout du moins pas forcément de tous les modes de communication (Todorov, *Mikhaïl Bakhtine*, *op.cit.*, p.130).

371. Lejeune, *Signes de vie*, *op.cit.*, pp.145 et 175. Lejeune évoque le « paradoxe d'une écriture de soi littéralement calquée sur l'écriture des autres » (p.175).

372. Eakin, introduction à Krupat, *For Those who Come After*, *op.cit.*, pp.xv-xvii.

I.A.2.b. Modèles amérindiens

Occom connaissait par exemple les écrits de John Eliot, le compilateur des récits de conversion publiés dans *Tears of Repentance*, et fit des démarches pour avoir accès à sa traduction de la Bible en langue algonquienne³⁷³. Le récit de conversion de Temperance Hannabal qu'il recueillit en 1754 semble s'inscrire dans la droite ligne d'Eliot. Il prêcha également chez les Mashantucket Pequots, peuple duquel était originaire Apess, qui put avoir entendu parler d'Occom ou tout du moins connaître certains de ses écrits, comme *A Sermon, Preached at the Execution of Moses Paul* (1772, qui eut un grand retentissement à l'époque) ou son recueil d'hymnes chrétiens (1774)³⁷⁴. Charles Eastman connaissait quant à lui la figure d'Occom qu'il incarna d'ailleurs en 1904 lors d'une représentation théâtrale au Dartmouth College³⁷⁵ où il étudia de 1884 à 1887 ; il le considère comme un « compatriote » et un « grand homme », mais surtout comme un exemple à suivre afin de s'intégrer au mieux à la société anglo-américaine pour éviter « l'extinction » comme celle que connurent d'après lui les Indiens de Nouvelle-Angleterre³⁷⁶. Comme Occom, Eastman connaissait

373. Occom visita également la *praying town* de Natick, fondée par Eliot en 1651, et Will et Rudi Ottery pensent que son idée de fonder la communauté amérindienne chrétienne de Brothertown (ou Brotherton, Eeyanmquittoowauconck) peut venir des villages réservés aux Amérindiens convertis créés à l'instigation d'Eliot (*A Man Called Sampson, op.cit.*, p.43).

374. Il est également possible qu'Apess ait eu connaissance de la biographie de la convertie cherokee Catharine Brown (env.1800-1823) qui connut un grand succès et une diffusion massive après sa publication en 1825 (Theresa Strough Gaul [ed.], *Cherokee Sister. The Collected Writings of Catharine Brown*, 1818-1823, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014, p.4).

375. Eastman fut sollicité en septembre 1904 par le président du Dartmouth College, William J. Tucker, afin de jouer le rôle d'Occom dans un des « tableaux » donnés le 25/10/1904 devant le sixième comte de Dartmouth venu à Hanover à l'occasion de la pose de la première pierre du nouveau bâtiment du Dartmouth Hall dont l'ancien bâtiment avait été détruit par un incendie en février 1904. Eastman incarnait Occom prêchant dans la chaire londonienne de G. Whitefield le 16/02/1766 (lettres conservées dans les archives d'Eastman au Dartmouth College ; Ernest Martin Hopkins [ed.], *Exercises and Addresses Attending the Laying of the Corner Stone of the New Dartmouth Hall And the Visit of the earl of Dartmouth to the College*, Hanover, printed for the College, 1905, p.10). Afin de se préparer, Eastman s'était fait envoyer une biographie d'Occom de la bibliothèque du Dartmouth College (lettres d'Eastman du 21/11/1904 et de sa femme Elaine Goodale Eastman du 12/04/1905, consultables dans les archives d'Eastman au Dartmouth College). Eastman resta en contact avec Lord Dartmouth, qu'il rencontra de nouveau à Londres en 1928.

376. Eastman, *From the Deep Woods to Civilization, op.cit.*, pp.37-38 et 40. Tout en admirant Occom pour sa capacité à combiner « ce qu'il y a de bon dans les deux cultures », Russell Ayers se demande toutefois si Occom était réellement parvenu à concilier l'inconciliable (lettres du 30/06/1981 et du 16/11/1981 adressées à un certain Rip, incluses dans Ayers, *Samson Occom in Portrait with an Essay: Indian Summary For Whatever the Season*, consultable à la Rauner Library du Dartmouth College). Pour Michael Dorris, c'est Eastman qui apparaît comme un « modèle » de personne ayant su enrichir son éducation indienne avec une formation universitaire anglo-américaine (lettre à R.W. Paul datée du 01/06/1984 conservée dans les archives d'Eastman au Dartmouth College ; Dorris était alors responsable des études amérindiennes au Dartmouth College).

également bien l'œuvre de John Eliot, le cite comme un modèle à suivre pour espérer civiliser et christianiser les Amérindiens avec succès³⁷⁷. De nombreux passages de l'autobiographie d'Eastman *From the Deep Woods to Civilization* (1916) ressemblent fortement à des idées formulées par des autobiographes du XIX^e siècle³⁷⁸. Apess aurait quant à lui été lu par Ely Parker³⁷⁹, et peut-être l'a-t-il été aussi par Copway qui se présente comme « un enfant de la forêt » dans l'exergue de son autobiographie. Outre cette formule alors commune pour parler des Amérindiens, Copway utilise aussi dans sa préface une formule biblique également très répandue (« I am a stranger in a strange land »), qui se retrouve par exemple dans une lettre de 1864 de Blackbird et dans l'autobiographie d'Eastman³⁸⁰. Il ne serait pas non plus étonnant qu'Apess ait été lu par

377. Propos de conférences résumés dans différents articles de journaux, comme le *Boston Evening Transcript* (« An Indian on John Eliot », 18/11/1904, p.8), compilés (souvent sans référence) dans un *scrap book* conservé dans les archives du Dartmouth College.

378. Comme Apess et Winnemucca, Eastman n'hésite pas à associer le substantif « blanc » à l'adjectif « sauvage » (p.31). Il partage les sentiments d'Apess en considérant que son statut ambivalent de « docteur blanc indien » fait de lui une curiosité (pp.45 et 48). Il avance que les Amérindiens appliquaient des principes chrétiens (pp.17 et 79-81, une idée défendue par Blackbird et Winnemucca), remet en cause le fondement chrétien de la société anglo-américaine (pp.80-81, 84, 108, comme Copway), et relaie l'idée que Jésus se comportait comme un Indien (p.81, de la même manière qu'Apess avait affirmé la proximité entre Indiens et Adam). Il emploie également l'image d'un nouveau champ de bataille en se disant prêt à troquer son arc et ses flèches pour le stylo et la bêche (pp.10,16-17, 33). Il dépeint aussi le monde amérindien pré-colonial comme un paradis perdu (pp.2-3 et 20) et, dans la même veine que Parker, condamne la mascarade des traités systématiquement bafoués par les colonisateurs (pp.58 et 86). Comme Winnemucca, il dit avoir été élevé dans la haine des Américains et avoir su modifier ses préjugés (p.2), dénonce les conditions de vie misérable des réserves ainsi que leur gestion calamiteuse (pp.34-35, 45, 58, 76), critique les exagérations de la presse toujours prompte à dramatiser les comportements des « diables rouges » (pp.38, 61, 68) et fustige l'attitude des colons qui criaient toujours à la menace imminente d'un soulèvement indien pour attirer des troupes et se servir d'elles comme débouchés commerciaux (p.61).

379. Gura, *The Life of William Apess, op.cit.*, pp.29 et 139 ; Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.*, p.172.

380. Cette formule tirée de l'*Exode* (2:22) est très utilisée dans la littérature anglophone, par exemple par Washington Irving qui décrit son arrivée en Angleterre par cette formule (« The Voyage », in *The Sketch Book of Geoffrey Crayon, Gent*, London, J.M. Dent & Sons Ltd, 1963 [1819-20], p.10). Elle l'est aussi par les autobiographes amérindiens, probablement parce que, comme le souligne Marie-Christine Agosto, « le vocable "stranger" » permet de traduire « un sentiment d'aliénation mêlé d'étrangeté, qui fait ressortir l'inquiétude identitaire et le questionnement sur la filiation culturelle et sur l'appartenance » (« "A Stranger in the Land" : Territoires et déambulations de Geoffrey Crayon », in Arnaud Huftier et Scott Sprenger [dir.], *Washington Irving au temps des nations*, revue *Otrante. Arts et Littérature Fantastique*, Paris, Éditions Kimé, n°35, printemps 2014, p.111). Il n'est donc pas étonnant de retrouver cette formule, reprise littéralement ou légèrement modifiée, sous la plume des autobiographes amérindiens, tels que Blackbird (« I was a stranger in a strange land ») et Eastman (« I was now a stranger in a strange country »), qui ont pu la citer même sans connaître l'autobiographie de Copway, qu'ils ont cependant dû connaître. La manière dont Zitkala Ša se décrit à la fin de son article de Mars 1900 comme un « piquet dénudé et froid (...) planté dans une terre étrange (*a cold bare pole (...) planted in a strange earth*) » peut également faire penser à cette formule biblique, d'autant plus qu'elle utilise différents motifs bibliques, comme ceux de la tentation et de la chute, dans ses articles. « [S]tranger in a strange land » est également la formule placée par Sherman Alexie dans la bouche du protagoniste Spokane Arnold Spirit Jr. pour exprimer son sentiment d'étrangeté après son arrivée au lycée de la ville blanche voisine de la réserve (*The Absolutely true Diary of a Part-Time Indian, op.cit.*, p.81). La formule biblique est également employée par les autobiographes africains-américains, comme Frederick Douglass (qui l'utilise pour se décrire, ainsi que les esclaves réfugiés dans les états non-esclavagistes de manière générale, comme « un fugitif en terre étrange [*a fugitive in a strange land*] ») et Lucy Delaney pour traduire le sentiment de

Spywood, dont l'autobiographie présente de nombreuses analogies de forme et de contenu avec ses récits, ainsi que par Simon Pokagon, lui-même proche de Blackbird dont il a dû connaître *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*. La Flesche envoya pour sa part un exemplaire dédicacé de *The Middle Five* à James Murie, et connaissait Zitkala Ša.

Sans conclure qu'il existât nécessairement un lien direct entre les écrits d'Apess et d'Eastman ni que les autobiographes amérindiens se fussent influencés mutuellement, Carlson pense néanmoins qu'il est possible de conclure à « l'existence d'un vaste modèle de continuité », d'une « tradition » d'écriture qui se développa tout au long du XIX^e siècle et perdura même au-delà³⁸¹. Ce rhizome d'autobiographies amérindiennes ne fonctionnait cependant pas de manière autonome mais s'inscrivait dans un cadre beaucoup plus vaste de pratiques narratives et d'écriture de natures différentes auxquelles ils puisèrent, à commencer par leurs propres traditions.

I.B. La narration amérindienne

Les autobiographies amérindiennes sont le plus souvent qualifiées de textes hybrides et polyphoniques, au moins biculturels, en raison des voix d'origine amérindienne et occidentale qu'elles marient. L'apport amérindien est cependant la plupart du temps ramené aux traditions orales. Sans nier l'importance de l'oralité dans les sociétés amérindiennes et qui sera abordée dans un premier temps, nous verrons ensuite qu'elles disposaient aussi de différentes pratiques d'écriture.

I.B.1. Centralité de l'oralité et sacralité du langage

Des écrivains amérindiens contemporains comme Gerald Vizenor, Louise Erdrich et Scott Momaday ont fait ressortir l'importance de l'oralité dans les sociétés amérindiennes, ainsi que l'attention, voire la dévotion, portée au langage et aux mots³⁸².

désarroi de son père (Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself*, 1845, in Henry Louis Gates Jr. [ed.], *The Classic Slave Narratives*, New York, Penguin Group, Signet Classics, 2012 ; Delaney, *From the Darkness Cometh the Light*, 1891, cité par Lindon Barrett, « Self-Knowledge, Law, and African American Autobiography: Lucy A. Delaney's "From the Darkness Cometh the Light" », in R. Folkenflick [ed.], *The Culture of Autobiography, op.cit.*, p.109).

381. Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.*, p.172.

382. D'après Vizenor, seule l'oralité et en aucun cas l'écriture serait capable de représenter le sens de la conscience de soi pour les Amérindiens (Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.*, p.11). Pour Erdrich, le langage a une nature spirituelle si bien que son apprentissage et son utilisation s'apparentent à la pratique d'une

Parler est loin d'être un acte neutre et revient à manipuler des forces, des entités douées de pouvoir, explique Momaday. Les mots ont le pouvoir de nous « enchanter », dit-il dans une formule qui rappelle la notion de « charme » utilisée par Winnemucca³⁸³. Parler revêt une dimension esthétique mais également sacrée en raison de la croyance dans le pouvoir des mots.

I.B.1.a. Révérance envers le langage

La dimension sacrée semble avoir été constitutive des langues amérindiennes si l'on en croit la remarque faite par plusieurs autobiographes selon laquelle leur langue maternelle ne comportait pas de jurons ni de termes blasphématoires, comme l'ont indiqué Occom, Winnemucca, Blackbird et La Flesche, contrairement à la langue anglaise dont cette composante impie la rendait à leurs yeux virtuellement toxique par sa potentialité à susciter des comportements sacrilèges chez ses locuteurs³⁸⁴.

Dans ces perspectives, apprendre sa langue relevait presque d'un acte religieux, d'un rituel, ce qui peut expliquer le soin minutieux accordé par les parents à l'éducation de leurs enfants, et notamment la rigueur des conditions d'apprentissage de leur langue, comme en ont témoigné Winnemucca, Blackbird et surtout La Flesche :

religion (*Books and Islands in Ojibwe Country, op.cit.*, p.87). Momaday, *The Man Made of Words, op.cit.*, pp.15-17, 23, 55. La prédominance de l'oralité et la sacralité de la parole sont également défendues par Joy Harjo et Gloria Bird, ainsi que par plusieurs auteures de l'ouvrage qu'elles ont coordonné, *Reinventing the Enemy's Language. Contemporary Native Women's Writings of North America*).

383. Momaday, *The Man Made of Words, op.cit.*, p.1.

384. Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, p.45 ; Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.12-13, 17, 25 ; La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp. xviii et 76. Apes fait même étalage de son dégoût des blasphèmes et de son traumatisme à avoir usé par deux fois de jurons (*A Son of the Forest, op.cit.*, pp.25, 27, 39). Occom n'indique pas l'absence de termes blasphématoires dans les langues amérindiennes dans son autobiographie, mais dans un sermon (non daté) dans lequel il accable les Blancs de pratiques blasphématoires et calomnieuses incessantes, comme si le juron (« Swaring ») constituait leur langue maternelle : « it Seems to be a mother Tongue with them » (« When he drowned his Reason », in Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp.226-229). George Copway a tenu des propos d'une tonalité similaire dans son autobiographie qu'un recours à la rhétorique puritaine rend pourtant peu avare de déclarations critiques envers les sociétés amérindiennes (*Life, Letters and Speeches, op.cit.*, p.88). Dans plusieurs articles de presse parus au début du XX^e siècle, Charles Eastman souligna également la supériorité morale des Amérindiens sur les Blancs, arguant notamment que leurs langues ne comportaient pas de termes blasphématoires ou incongrus (« profanity », « insanity ») (articles figurant dans les *scrap books* consultables à la Rauner Library du Dartmouth College). Dans son autobiographie, l'ancien esclave africain Olaudah Equiano remarque que les Indiens Musquitos d'Amérique centrale, rencontrés lors d'un périple en tant que marin, mènent un genre de vie conforme aux principes chrétiens, notant notamment l'absence de jurons dans leur langue (*The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* [1789], in Gates Jr. [ed.], *The Classic Slave Narratives, op.cit.*, p.204).

From the earliest years the Omaha child was trained in the grammatical use of his native tongue. No slip was allowed to pass uncorrected, and as a result there was no child-talk such as obtains among English-speaking children, – the only difference between the speech of old and young was in the pronunciation of words which the infant often failed to utter correctly, but this difficulty was soon overcome, and a boy of ten or twelve was apt to speak as good Omaha as a man of mature years³⁸⁵.

La Flesche ne veut pas dire que la langue omaha est une langue infantile, facile à apprendre, bien au contraire. Les noms et phrases en omaha qu'il retranscrit apparaissent alors comme des défis lancés aux lecteurs pour attester de la complexité de la langue omaha. L'apprentissage de l'anglais posait pour sa part un défi aux Omahas à cause des différents niveaux de langues qu'avait remarqué La Flesche (jurons, régionalismes, expressions et syntaxe populaires) et que les jeunes Omahas avaient souvent du mal à distinguer par rapport à une norme qu'ils n'avaient pas encore intégrée. Ce décalage était susceptible de provoquer des malentendus aux effets pernicioseux pour les enfants, comme La Flesche le raconte dans la mésaventure arrivée à Little Tail répétant des jurons sans s'en rendre compte et répondant de manière inappropriée à Gray-beard qui le punit en conséquence³⁸⁶.

En se trouvant du jour au lendemain confrontés à l'interdiction de parler leur langue maternelle, les élèves omahas se trouvaient coupés de leur société d'origine pour être soumis à une entreprise de resocialisation dans une société différente, entreprise dans laquelle l'obligation de s'exprimer en anglais constituait un élément majeur. La Flesche entend pourtant démontrer à travers son exemple et celui de son ami Brush que le bilinguisme aurait pu constituer une solution qui aurait épargné aux élèves omahas l'épreuve du monolinguisme imposé, y compris par la violence, ainsi que l'humiliation, bien que plus ou moins provisoire, de passer pour des imbéciles aphasiques. La Flesche signale que tous les Omahas étaient d'invétérés bavards pour qui ne plus pouvoir s'exprimer librement constituait une épreuve, voire un supplice :

385. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.xvi-xvii. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.45-51 ; Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.12-14.

386. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.77-81. Apess raconte avoir été battu par sa grand-mère qui lui demandait s'il la détestait, répondant par l'affirmative car il ne comprenait pas la question : « she asked me if I hated her, and I very innocently answered in the affirmative as I did not know what the word meant and thought all the while I was answering aright » (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.6). Zitkala Ša rapporte l'épisode dans lequel la jeune Sioux Thowin répondait systématiquement « non » aux questions qu'elle ne comprenait pas d'un professeur qui lui demandait si elle obéirait et recommencerait ses bêtises (« The School Days of an Indian Girl », *op.cit.*, p.188).

Like the grown folk, we youngsters were fond of companionship and of talking. In making our gamesticks and in our play, we chattered incessantly of the things that occupied our minds, and we thought it a hardship when we were obliged to speak in low tones while older people were engaged in conversation. When we entered the Mission School, we experienced a greater hardship, for there we encountered a rule that prohibited the use of our language, which rule was rigidly enforced with a hickory rod, so that the new-comer, however socially inclined, was obliged to go about like a little dummy until he had learned to express himself in English³⁸⁷.

La Flesche fait du langage un élément de socialisation et de sociabilisation, un signe de reconnaissance entre différentes personnes insérées dans une même communauté. Il en fait également un instrument d'apprentissage et de partage des valeurs que cette communauté veut transmettre, comme par exemple l'obligation pour les plus jeunes de se faire discrets en présence d'adultes en discussion. La liste des interdits et des obligations que les jeunes Omahas devaient intégrer lui paraissait ainsi « sans fin », et ils étaient constamment susceptibles d'être repris par les adultes. C'est ce qui arriva à l'auteur lui-même qui se fit sermonner dans un discours véhément de son père qui lui reprocha d'avoir participé à la persécution d'un jeune Winnebago en lui rappelant les valeurs sur lesquelles reposait la société omaha, tels que l'hospitalité, la générosité, l'humilité et les efforts personnels.

L'apprentissage exigeant de sa langue ainsi qu'une déférence manifestée à l'égard du langage peuvent expliquer les qualités oratoires des Amérindiens, souvent admirées, et parfois mises en scène, par des membres de la société coloniale, ainsi que par les autobiographes eux-mêmes³⁸⁸.

387. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.xvii ; « À l'instar des adultes, nous les jeunes aimions être ensemble et bavarder. Quand nous fabriquions nos bâtonnets de jeu ou que nous jouions, nous parlions sans cesse de tout ce qui nous passait par la tête, et nous considérions que c'était une épreuve d'être obligés de parler à voix basse lorsque des personnes plus âgées étaient déjà en train de converser. Quand nous sommes entrés à l'école de la mission, nous avons subi une épreuve plus grande encore, car nous fûmes confrontés à une règle qui nous interdisait de parler notre langue, règle qui était strictement maintenue à coups de trique en noyer, si bien que le nouveau venu, aussi sociable fût-il, ressemblait malgré lui à un nigaud muet jusqu'à ce qu'il ait appris à s'exprimer en anglais » (je traduis).

388. En 1981, Roger Welsch constatait avec dépit que les traductions anglaises de textes et discours omahas leur faisaient perdre leur éloquence naturelle (*Omaha Tribal Myths and Trickster Tales, op.cit.*, p.12). Plus de deux cents ans avant lui, John Eliot émit une réflexion du même ordre : dès 1653, dans *Tears of Repentance*, il se plaignait de ne pouvoir retranscrire toute l'émotion qui sourdait des récits de conversion prononcés par les Algonquiens de Natick. En 1671, Eliot publia *Indian Dialogues*, un recueil de conversations fictives entre Indiens convertis et non convertis, l'une d'entre elles mettant en scène King Philip. Cette pratique d'extrapolation littéraire de la parole amérindienne se retrouva ultérieurement avec le *Hiawatha* de H.W. Longfellow (1855) et le *Black Elk Speaks* de John Neihardt (1932). En 1785, Thomas Jefferson citait et admirait le discours de Logan (un Cayuga de mère blanche qui vécut chez les Shawnees) dans *Notes on the State of Virginia*. De nombreux discours de personnalités amérindiennes ont été traduits et consignés (comme ceux de Pontiac, Cornplanter, Chief Joseph, etc.) même si l'authenticité de certains d'entre eux pose problème, l'exemple paradigmatique étant le discours de 1854 (ou 1855) de

I.B.1.b. Reconnaissance des pouvoirs oratoires

Occom fut célèbre pour certains de ses écrits, comme *A Sermon, Preached at the Execution of Moses Paul* (1772), mais aussi en tant qu'orateur. Son talent fut vanté par les pasteurs Samuel Buell et David Waldo, et peut être mesuré au succès qu'il rencontra lors de son voyage au Royaume-Uni en 1765-68 ; Occom y délivra plus de trois cents sermons en partie grâce auxquels il parvint à recueillir une somme d'argent considérable pour son mentor E. Wheelock, et des admirateurs issus de couches populaires lui écrivirent par la suite des lettres pour lui communiquer l'enthousiasme que ses discours suscitèrent en eux³⁸⁹.

Pour Apress, les capacités oratoires des Amérindiens étaient indiscutables et, dans l'Appendice à *A Son of the Forest*, il étaye son propos par des citations de William Penn et d'Elias Boudinot ainsi que par des exemples. Il reproduit le discours de Logan que Thomas Jefferson avait érigé en modèle d'expressivité amérindienne. Dans son hagiographie de 1836 dédiée à King Philip, il cite également un « célèbre discours » tenu par le chef wampanoag destiné à légitimer l'entrée en guerre contre les colons³⁹⁰.

Blackbird cite aussi un discours, celui du chef ottawa Pontiac (Bwon-diac) adressé aux autorités britanniques³⁹¹. Mais il accorde une attention particulière au pouvoir de persuasion du message propagé par le frère du chef Tecumseh, un « prophète » shawnee qu'il appelle Waw-wo-yaw-ge-she-maw, prononciation ottawa du

Seattle. Le don inné de l'éloquence et du lyrisme devint un des clichés caractérisant les Amérindiens, parallèlement à celui de l'Indien mutique et stoïque dont la langue peu élaborée refléterait l'intellect limité.

389. Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, pp.160-161. L'idée de ce voyage destiné à recueillir des fonds pour l'école indienne de Wheelock est souvent attribué à Wheelock lui-même et surtout à George Whitefield, qui aurait avancé les préparatifs lors de son séjour en Amérique en 1764. Il contribua grandement à introduire Occom auprès de nombreuses personnalités en Angleterre, et Occom prêcha dans sa chaire peu après son arrivée en février 1766. Russel Ayers pense cependant que c'est Occom lui-même qui serait à l'initiative de l'organisation de ce voyage afin de recueillir des fonds pour fonder une université amérindienne (« Indian Summary For Whatever the Season », *op.cit.*, pp.8-9). Quoi qu'il en soit, la tournée d'Occom, accompagné d'un autre pasteur presbytérien, Nathaniel Whitaker, fut un immense succès, malgré l'opposition de l'Église anglicane qui considérait les évangélistes comme des « dissidents ». Pour Frederick Chase, le fait qu'Occom fut imité sur scène par les acteurs anglais était un signe témoignant de l'effet qu'il produisit (*A History of Dartmouth College and the Town of Hanover*, *op.cit.*, p.52). Occom et Whitaker revinrent avec 11 000 livres pour financer les projets éducatifs de Wheelock, qui fonda le Dartmouth College avec cet argent.

390. Apress, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.63, 75, 77, 91 ; *Eulogy on King Philip*, in O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.295.

391. Blackbird ne présente cependant pas Pontiac comme un Ottawa, mais l'identifie à un Ojibwa ou Chippewa, peuple parent des Ottawas. Sa distanciation vient probablement du fait que Pontiac s'opposa par les armes à la présence anglaise, et Blackbird le présente d'ailleurs comme le responsable d'un massacre d'Anglais (*History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.7-8).

nom Laulewasikaw sous lequel il fut d'abord connu, avant de devenir plus célèbre sous le nom de Tenskwatawa. Le message que résume Blackbird est conforme aux propos rapportés dans d'autres sources³⁹² : au début du XIX^e siècle, Waw-wo-yaw-ge-she-maw ou Laulewasikaw (parfois orthographié Lalawethika) prôna un retour radical au mode de vie traditionnel tel que les Amérindiens le connaissaient avant tout contact avec les colons occidentaux, et enjoignit aux Amérindiens d'émigrer vers l'Ouest afin de s'éloigner le plus possible de toute influence occidentale sous peine d'encourir la colère du Grand Esprit. Les émissaires de Waw-wo-yaw-ge-she-maw rencontrèrent un vif succès chez les Ottawas, dont une grande partie décida de partir vers l'Ouest mais pour y rencontrer un destin funeste, comme ce fut le cas pour le chef suprême Saw-gaw-kee (Growing-plant). Blackbird accuse ainsi indirectement le prophète Waw-wo-yaw-ge-she-maw d'avoir contribué au déclin démographique des Ottawas de Arbor Croche, déjà fortement affectés par les épidémies³⁹³.

Blackbird illustre par ailleurs l'importance donnée à l'oralité et à l'art oratoire chez les Ottawas et les Chippewas en mentionnant l'existence d'une fonction prestigieuse au sein de la hiérarchie, celle de porte-parole de la nation. Ce dernier pouvait agir en tant que représentant du chef suprême, comme ce fut le cas en 1763 avec Ego-me-nay (Corn-hanger) délégué par Ne-saw-key (Down-the-hill) pour traiter avec les autorités britanniques lors de la rébellion de Pontiac. Blackbird est fier de raconter que son père fut nommé à ce poste en raison de ses qualités d'orateur et qu'il l'occupait sans discontinuer jusqu'à ce que sa mémoire commence à défaillir sous l'effet de l'âge. Il transmet alors cette fonction à son émissaire, Joseph As-saw-gon, un orateur « naturellement doué » et « absolument logique et allégorique dans sa manière de s'exprimer », dont les discours, même mal traduits, ne manquaient pas de susciter l'admiration des auditeurs blancs³⁹⁴.

Sarah Winnemucca raconte également avoir été sollicitée à de nombreuses reprises pour faire l'intermédiaire entre les Paiutes et les autorités américaines, aussi bien par l'un et l'autre camp, non seulement parce qu'elle connaissait l'anglais et savait

392. James Mooney fit le point sur les différentes sources mentionnant le prophète shawnee au chapitre III de « The Ghost Dance Religion and The Sioux Outbreak of 1890 » paru dans le *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institution, 1892-93*. Tecumseh et Tenskwatawa font partie de la tendance « nativiste » amérindienne qui rejetait toute forme de relation avec les Blancs, une position inverse à celle défendue par les autobiographes du corpus principal, ce qui montre que les réactions des autochtones à la colonisation furent variées et complexes.

393. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.29-30.

394. *Ibid.*, pp.9 et 31.

écrire, mais aussi parce qu'elle savait s'exprimer en public avec sincérité, courage et conviction comme elle le montra lors des multiples conférences qu'elle donna au cours de sa vie. La capacité à pouvoir tenir des discours élaborés en public était d'ailleurs une des qualités nécessaires pour devenir chef chez les Paiutes³⁹⁵.

L'oralité jouait également un rôle prééminent dans la société omaha, comme l'autobiographie de La Flesche permet de le constater. La Flesche rapporte notamment que les jeunes Omahas adoraient écouter des histoires, et que certains étaient particulièrement doués pour s'en souvenir et les raconter, comme c'était le cas d'Oo-ma'-a-be (Edwin) et de Brush. Une riche tradition narrative constituée de mythes et de contes offrait ainsi aux orateurs un espace de performativité énonciative privilégié tout en faisant ressortir le pouvoir des mots et la dimension sacrée de la langue.

I.B.2. Une littérature orale de mythes et de contes

Bien que l'association de l'adjectif « orale » au substantif « littérature » soit maintenant admise³⁹⁶, d'aucuns se sont demandé si elle ne correspondait pas à une construction oxymorique si l'on considère l'étymologie de « littérature » qui vient du latin *littera*, « lettre »³⁹⁷. Queneau convient que la collocation permet de souligner qu'il existe « un usage esthétique du langage oral », une idée également émise par Robert Dale Parker qui estime que les Amérindiens n'ont pas attendu l'arrivée des colons ni l'apprentissage de l'écriture alphabétique pour développer un rapport esthétique au

395. Sven Liljebblad, « Oral Tradition », *op.cit.*, p.641.

396. Krupat fait remonter le premier emploi de cette collocation à 1959, avec le livre de Melville Jacobs, *The Content and Style of an Oral Literature (For Those Who Come After, op.cit., p.19)*. Dans les années 1990-2000, de nombreux ouvrages et articles de référence associèrent ces deux termes, tel l'ouvrage dirigé par Andrew Wiget, *Handbook of Native American Literature* (1994) qui commence par une partie intitulée « Native American Oral Literatures », le pluriel suggérant en outre la diversité de ces littératures. Wiget employa le même titre de « Native American Oral Literatures » pour son article paru dans *The Heath Anthology of American Literature* (Paul Lauter [ed.], *op.cit.*, p.18). Dans *The Cambridge History of American Literature* également paru pour la première fois en 1994, Myra Jehlen n'hésite pas non plus à associer le qualificatif « orale » à « littérature » pour dire que les Amérindiens possédaient « une littérature orale ancienne et riche » (« The Natural Inhabitants », in Sacvan Bercovitch [ed.], *The Cambridge History of American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [1994], volume 1, p.37). Dominique Maingueneau a également remis en question cette « opposition trop simple » entre oral et écrit pour affirmer l'existence d'une littérature orale, y compris dans les sociétés connaissant l'écriture ; il remet aussi en cause la « tendance » à opposer « les énoncés de style écrit et ceux de style parlé » qui peuvent en fait présenter des « caractéristiques » identiques (*Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993, chapitre 4, surtout pp.83-91).

397. Queneau, préface à *Histoires des littératures, op.cit.*, pp.ix ; Krupat, *For Those Who Come After, op.cit.*, p.16 ; Kilcup, *Native American's Women's Writing, op.cit.*, p.3.

langage et des pratiques narratives élaborées³⁹⁸. Queneau rappelle d'ailleurs que « la transmission de la production littéraire » s'est d'abord et avant tout faite de manière orale, même dans des sociétés où l'écriture était connue, comme c'était le cas en Grèce antique³⁹⁹. Krupat précise que la signification du terme « littérature » a évolué et reçu des acceptions différentes selon les époques, pouvant recevoir des définitions étendues comme celle de Raymond Williams qui considère la littérature comme « le processus et le résultat de composition formelle à l'intérieur des propriétés sociales et formelles d'une langue »⁴⁰⁰. Krupat a également donné sa définition de la littérature appliquée aux sociétés orales amérindiennes :

[La littérature] au sens large désigne tout ce qui a été écrit et recopié afin d'être au moins inséré de circuit de communication social. (Pour les sociétés orales dépourvues de "lettres" alphabétiques, la littérature correspond à toute production langagière jugée valable d'être suffisamment répétée afin qu'elle ne tombe pas dans l'oubli et puisse être transmise)⁴⁰¹.

398. Parker, *The Invention of Native American Literature*, *op.cit.*, p.1. Bien qu'il concède que le médium utilisé dans la littérature orale ou écrite soit le même, c'est-à-dire la langue, Maingueneau doute que la qualité esthétique de la littérature orale puisse être aussi élaborée que dans le cas de la littérature écrite : « L'idée même d'une visée purement esthétique de la littérature s'accommode mal de l'oralité, qui crée un contact, éduque et conforte l'identité du groupe en réactualisant un patrimoine de légendes et de savoirs » (*Le contexte de l'œuvre littéraire*, *op.cit.*, p.96). Nous verrons que les fonctions de la littérature orale sont plus variées et que l'une de celles-ci consiste à interroger l'épistémè sur laquelle repose la société, par exemple avec la figure du *trickster*.

399. Queneau, préface à *Histoires des littératures*, *op.cit.*, p.x. George Steiner se réfère aussi à l'exemple grec pour dire que l'oralité a joué et joue toujours un rôle fondamental dans la transmission du savoir, dont la littérature : « [J]e m'aperçois que j'avais beaucoup surestimé la présence du livre dans la vie humaine. (...) La littérature écrite est très rare sur ce monde. L'oralité dépasse immensément le total de l'écriture. Homère est tout près de Flaubert et de Joyce. Vingt mille ans avant lui, on racontait les histoires qui allaient être les fondements de l'épopée homérique. Écrire, c'est être tout près de nous, (...) mais dans le monde entier, l'oralité a toujours été la forme naturelle de l'enseignement, de la religion, de la narration, du souvenir. On parle, on dit, c'est la mémoire qui est la très grande bibliothèque » (Entretien avec Laure Adler pour l'émission *Hors Champ*, France Culture, 05/04/2012). Les propos de Steiner ne sont pas sans évoquer ceux d'Hampâté Bâ qui affirmait que l'oralité est « la mère de l'écriture », que les « premières archives ou bibliothèques du monde » sont « les cervelles des hommes », et que la tradition orale ne se limite pas aux mythes et aux contes mais « recouvre et concerne tous les aspects » de la vie en étant « tout à la fois, religion, connaissance, science de la nature, initiation au métier, histoire, divertissement et récréation ». Il ne niait cependant pas l'importance des mythes, contes et légendes qu'il posait comme des équivalents aux livres et avançait que « [v]ouloir étudier l'Afrique en rejetant les mythes et légendes qui véhiculent tout un savoir antique reviendrait à étudier l'homme à partir d'un squelette dépouillé de chair, de nerfs et de sang » (citations extraites de différents articles parus dans Touré et Mariko [dir.], *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse*, *op.cit.*, pp.14, 63, 156, 227). Peut-être en est-il de même en Amérique du Nord où les mythes, contes et légendes constituent un fond de littérature amérindienne.

400. « the process and the result of formal composition within the social and formal properties of a language » (cité in Krupat, *For Those Who Come After*, *op.cit.*, p.20). Sur l'évolution du terme, voir l'article « littérature », <http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/litterature/66296>, consulté le 04/09/2014, et Jacques Rancière, entretien avec Michel Vignard, France Culture, émission *À voix nue*, 08/09/2011, « La parole muette », 4/5, 20h-20h30).

401. Krupat, cité par Andrew Wiget, « Native American Oral Literatures: A Critical Orientation », in

Les formes d'expression constituant cette littérature sont variées (mythes, contes, discours, chants, prières, récitations rituelles...) et se combinent souvent entre elles⁴⁰². Mircea Eliade a relevé l'importance accordée aux mythes et aux contes dans les sociétés amérindiennes, aussi bien de manière quantitative que qualitative par la fonction déterminante attribuée à la mythologie à la fois comme vecteur d'explication du monde et de l'organisation de la société, ainsi que porteuse de valeurs éthiques et de modèles comportementaux de référence⁴⁰³. Bernadette Rigal-Cellard a également synthétisé les diverses fonctions attribuées aux histoires issues de ce qu'elle appelle aussi la « littérature orale » :

[S]ouder la communauté en lui faisant partager le même système symbolique ; éclairer le mystère de la création du monde et des êtres animés et inanimés en fournissant une explication crédible de leur formation et de leur évolution ; donner des repères en expliquant comment le groupe est apparu et s'est installé à tel endroit ; divertir par le récit des aventures d'êtres comiques, humains, esprits ou animaux, tels que les tricksters, et démontrer par là l'interaction entre tous les êtres ; faire la morale en fournissant une explication pour le mal, les maladies, la mort et en même temps offrir des conseils pour éviter les accidents en restant vigilant face aux esprits maléfiques qui peuplent les eaux, les canyons...⁴⁰⁴

Comme la langue, la littérature orale participait donc de la socialisation des

Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1996 (1994), p.3. Literature « served broadly to indicate anything that had been written down and – to achieve a measure of social circulation – copied over. (For oral societies without alphabetic "letter," literature is whatever language is deemed worthy of sufficient repetition to assure it will be remembered and passed along) ». La définition de Krupat n'est pas sans rappeler celle de Mircea Eliade donnée dans le volume dirigé par Queneau : « Tout ce qui a été dit, et ensuite retenu par la mémoire collective », aussi bien dans les « sociétés archaïques ou primitives » que dans les « sociétés européennes et orientales » dans lesquelles « la somme des traditions culturelles se conserve et se transmet oralement ». L'approche élargie d'Eliade rejoint celle de Jack Goody qui pense que l'oralité n'a pas disparu des sociétés connaissant l'écriture. Glissant observait quant à lui un regain des pratiques orales dans les sociétés à écriture, et même une oralisation des pratiques d'écriture (*Le discours antillais, op.cit.*, pp.595 et 597-598).

402. Marcelle Bouteiller, « Littératures indiennes d'Amérique du Nord », in Queneau (dir.), *Histoires des littératures, op.cit.*, p.1513.

403. Eliade, « Littérature orale », in Queneau (dir.), *Histoires des littératures, op.cit.*, pp.3 et 24.

404. Rigal-Cellard, *Le mythe et la plume, op.cit.*, pp.23-24. Douglas Parks a défini des fonctions similaires, qui avaient toutes pour but de « contextualiser l'existence de l'individu » (*Myths and Traditions of the Arikara Indians*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996, p.112). Morris Opler voit même dans la mythologie un « guide précis » permettant de comprendre le fonctionnement des sociétés indiennes, le mode de vie et les croyances des Indiens (*Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*, New York, Dover Publications, Inc., 1994 [1938], pp.xx-xiv). C'est également ce qu'a fait Claude Lévi-Strauss en montrant comment les mythes s'agencent en fait dans un réseau narratif pour former un système structurel fournissant une explication rationnelle du monde et de l'organisation sociale jusque dans ses détails les plus triviaux (tétralogie des *Mythologiques* [1964-71], *La Potière jalouse* [1985] et *Histoire de lynx* [1991]).

individus, comme ont voulu le montrer les autobiographes qui n'ont pas manqué de faire référence à la mythologie de leurs peuples respectifs.

I.B.2.a. L'anthropogonie paiute réévaluée

Sarah Winnemucca ouvre son autobiographie sur sa naissance, mais aussi sur la naissance des hommes en rapportant un mythe paiute que son grand-père lui raconta. Par ce mythe, son grand-père voulut lui expliquer l'origine de deux groupes de population, l'un à la peau sombre (les Indiens) et l'autre à la peau blanche, les raisons de leur séparation (des querelles incessantes entre leurs ancêtres originels), ainsi que la prophétie de leur réconciliation. Il voulait en même temps justifier sa politique de coopération avec les nouveaux arrivants blancs, expliquant qu'il se conformait aux prédictions de réconciliation annoncées dans l'histoire.

Le mythe rapporté par Winnemucca répond aux fonctions étiologiques et herméneutiques visant à fournir des explications et à conférer du sens aux éléments constituant l'environnement des hommes⁴⁰⁵. En prenant en compte l'existence d'une population blanche, cette histoire montre comment le mythe participe de l'explication d'une situation contemporaine réelle. La mention des Blancs peut être récente, probablement due à une adaptation du mythe à une nouvelle donnée historique et anthropologique, selon un processus d'ajustement relevé par exemple par Bouteiller chez les Diegueños de Californie. D'après leur mythologie, « les Indiens avaient été créés avec de la terre provenant de la montagne sacrée, Wikame. Or, une version plus moderne stipule que Wikame était de deux couleurs : une moitié foncée, et une moitié lumineuse qui aurait servi à créer les Blancs »⁴⁰⁶. Pour Lévi-Strauss, l'intégration des Blancs dans la mythologie relevait de la logique dichotomique (ou bipartite) du système de pensée amérindien dans lequel toute situation de déséquilibre était résolue par un dédoublement des termes ; « [o]r nul déséquilibre ne pouvait paraître plus fort aux Indiens que celui entre les Blancs et eux ». Ce système dichotomique expliquait la présence des Blancs qui semblait logiquement inscrite « en creux » dans les mythes de

405. Momaday affirme que les histoires répondent au besoin humain d'expliquer les choses et de leur conférer du sens. Il se référerait à l'étonnement des Kiowas découvrant Devils Tower (Wyoming) lors de leur migration : « What do you do when you encounter something in nature that is so alien to your experience? Well, you have to account for it, you have to explain its presence, or you repudiate your humanity. So, the Kiowas, how did they deal with it? Of course, they told a story » (conférence donnée le 21/04/2011 au Heard Museum de Phoenix; vidéo disponible sur Youtube, <https://youtube.com?v=CLw5QnR61IU>, consulté le 01/10/2014).

406. Bouteiller, « Littératures indiennes d'Amérique du Nord », *op.cit.*, p.1522.

création où « la création des Indiens par le démiurge rendait du même coup nécessaire qu'il eût créé aussi des non-Indiens »⁴⁰⁷.

Winnemucca montre cependant que le mythe a ses limites. Il raconte comment furent créés puis séparés ces deux groupes humains issus de la même lignée ; il prophétise même leur réunification pacifique ultérieure, mais il n'explique pas le comportement méfiant et violent dont firent preuve les premiers Blancs rencontrés par les Paiutes. Winnemucca montre l'attachement de son grand-père à cette prophétie. Elle le décrit opposé jusqu'à sa mort à toute forme d'hostilité aux Blancs, malgré les exactions dont ils se rendirent coupables. Winnemucca assimile l'attitude de son grand-père à une forme d'aveuglement. Mais son attitude semble aussi révéler une croyance indéfectible dans le pouvoir des mots, traduire une dévotion aux mots et au message contenus dans le mythe, comme si le fait qu'ils aient été énoncés, répétés, transmis, leur donnait un caractère infaillible, ouvrait sur la promesse de leur réalisation inéluctable.

Sarah Winnemucca ne rejette pourtant pas ce mythe ni ne renie la croyance dans la force des mots et du langage. Elle les utilise au contraire pour donner plus de poids à sa critique des Blancs, qu'elle fait passer pour d'invétérés menteurs et dont l'attitude cruelle manifestée à l'encontre des Paiutes indiquerait que leur comportement a continué à s'aggraver après avoir été jadis séparés de leurs frères à la peau sombre ; ils auraient en outre commis un blasphème en bafouant les recommandations de leurs créateurs qui leur avaient enjoint de ne reprendre contact qu'à la condition de se réconcilier « afin d'apaiser les vieilles querelles »⁴⁰⁸.

Winnemucca tend par ailleurs à comprendre l'attitude de son grand-père par la dimension éducative et éthique des histoires mythologiques paiutes au début de son chapitre à caractère ethnographique intitulé « Domestic and social moralities ». Elle explique que les enfants paiutes apprenaient à bien se comporter en écoutant des « histoires, des traditions des temps anciens, même celle concernant la mère originelle de la race humaine ; des histoires d'amour aussi, des histoires de géants, et des fables »⁴⁰⁹. Parmi ces histoires figuraient celles dont le protagoniste était un coyote, le *trickster* de la mythologie paiute. Personnage emblématique et central de la mythologie

407. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, *op.cit.*, pp.92 et 292. La pensée dichotomique rappelle les « dyades structurales » ou juxtaposition d'opposés complémentaires évoquées par Kristeva dans *Sémiotikè* (p.160) : « le haut et le bas, la naissance et l'agonie, la nourriture et l'excrément, la louange et le juron, le rire et les larmes », liste à laquelle les Indiens et les Blancs pourraient être ajoutés.

408. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.7 ; « the nation that sprung from the white children will some time send some one to meet us and heal all the old trouble ».

409. *Ibid.*, p.45.

nord-amérindienne, le *trickster* est également mentionné par Blackbird et La Flesche qui montrent comment la référence à cette figure mythique a pu constituer pour les Amérindiens un modèle d'adaptation aux bouleversements posés par la colonisation.

I.B.2.a. Le *trickster* comme héros culturel et identitaire

À la manière d'un Paul Veyne qui se demandait si les Grecs ont cru à leurs mythes, Winnemucca signale qu'il arrivait aux enfants de demander si les histoires qui leur étaient racontées étaient vraies. D'après elle, ils recevaient une réponse laconique : « "Oh, ce n'est rien de plus que coyote", ce qui veut dire que ce sont des histoires imaginaires »⁴¹⁰. Cette réponse n'est pas sans rappeler la manière dont Henry James définissait une histoire comme une œuvre destinée à faire croire quelque chose⁴¹¹, mais elle peut aussi être lue comme une forme de la notion de « croyance accommodante » pour reprendre l'idée de Veyne⁴¹².

La réponse de Winnemucca montre toutefois que les histoires ne semblent pas tant avoir été racontées pour leur véracité que pour leur caractère pédagogique. Winnemucca semble même les considérer avec mépris par l'apposition de la locution dépréciatrice « it is only » au substantif « coyote » qui, d'après elle, « représente tout ce qui est vil » pour les Paiutes et sert de pire insulte. Le coyote était d'ailleurs le seul animal que les Paiutes refusaient de prendre comme « source de pouvoir » en raison de sa nature fourbe⁴¹³. Le fait que ce nom soit employé sans majuscule indique plutôt un

410. *Ibid.* ; « "Oh, it is only coyote," which means that they are make-believe stories ».

411. Au même moment que Winnemucca, Henry James définissait une histoire comme une œuvre de feintise jouant sur l'effet de croyance : « ...a production which is after all only a "make believe" (for what else is a "story"?)... » (*The Art of Fiction*, 1884, in James E. Miller Jr.[ed.], *Theory of Fiction: Henry James*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1972, p.30 ; ce passage est traduit de la manière suivante par Michel Zérafà : « ...une œuvre – qui, après tout, n'est que du "feindre", (une "histoire" est-elle autre chose)... », in M. Zérafà [dir.], *L'art de la fiction*, Paris, Éditions Klincksieck, 1978, p.19). La classification des histoires variait énormément au sein des peuples amérindiens, de même que l'attitude des individus face à ces histoires.

412. Paul Veyne, « Parle-moi de la mémoire et de l'amitié », entretien avec Dominique Blanc, propos recueillis par Catherine Portevin, in *Philosophie Magazine*, n°84, novembre 2014, p.29 ; « La croyance est un problème compliqué, qu'on a tort de traiter comme une évidence. Quand j'ai écrit *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, c'est ce que j'ai essayé d'approcher. Toutes ces histoires de l'Olympe sont contes et poèmes : les Grecs n'y croient pas, au sens que nous donnons, nous, à la foi. Imaginez deux adolescentes qui se raconteraient l'histoire de Zeus se transformant en cygne pour coucher avec Lédà. L'une rirait en disant : "Ce n'est pas crédible ton truc". L'autre répondrait : "On ne sait jamais, les dieux sont si puissants". Et, finalement, elles ne sauraient pas trop. Face à la mythologie, les gens du peuple hésitent et s'accommodent de cette hésitation, les lettrés la reconnaissent comme littérature orale et s'en accommodent aussi. C'est tout cet éventail du rapport à l'imaginaire qui se déploie... ». Cette prudence, peut aussi faire penser au pari pascalien.

413. Fowler et Liljebblad, « Northern Paiute », *op.cit.*, p.453.

emploi adjectival que patronymique⁴¹⁴. Le coyote est pourtant l'un des personnages centraux de leur mythologie, même s'il servait plutôt de repoussoir que de modèle à suivre. L'allusion au coyote est en fait une référence directe au personnage de *trickster* de la mythologie paiute comme l'indique la mention du caractère édifiant des histoires qui, s'il n'était pas exclusive à ce type d'histoire, lui était généralement associé.

I.B.2.a.1. Le *trickster*, démiurge créole

Le *trickster* (littéralement « celui qui joue des tours », le Décepteur de Lévi-Strauss) est probablement la figure la plus emblématique et « omniprésente »⁴¹⁵ de la mythologie nord-amérindienne, mais aussi la plus « problématique »⁴¹⁶. Le récit de ses aventures est en effet très populaire parmi les Amérindiens, probablement en raison des fonctions créatrices et du caractère comique qui lui étaient attribués. Même s'il possède un nom et presque toujours une correspondance animalière (coyote, araignée, corbeau, geai bleu, lapin...), l'identité du *trickster* reste souvent difficile à établir, si bien qu'il apparaît surtout comme une figure d'ambiguïté, de brouillage des genres et de dilution des catégories, aussi bien sur un plan physique que fonctionnel.

Pour Bernadette Rigal-Cellard, il est à la fois « héros culturel comique, compatissant, créateur aussi bien que malfaisant et destructeur », humain ou animal « et plus souvent encore il sera les deux car, être surnaturel, il possède la faculté de se métamorphoser »⁴¹⁷. Paul Radin et Roger Welsch ont également souligné la nature double et mouvante du *trickster*. Ils présentent le *trickster* à la fois comme un héros civilisateur et un fripon, un bienfaiteur et un bouffon, un créateur et un destructeur, un

414. D'après Sven Liljeblad, les Paiutes établissaient une distinction lexicale entre l'animal coyote désigné par le mot *izá'a* et le coyote en tant que *trickster* appelé *izábui* ; Loup était à la fois le frère et le contraire de Coyote, puisqu'il était considéré favorablement comme un démiurge avisé (« Oral Traditions: Content and Style of Verbal art », in D'Azevedo [Volume Editor], *Handbook of North American Indians, Great Basin, op.cit.*, p.657). Coyote est par ailleurs le *trickster* dans la mythologie de nombreux peuples comme les Shoshones, les Pawnees, les Arikaras, les Nez-Percés, les Crows, les Navajos, les Apaches, les Miwoks, les Yukis et les Washoes. La série de dessins animés *Roadrunner and Wile E. Coyote* (Coyote et Bip-bip), apparue dans les années 1940, est basée sur la structure narrative des histoires de *trickster*, bien que son créateur Chuck Jones reconnaissait explicitement s'être inspiré d'une allusion relevée dans *Roughing It* de Mark Twain qui semblait lui-même s'inspirer du *trickster* amérindien. Le parallèle entre les histoires de Coyote omahas et la série « The Roadrunner » est également effectué par Roger Welsch (*Omaha Tribal Myths and Trickster Tales, op.cit.*, p.78).

415. Rigal-Cellard évoque l'omniprésence et le « rôle capital dans les cultures tribales » du *trickster* (*Le mythe et la plume, op.cit.*, pp.23 et 321)

416. Barbara Babcock et Jay Cox souligne son aspect puissant, populaire mais aussi problématique (« The Native American Trickster », in A. Wiget [ed.], *Native American Oral Literatures, op.cit.*, p.99).

417. Rigal-Cellard, *Le mythe et la plume, op.cit.*, pp.23 et 321.

être guidé par ses pulsions, sans conscience du bien et du mal mais pourtant responsable des deux, dont les actions irréfléchies ont institué des valeurs morales. Physiquement, il ressemblerait à un homme, mais c'est essentiellement un être inchoatif doué du don de métamorphose, dont la forme évolue au gré des circonstances, également doué du don de régénération le rendant immortel⁴¹⁸. Sur un plan moral, il représente pour Radin un *speculum mentis* (miroir de l'âme) représentant la lutte de l'homme avec lui-même et avec un monde dans lequel il a été placé indépendamment de sa volonté⁴¹⁹ ; pour Welsch, il symbolise la contingence des choses, qui peuvent s'expliquer selon de multiples facteurs ou échapper à toute logique, ainsi que les aléas de la vie faite de « perversité, d'ambiguïté et de contradiction »⁴²⁰.

Le *trickster* semble aussi correspondre à une figure de héros au sens d'« être fabuleux » et de « personnage légendaire auquel la tradition attribue des exploits prodigieux »⁴²¹. Sa nature composite et conjonctive lui confère une dimension aléthique qui ouvre sur tous les possibles et qui fait de lui un être « créole » par excellence en raison de son caractère imprévisible et surprenant. C'est cet aspect créole du *trickster* que La Flesche utilise dans une allusion dont la portée est probablement moins anodine qu'il n'y paraît.

I.B.2.a.2. L'identité-trickster d'un Post-Indien omaha

La Flesche retranscrit la vivacité orale des Omahas dans de nombreuses scènes où la parole est rapportée au style direct dans des citations ou des dialogues. Ses propres camarades s'avèrent être des conteurs talentueux. Brush, en plus d'être un lecteur avide, est aussi décrit comme un narrateur très doué, sachant notamment vulgariser et rendre « très réels » par la parole et les geste des épisodes bibliques ou historiques (comme la Révolution américaine) afin de les rendre accessibles à ses camarades. Oo-ma'-a-be apparaît toujours prompt à puiser dans son répertoire une histoire traditionnelle adaptée

418. Paul Radin, *The Trickster; A Study in American Mythology*, New York, Greenwood Press, 1969 (1956), pp.ix-x ; « Les Winnebagos et leur cycle du Fripon », in C.G. Jung, C. Kérényj, P. Radin, *Le Fripon divin : Un mythe indien*, Genève, Georg Éditeurs, 1958, p.103, traduit de l'allemand par Arthur Reiss ; Welsch, *Omaha Tribal Myths and Trickster Tales*, *op.cit.*, pp.17-21.

419. Radin, *The Trickster*, *op.cit.*, p.x.

420. Welsch, *Omaha Tribal Myths and Trickster Tales*, *op.cit.*, p.20.

421. Définition du dictionnaire en ligne du CNRTL (<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/heros>; consulté le 12/11/2014).

aux circonstances présentes, pour la raconter aussi bien en omaha qu'en anglais⁴²². La Flesche rapporte que les élèves avaient conservé l'habitude de se raconter des histoires, dont celles du *trickster* omaha, Ish-te'-ne-ke⁴²³.

La Flesche commence le chapitre 13 de *The Middle Five* en décrivant une scène où ses amis et lui sont réunis le soir dans une salle de l'école pour écouter Oo-ma'-a-be (Edwin Stanton) raconter des histoires concernant le *trickster* omaha :

We, the Middle Five (...) sat around the fire listening to Indian tales told by Edwin in his animated way. There was no light in the room save from that which came through the open door of the stove, in front of which the storyteller had taken his place. (...) We laughed heartily at the mishaps of Ish-te'-ne-ke, a comical character that figures in the folk-tales of the Omahas, as they were vividly portrayed in language and gesture. Outside the wind was moaning and sighing through the trees around the house (...); and from the neighborhood of the graveyard came the mournful sounds of the hooting owl⁴²⁴.

La scène décrite par La Flesche crée un cocon narratif dans lequel l'emprise du temps, à la fois météorologique et chronologique, est abolie, comme enrayée par l'évocation du *trickster* mythique réputé pour son immortalité ; la mort, pourtant présente par l'évocation du cimetière, est cependant mise à distance par son extériorité. La description tend à reproduire une immuable scène ancestrale : un groupe d'Omahas confortablement installés autour d'un foyer dans un espace intime (la lumière est tamisée et la porte est close), réunis à l'abri des menaces extérieures représentées par des vents agressifs et les hululements lugubres d'un hibou, et qui rient de bon cœur à l'écoute d'histoires typiquement omahas⁴²⁵. Pourtant, la scène se déroule à l'intérieur

422. La Flesche précise qu'Oo-ma'-a-be (Edwin M. Stanton) avait tendance à hausser le ton quand il racontait ses histoires en anglais car il pensait qu'« une langue étrangère est plus facile à comprendre lorsqu'elle est parlée à voix haute » (*The Middle Five, op.cit.*, p.58). L'expression et l'expressivité orale des Omahas transparaît également dans l'enthousiasme à entonner un chant omaha comme il leur fut demandé par des visiteurs et leur propension à raconter des blagues, stratagème qui fut employé pour détourner l'attention de Thin'-je-zhin-ga (Little Tail, William T. Sherman) lorsque ses cheveux furent coupés. La description des Omahas que donne La Flesche est donc loin de l'image de l'Indien mutique et stoïque, qu'il évoque d'ailleurs lui-même pour la tourner en dérision (p.106).

423. *ištínik^he* dans la transcription moderne, ou Ictinike dans celle de Welsch. Ce dernier précise que trois *tricksters* figuraient dans la mythologie omaha : Ictinike, le *trickster* par excellence (changeant constamment de forme et de décisions, le plus grand violeur de tabous), Lapin (être de contradictions mais également héros culturel et modèle de courage par des actions d'éclat à porter à son actif) et Coyote (« l'arroseur arrosé » qui se fait toujours prendre à ses propres pièges) (*Omaha Tribal Myths and Trickster Tales, op.cit.*, pp.21, 48 et 78).

424. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.111.

425. La scène rappelle celle observée plus tard par George Grinnell chez les Cheyennes, chez qui il résida au début du XX^e siècle : « Sacred stories were told reverently, and with some ceremony. After the people

d'une école presbytérienne et implique des enfants rompus depuis des années à l'éducation américaine. Le maintien d'une identité et d'une culture partagée, d'une vision du monde spécifique, semble cependant rendu possible par la poursuite de narration d'histoires traditionnelles au sein même de la culture dominante et nivelante, symbolisée ici par le microcosme de l'institution scolaire. Malgré des bouleversements radicaux, une spécificité amérindienne paraît pouvoir être perpétuée, à l'image du *trickster* qui, malgré ses déboires, parvient toujours à survivre, notamment grâce à ses facultés d'adaptation et de transformation.

L'écrivain ojibwa Gerald Vizenor a utilisé cet aspect du *trickster* se réinventant constamment, survivant toujours, pour se définir lui-même par identification à cette figure mythologique, ainsi que pour définir la figure d'un « Post-Indien », c'est-à-dire d'un Indien éloigné des clichés des représentations occidentales, toujours vivant et présent dans la société anglo-américaine⁴²⁶.

En utilisant l'image du *trickster*, La Flesche suggère la possibilité de maintenir une forme d'identité indienne au cœur même de la société anglo-américaine dans une situation pourtant hostile à la pérennité de cette présence. Conteurs et autobiographes amérindiens avaient conscience de se trouver ancrés dans la *domus* américaine, et faire entendre leurs voix selon des codes de la culture dominante constituait une manière

had assembled in the lodge the door was closed and tied down and all sat still ; there was no conversation ; no one might go in or out ; no noise might be made in or near the lodge during the telling of the story » (*By Cheyenne Campfires*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1971 [1926], p.xxiv). Grinnell fait allusion aux contraintes qui accompagnait toute narration et qui étaient très nombreuses car parler, qui plus est conter, n'était pas un acte neutre ; cela revenait à manipuler des forces, à évoquer et invoquer des puissances (divinités, héros, esprits...) capables de manifester leur présence et d'agir sur le monde. Raconter les histoires correctement tant au niveau du contenu que des formes constituait donc un moyen de diminuer les risques liés à la performance narrative, et même d'avoir des répercussions bénéfiques considérées comme des bénédictions. Sven Liljeblad rapporte que dans le Grand Bassin, la narration était soumise à « des règles stricts et des tabous » comme l'interdiction de raconter des histoires hors de la période prescrite (fin de l'automne et hiver, c'est-à-dire après la récolte des pignons) et la journée, sous risque de déclencher des tempêtes ou d'être mordu par un serpent (« Oral Tradition: Content and Style of Verbal Arts », in D'Azevedo [Volume Editor], *Handbook of the North American Indians, Great Basin, op.cit.*, p.650). La restriction saisonnière était l'une des contraintes les plus répandues (elle est par exemple attestée chez les Pawnees, les Arikaras, les Wichitas, les Apaches, les Ojibwas, les Delawares, les Arapahos, les Crows, les Laguna Pueblos). Lors de son enquête chez les Arikaras dans les années 1970-80, Douglas Parks observa que tout rassemblement social était prétexte à la narration d'histoires alors que ce n'était pas le cas traditionnellement ; elles étaient exclusivement racontées lors de la saison hivernale lorsque les serpents hibernaient. En outre, une histoire ne pouvait pas être racontée deux fois lors de la même saison. Parks remarqua que certains de ses informateurs continuaient d'observer une, voire les deux, de ces prescriptions (*Myths and Traditions of the Arikara Indians, op.cit.*, pp.28 et 106-107).

426. Suzanne Lundquist, *Native American Literatures: An Introduction*, New York and London, The Continuum International Publishing Group Inc, 2004, p.91 ; Malea Powell, « Rhetorics of Survivance: How American Indians Use Writing », in *College Composition and Communication*, volume 53, n°3, February 2002, p.400.

d'ancrer leur présence dans cet espace sémiotique. Avant d'entamer tout processus narratif, il s'agissait en effet de savoir d'où la voix s'exprimait et dans quel espace elle allait résonner⁴²⁷, à l'image de certains conteurs amérindiens qui, avant de commencer à raconter une histoire, ancrèrent topographiquement leur parole par une formule liminaire du type « Il y avait un village » ou « C'est là qu'ils campaient »⁴²⁸. Stéphane Mallarmé n'attribue pas moins la même fonction d'affirmation de sa présence au monde à l'écriture dont le rôle était, d'après lui, d'« avérer qu'on est bien là où l'on doit être »⁴²⁹.

Grâce à une identité-*trickster* mettant l'accent sur l'adaptation et la transformation, en se dotant de la capacité de se raconter par écrit en anglais, les Amérindiens acquerraient la capacité d'affirmer leur présence dans la nouvelle société coloniale.

Le *trickster* occupe également une place importante dans l'autobiographie de Blackbird, qui lui confère une visibilité plus grande en lui consacrant un chapitre entier, alors que Winnemucca et La Flesche ne s'étaient contentés que d'allusions.

I.B.2.a.3. Le *trickster* comme paradigme du héros ottawa

Le chapitre IX de *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan* est consacré aux aventures du *trickster* ottawa, Ne-naw-bo-zhoo, dont la description spécifique qu'en donne Blackbird correspond à la définition générale donnée ci-dessus.

427. Glissant répète que l'homme « ne vit pas en suspension ou en dilution dans l'air » mais dépend d'un lieu précis, que la parole est quelque chose de concret qui s'élève d'un lieu lui aussi concret, précis et incontournable, et que c'est de ce lieu, qui n'est pas un centre clos, qu'elle entre en relation et s'ouvre à la totalité-monde en s'enrichissant (*Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, pp.59, 119-122, 177, 182-183 ; *L'imaginaire des langues*, *op.cit.*, pp.52, 63, 78 ; *Introduction à une Poétique du Divers*, *op.cit.*, pp.29 et 34 ; « Poétique de la mondialité », *op.cit.*, p.487).

428. Douglas Parks rapporte que des conteurs arikaras entamaient leurs histoires par une formule déictique comme « There was a village », « The village was coming in long procession » ou « And now here I sit », qu'il compare à l'incipit « Il était une fois » (*Myths and Traditions of the Arikara Indians*, *op.cit.*, pp.80, 119, 337, 357). Paul Manhart remarque que les Lakotas commencent souvent leurs histoires par la formule « A tribe was once encamped » (*Lakota Tales and Texts*, Red Cloud, Lakota Language and Cultural Center, 1978, p.xiv). Brumble rapporte que les Crees des Plaines avaient l'habitude de commencer leurs histoires par la formule « We were camped at such and such place » (*American Indian Autobiography*, *op.cit.*, p.25). Dans son autobiographie, Scott Momaday raconte s'inspirer directement du conteur qui lui avait donné son nom kiowa: « When Pohd-lock told a story, he began by being quiet. Then he said, Ah-keah-de, "They were camping," and he said it every time. I have tried to write in the same way, in the same spirit. Imagine: They were camping » (*The Names*, *op.cit.*, n.p. ; « Avant de raconter une histoire, Pohd-lock observait un moment de silence. Puis il disait, Ah-keah-de, "Ils campaient", et il le disait à chaque fois. J'ai essayé d'écrire de la même manière, dans le même esprit. Imaginez : Ils campaient » ; je traduis).

429. Mallarmé exprimait cette idée dans un texte de 1890 sur Villiers de l'Isle-Adam (cité par J. Kristeva, *Sémiotikè*, *op.cit.*, p.181).

Blackbird présente Ne-naw-bo-zhoo comme « l'être le plus remarquable, merveilleux et surnaturel qui ait jamais parcouru la terre », à la fois clown et prophète, de stature anthropomorphe mais capable de se transformer à volonté, sortant toujours sain et sauf de ses aventures, auteur de méfaits mais « aussi de bienfaits pour les habitants de la terre qu'il appelle "ses neveux" ». Il les débarrassa par exemple de monstres nuisibles et recréa la terre après un déluge.

Blackbird s'attarde sur la mythologie de son peuple afin de répondre aux exigences ethnographiques qu'il s'était imposées et qu'il avait annoncées dès sa préface, dans laquelle il avertissait avoir mêlé à son récit autobiographique des données ethnographiques, telles que des informations linguistiques et historiques, ainsi que « certaines légendes parmi les plus importantes » du patrimoine ottawa, avant qu'elles ne tombent dans l'oubli. Blackbird s'inscrivait en ce sens dans le courant de la *salvage anthropology* guidé par la volonté d'enregistrer les coutumes et les traditions amérindiennes préalablement à la disparition pressentie des derniers représentants « authentiques » de ces sociétés. Dès les années 1830 et l'ère jacksonienne, mais surtout au tournant des XIX^e et XX^e siècles, ces dernières furent en effet considérées en voie de disparition et vouées à l'extinction, non seulement par les Anglo-américains, nourris de présupposés idéologiques sur la supériorité de la race blanche et du triomphe inéluctable de leur civilisation, mais aussi par les Amérindiens eux-mêmes, premiers témoins des répercussions tragiques de la colonisation sur leur existence (déclin démographique, déstructuration sociale, perte des terres) dont la pérennité physique et culturelle semblait plus que jamais menacée. Certains Amérindiens décidèrent alors de collaborer avec des chercheurs américains afin que soient racontés par écrit et en anglais leur mode de vie ainsi que leurs traditions orales, ainsi que le firent La Flesche et James Murie. Certains prirent aussi l'initiative de le faire eux-mêmes, comme ce fut le cas pour un certain nombre d'Anishnabeg qui précédèrent Blackbird, qui a vraisemblablement eu connaissance de ces travaux, tout du moins d'une partie d'entre eux⁴³⁰. Plusieurs Ojibwas publièrent également des autobiographies, comme Peter Jacobs, Peter Jones et George Copway.

Blackbird écrivit donc son autobiographie dans un contexte de production littéraire particulièrement dynamique au sein du peuple anishnabe. La production du nombre relativement élevé d'autobiographies écrites par des Anishnabeg peut

430. Karamanski, *Blackbird's Song, op.cit.*, pp.222-223. Blackbird a pu avoir accès à ces textes dans les écoles où il est passé.

s'expliquer par leur conversion au christianisme et leur inscription dans la pratique du récit de conversion puritain. Mais elle peut aussi s'expliquer par le statut de véritable héros conféré à certains personnages mis en lumière dans leur mythologie, à commencer par le *trickster*.

L'existence de ce type de personnage légendaire à la geste populaire comportait donc « en creux » la trame d'un processus d'héroïsation. Blackbird appliqua ce paradigme à un certain nombre de personnalités ottawas, dont plusieurs membres de sa famille, dont il évoque la vie de manière hagiographique.

Au chapitre XI, Blackbird revient ainsi sur les exploits guerriers de Kaw-be-naw et de Saw-ge-maw ainsi que sur le périple du prophète Autchea, parti à la rencontre des Français installés à Montréal et qui fut ainsi le premier Ottawa à avoir rencontré ces « gens merveilleux (*wonderful people*) » qu'étaient les Blancs⁴³¹. C'est surtout aux chapitres IV et V que Blackbird présente la *success story* de plusieurs membres de sa famille. Descendants de captifs de guerre dont Blackbird garde encore vive la mémoire, ces ancêtres parvinrent à s'élever à des statuts prestigieux au sein de la société ottawa. Plusieurs d'entre eux devinrent des chefs de guerre reconnus, comme son arrière-grand-père Pun-go-wish, ainsi que deux de ses oncles qui s'illustrèrent dans la guerre de 1812 dans les rangs des troupes étatsuniennes. L'un d'eux, Late Wing, devint un ami du gouverneur Lewis Cass ; l'autre, Shaw-be-nee, eut une statue élevée en sa mémoire par les citoyens de l'Illinois. Un autre de ses oncles, Wa-ke-zoo, fut quant à lui « un prophète et un grand magicien ». Son père Mack-aw-de-be-nessy s'éleva à la position de porte-parole suprême, et sa sœur Margaret réussit ses études pour devenir enseignante, se rendant « très utile pour son peuple » et fut surnommée « Tante Margaret, ou Reine des Ottawas ». Mais c'est surtout sur le destin de son frère Pa-taw-wan-e-quot (William), qui aurait pu devenir le premier Amérindien ordonné prêtre dans la basilique Saint-Pierre-de-Rome, que s'attarde Blackbird.

Ce destin tragique permet de dresser de lui un portrait de figure christique, tout du moins de saint, comme semble l'attester par ailleurs des propos que Blackbird présente comme rapportés et qui disent que le lieu du décès est devenu un lieu de pèlerinage et qu'une statue en pied fut érigée en sa mémoire. Blackbird ne les dément

431. L'autobiographie de Black Hawk s'ouvre par un récit du même type : son arrière-grand-père Nanamakee (Thunder) aurait reçu des instructions du Grand Esprit pour aller à la rencontre des Français installés à Montréal (*Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak, op.cit.*, pp.11-12).

aucunement même si l'emploi rapproché à deux reprises de « it is said » introduit une forme de distanciation par rapport à l'énoncé rapporté. Mais cette modulation peut aussi être lue comme un effet de style cherchant à donner à l'histoire un caractère de légende et à construire l'image de son frère comme un être mythique et merveilleux comme pour conjurer le tragique de sa destinée et donner du sens à une mort précoce et inattendue.

Un processus de valorisation et d'héroïsation similaire à celui mis en œuvre dans la mythologie, notamment avec la figure du *trickster*, peut donc être repéré dans les autobiographies amérindiennes comme schéma narratif⁴³² et force structurante du discours. Ce processus n'était pas réservé au domaine de la mythologie. Certaines pratiques sociales, notamment autobiographiques, tendaient à valoriser l'individu et à mettre en avant le modèle du *self-made man*.

I.B.3. Valorisation de l'individu et du *self-made man*

Ce processus d'héroïsation peut être décelé dans d'autres procédés sociaux de valorisation individuelle. Pour les femmes, ce pouvait être lors de danses, comme le raconte Winnemucca au sujet du Festival des Fleurs. Pour les hommes, cela pouvait passer par l'ostentation d'exploits guerriers non seulement dans des récits, mais aussi sur des supports matériels. Cette pratique a donné lieu à une véritable tradition autobiographique bien antérieure à l'époque coloniale, et qui s'est poursuivie ensuite par l'appropriation de nouveaux codes sémiotiques.

I.B.3.a.1. Héroïsation dans des faits de guerre

L'autobiographie du Blackfoot Red Crow, composée uniquement de faits de guerre personnels, peut être considérée comme l'archétype de ce type de récit autobiographique. Les autobiographies de Black Hawk et de Chief Joseph peuvent entrer dans cette catégorie de récit guerrier⁴³³. Même s'ils mettent tous deux l'accent sur

432. J'utilise le terme schéma au sens de « schéma de pensée » issu de la stylistique cognitive. Des théoriciens de la cognition ont remarqué que le cerveau fonctionne par schémas de pensée (*schemata*), c'est-à-dire qu'il se réfère souvent à des scénarios types (*scripts*), produits sur la base d'expériences antérieures et stockés dans la mémoire, pour décoder et interpréter le monde environnant, et surtout pour répondre à des situations nouvelles, car ces modèles types ne sont pas statiques, s'adaptent à mesure que « les situations changent » et à mesure que les connaissances « sont mises à jour » comme l'explique Sandrine Sorlin (*La stylistique anglaise, op.cit.*, p.181).

433. Le texte présenté comme l'autobiographie du Red Cloud est en fait une biographie rédigée à la troisième personne à partir des récits du chef sioux oglala qui les raconta à son ami Sam Deon en 1893,

deux épisodes de confrontation armée avec les États-Unis qui tournèrent au désavantage des Amérindiens, les récits de Black Hawk et de Chief Joseph visent à présenter leurs auteurs sous un jour favorable, à justifier leurs décisions et à glorifier leurs actions dans des situations de tension et de violence exacerbées. Même leur acceptation de la défaite et leur résignation face à la contrainte d'une puissance étrangère décrite comme une machinerie froide et impitoyable participent d'une mise en valeur des récits et de leurs auteurs. D'une part, le récit prend la dimension d'une épopée, qui peut être qualifiée de tragique et de nationale⁴³⁴ ; d'autre part, les auteurs acquièrent l'image de héros nationaux défendant une juste cause, prêts à se sacrifier pour le salut de leur peuple.

Une grande partie de leurs récits est consacrée à décrire une fuite pour échapper aux troupes américaines afin de gagner une terre d'accueil où ils pourraient continuer à vivre librement en dehors de réserves présentées comme des mouiroirs étriqués, insalubres, et placés sous l'autorité d'agents omnipotents chargés de les contraindre à un nouveau mode de vie conforme aux canons de la « civilisation » chrétienne. Ce schéma narratif n'est pas sans faire penser à l'Exode biblique racontant la fuite des Juifs hors d'Égypte. Et peut-être que certains des collaborateurs américains qui transcrivirent les récits de Black Hawk et de Chief Joseph avaient cet épisode présent à l'esprit. Mais peut-être se rapporte-t-il en fait plus directement aux histoires de déplacements, de migrations, de reterritorialisation qui abondent aussi bien dans les récits mythologiques que dans les traditions historiques amérindiennes.

La dimension sacrificielle apparaît également chez Sarah Winnemucca dont l'ouvrage est celui du corpus principal qui se rapproche le plus du modèle des récits de guerre⁴³⁵. Le plus long chapitre de son autobiographie est consacré à la révolte armée

qui les répéta lui-même à Charles W. Allen sans en informer Red Cloud ; Allen les compila et son manuscrit, remanié par Mari Sandoz en 1932, reçut plus tard le titre de « Life of Red Cloud », mais ne fut publié qu'en 1997 (*Autobiography of Red Cloud, War Leader of the Oglalas*, R. Eli Paul [ed.], Helena, Montana Historical Society Press, 1997, traduit en français *Mémoires de Red Cloud, chef des Sioux oglalas*, Paris, OD.Éditions, 2011, traduit par Alice Petillot). Le récit de la vie de Catharine Brown (1800 [?]-23), une Cherokee convertie au protestantisme en 1818, publié pour la première fois en 1824 sous le titre *Memoir of Catharine Brown, A Christian Indian of the Cherokee Nation*, est parfois présenté comme une autobiographie alors que c'est une biographie écrite par Rufus Anderson. Brumble l'inclut par exemple dans sa liste des autobiographies amérindiennes.

434. D'abord conçue comme un long poème narratif sur un sujet héroïque, le terme d'épopée s'est ensuite étendu pour qualifier un récit d'aventures héroïques dans lequel intervient souvent le merveilleux. Les caractères « national » et « tragique » sont empruntés à Glissant quand il écrit que c'est « la particularité d'un peuple assuré de son identité de transformer en victoire mythique une défaite réelle ; ainsi, la *Chanson de Roland* a magnifié en héroïsme symbolique la faute stratégique et la déroute de Charlemagne à Roncevaux. On est même en droit d'affirmer que les défaites des héros sont nécessaires à l'unanimité des peuples », et que les Antillais ont « souffert la carence historique du Tragique » en n'ayant « pas fait du Nègre marron [leur] héros tutélaire » (*Le discours antillais, op.cit.*, pp.223 et 266).

435 Brumble pense aussi que le récit de Winnemucca se rapproche de l'archétype du récit guerrier

des Paiutes et des Bannocks de 1878 (*The Bannock War*) et représente à lui seul plus d'un quart de la totalité du texte divisé en huit chapitres. C'est dans ce chapitre que Winnemucca met en avant les rôles multiples et déterminants qu'elle joua dans ce conflit aux côtés des troupes américaines, non comme combattante, mais comme guide, messagère, intermédiaire, interprète, et informatrice des officiers. Elle n'omet toutefois pas de souligner que ce rôle l'exposait davantage aux dangers que toute autre place de combattant. Dans l'*Appendix* final, elle reproduit d'ailleurs plusieurs lettres d'officiers vantant son indéfectible loyauté et les nombreux services rendus durant le conflit. La première d'entre elles est une lettre de 1883 du général Oliver O. Howard, qui lui consacra plus tard un chapitre élogieux dans son ouvrage de 1908 intitulé *Famous Indian Chiefs I have Known*⁴³⁶.

Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre de la part d'une militante des droits indiens dont l'autobiographie tient du pamphlet dénonçant avec virulence la politique des États-Unis, Winnemucca ne cesse de mettre en avant le soutien qu'elle et des membres de sa famille apportèrent à l'armée américaine. Elle signale ainsi qu'un de ses frères sauva la vie d'Américains au péril de la sienne lors de la révolte paiute de 1860 puis participa à l'enrôlement de scouts en 1878, et elle consacre les premières pages de son livre à la participation de son grand-père dans l'armée de John Fremont parti à la conquête de la Californie mexicaine en 1846. Elle n'était cependant pas dupe des exactions dont les militaires pouvaient se rendre coupables, comme elle le montre avec sa description du massacre d'inoffensifs Paiutes à Muddy Lake en 1865. Mais elle les dédouane aussitôt pour dire qu'ils avaient été manipulés par une population civile raciste et cupide, voyant dans la présence de troupes un débouché pour leurs produits⁴³⁷. Winnemucca utilise en fait l'image d'une armée vertueuse à des fins d'argumentation politique pour mieux faire ressortir l'inefficacité de la politique indienne du gouvernement, l'attitude hostile des colons, ainsi que la gabegie de la gestion mafieuse des réserves par des agents civils, autant de raisons par lesquelles elle explique les soulèvements indiens⁴³⁸.

(*American Indian Autobiography, op.cit.*, p.63).

436. Sarah Winnemucca est une des deux seules femmes évoquées par Howard, la seconde étant également une Paiute de sa bande nommée Mattie, fille du chef Shenkah.

437. Maurice Genevoix fit une remarque du même ordre lors de la Première Guerre mondiale, s'insurgeant dans le premier opus *Sous Verdun* contre les prix exorbitants demandés par les habitants aux soldats (*Ceux de 14*, Paris, Flammarion, 2013 [1916], p.172).

438. L'Iroquois Ely Parker avança des idées identiques dans son autobiographie, ce qui est plus compréhensible de la part d'un ancien officier. Ayant été trois ans commissaire aux Affaires indiennes (1869-71) lors de la présidence d'Ulysse Grant (dont il fut un des conseillers pendant la Guerre Civile,

Winnemucca cherche également à donner une dimension héroïque à ses proches et à elle-même aux yeux d'un public anglo-américain en détournant les clichés stigmatisant habituellement les Indiens. Elle applique ainsi les représentations péjoratives aux Blancs, présentés comme des sauvages cruels, alors que son peuple et elle-même étaient parés des vertus censées représenter la noblesse de caractère, comme l'éloquence, la patience, la prévoyance, la loyauté, l'amour du prochain, le désintéressement, le courage. Elle mentionne des exceptions dérogeant à cette présentation manichéenne mais elles lui servent à confirmer la généralité du propos. Dans son ouvrage, les véritables héros sont les Indiens, à commencer par elle-même. Le destin tragique auquel fut confronté l'ensemble des Indiens, aussi bien les Indiens hostiles qu'amicaux envers les colons, tend à donner à l'histoire amérindienne des allures d'épopée nationale contribuant ainsi à faire émerger le sentiment d'une identité partagée par les autochtones dépossédés de leurs cultures, de leurs pays, de leurs vies.

Winnemucca dessine par ailleurs une autre image d'Indien héroïque, à savoir celle de l'Indien éduqué, comme si l'école constituait la métaphore d'un champ de bataille offrant un espace dans lequel les Indiens allaient pouvoir s'illustrer, à défaut de se distinguer sur le terrain militaire monopolisé par la puissance coloniale à laquelle il était vain de s'opposer par les armes comme Winnemucca l'a montré dans son autobiographie.

I.B.3.a.2. Héroïsation dans l'éducation

La métaphore du passage d'un mode de vie à un autre, du renoncement à des pratiques guerrières et prédatrices par l'abandon de l'arc et des flèches pour l'adoption de l'alphabetisation, est implicitement évoquée par Blackbird. Il l'utilise dans un chapitre parodiant les discours élogiques basés sur le thème du *Vanishing American* afin de signaler la destruction irréversible par les colons du biotope qui avait permis aux sociétés amérindiennes de prospérer. Il concluait par une déclaration emphatique vantant les mérites du suicide pour échapper à la tyrannie de l'homme blanc.

Si ces propos peuvent être lus comme l'indice d'un texte parodiant le stéréotype du noble sauvage répandu dans la littérature américaine⁴³⁹, ils peuvent aussi être

participant notamment à la reddition du général confédéré Lee), Parker put directement se rendre compte du désintéret, voire de la réticence, des instances gouvernementales à améliorer le sort des Amérindiens et à faire cesser le vol de leurs terres.

439. Tocqueville faisait de l'entêtement orgueilleux des Indiens à préférer la mort au renoncement à une

compris comme une image lyrique servant à synthétiser la tension dramatique à laquelle furent soumises les sociétés amérindiennes impliquées dans une nouvelle situation géopolitique posée par l'hégémonie des puissances coloniales. Dans le texte de Blackbird, la colonisation apparaît comme responsable d'un déséquilibre (la disparition du gibier) annulant subséquemment la pertinence des structures traditionnelles. Soumises à un nouveau milieu, les sociétés amérindiennes n'avaient plus qu'à « rendre les armes » devenues inutiles, aussi bien pour assurer leurs moyens de subsistance que pour résister à l'intrusion d'une puissance étrangère. Blackbird voyait dans l'éducation à l'occidentale un facteur d'intégration et de survie dans le nouvel environnement colonial, comme si les outils de l'écriture devaient désormais se substituer aux armes pour favoriser le retour à un certain équilibre dans un contexte de perturbation.

Si Blackbird décrit le cursus scolaire de sa sœur Margaret et de son frère William comme de véritables *success stories*, le sien s'apparente plus à un parcours du combattant, à une odyssée⁴⁴⁰ faite de voyages et de rencontres, d'épreuves et d'aventures, de péripéties et de rebondissements, d'échecs et d'aboutissements. La manière dont Samson Occom présentait son récit autobiographique de 1765 comme un « véritable compte rendu de son éducation » pourrait convenir à Blackbird.

Les auteurs de l'introduction saluent d'ailleurs Blackbird comme un Indien dépourvu d'instruction mais qui, « lorsqu'il s'est agi de penser à lui, s'est lancé dans une quête éperdue de savoir sans autre moyen que sa tête et ses mains »⁴⁴¹. Lorsqu'il commence à faire plus précisément le récapitulatif de sa vie au chapitre IV, Blackbird met en avant son obstination à s'éduquer : élevé selon ses propres termes « dans un pur style indien », il raconte qu'il devint obsédé par le fait d'obtenir une éducation à l'américaine, qui lui paraissait à présent indispensable dès que la proposition lui fut faite en 1840 par le pasteur Alvin Coe. Il consacre ainsi l'essentiel des chapitres VII et VIII à narrer ses démarches et ses périples sur les routes et les fleuves du Michigan et de

parcelle de leur liberté un trait immanent de leur caractère ; il prévoyait ainsi la disparition des Indiens en raison de cette « inflexibilité » qui les empêchait de s'adapter à la civilisation (*De la démocratie en Amérique, op.cit.*, pp.370-371).

440. Rappelons que pour Queneau toute vie et « tout récit autobiographique est une odyssée », c'est-à-dire que l'histoire de l'individu est présentée comme « ayant une valeur historique ». Il l'opposait au genre « illiade » qu'il définit comme la vie d'un personnage de fiction « plongé dans l'histoire », même s'il finit par convenir que les deux approches ne sont pas forcément antagonistes et peuvent se combiner, l'important résidant dans les deux cas dans « le point de vue du créateur » (*Entretiens avec Georges Charbonnier, op.cit.*, pp.59-65).

441. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan, op.cit.*, p.3 ; « Brought up as an Indian with no opportunity for learning during his boyhood, when he came to think for himself, he started out blindly for an education, without any means but his brains and his hands ».

l'Ohio pour « aller à l'école et être éduqué comme l'homme blanc », « déterminé envers et contre tout à chercher à [s]'éduquer »⁴⁴². Marqué par des succès (sa formation de forgeron, ses quatre ans à la Twinsburg Institute sous le mécénat du docteur Brainsmade) mais se concluant par un échec (l'abandon de ses études à la Ypsilanti State Normal School pour des raisons de santé à un an du diplôme)⁴⁴³ qui faillit lui coûter la vie, le récit de Blackbird prend des dimensions d'odyssée et d'épopée mais aussi de *Bildungsroman* dont la vie de l'auteur constituerait la matière de l'œuvre et dont le héros serait l'auteur lui-même se mettant en scène.

L'éducation se substituait désormais à la guerre comme moyen d'élévation et de reconnaissance sociale. Mais Blackbird fait ressortir les limites de ce changement de paradigme culturel, et c'est par l'impasse sur lequel débouche son texte qu'il s'apparente d'autant plus à un *Bildungsroman*. Récit de formation ayant pour protagoniste un jeune homme, souvent enthousiaste, qui mûrit au contact du monde par les expériences qu'il y fait, le *Bildungsroman*, sans avoir nécessairement de fin tragique, est également une histoire de désenchantement et de désillusion dans laquelle le protagoniste se voit contraint de renoncer à ses aspirations et à ses rêves de départ pour se soumettre aux exigences du monde et revenir à une existence banale, voire futile⁴⁴⁴. Le désenchantement chez Blackbird se lit dans l'aveu de la vanité de ses efforts inopérants à faire oublier ses origines indiennes dans une société ségrégationniste. Malgré le combat des Ottawas pour être reconnus comme des citoyens américains, malgré la loyauté de sa famille et de la sienne vis-à-vis des États-Unis, malgré ses années d'éducation et sa conversion au christianisme, malgré sa volonté d'assimilation à la société anglo-américaine, Blackbird restait un Indien et discriminé en tant que tel, comme il le conclut dans la partie proprement autobiographique de son ouvrage dans laquelle il raconte s'être fait licencié de son emploi de postier car des Blancs convoitaient ce poste devenu lucratif, faisant ainsi ressortir l'attitude raciste et cupide des colons comme l'avait fait Occom et Winnemucca auparavant.

À l'instar des héros peuplant leur mythologie et leur historiographie, à l'instar des guerriers de jadis qui vantaient leurs exploits dans des performances orales et des

442. *Ibid.* ; « ...where I might have an opportunity to go to school and be educated like the white man » (p.54), « I had now determined to go, in defiance of every opposition, to seek my education » (pp.65-66).

443. Occom et Zitkala Ša expliquent aussi n'avoir pu achever leurs études à cause de problèmes de santé.

444. Jean-Louis Bandet, « Le roman de formation-*Bildungsroman* », in Béatrice Didier (dir.), *Précis de littérature européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.497 ; « Bildungsroman », in *The New Encyclopædia Britannica*, Chicago, Encyclopædia Britannica, Inc., 1995, volume 2, p.212. Les articles autobiographiques de Zitkala Ša suivent également cette trajectoire.

productions artistiques, les Indiens éduqués construisaient leur image de héros à travers leur parcours scolaire et leur mission éducative rapportée de manière détaillée dans leurs performances autobiographiques. En mettant l'accent sur les épreuves individuelles traversées et sur leurs mérites personnels, les autobiographes s'inséraient en outre dans le paradigme d'héroïsation d'ascension sociale menant à des positions hiérarchiques élevées.

I.B.3.a.3. Héroïsation par mérites personnels

Ce procédé a été utilisé par Blackbird pour raconter l'ascension sociale de plusieurs membres de sa famille. Il peut également être décelé, dans une moindre mesure, dans les récits d'Occom, d'Apess et de Blackbird lui-même qui décrivent leur intégration, certes chaotique et relative mais réelle, à la société dominante alors que rien dans le mode de vie de leurs familles ne pouvait le laisser augurer. C'est surtout par La Flesche que ce modèle est explicitement utilisé dans sa transcription du discours que lui adressa son père en guise de réprimande pour sa participation à la persécution d'un jeune Winnebago :

I speak not boastfully; all who are here have known me from boyhood, and will know what I am about to say to you is true. Even before I grew to be your size I was left to face the difficulties of life. I have felt the pangs of hunger and the chills of winter, but, by ceaseless struggles, I overcame poverty and gathered about me, as I grew to manhood, many of the things that make life bearable; yet I did not cease to struggle. I have won honors and position among our people, and the respect of the tribes having friendly relations with us. Success has attended me; but, remembering my early struggles, I suppressed vanity, and gave help to the poor⁴⁴⁵.

Ce discours d'Estamaza s'appuie sur les conventions du récit de guerre, notamment par l'appel à des témoins pouvant attester des propos avancés. Il affirme comment le statut de chef ne peut être usurpé mais s'obtient grâce aux mérites personnels et se maintient par l'application de certaines valeurs. Il rappelle surtout

445. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.127 ; « Je ne fanfaronne pas ; tous ceux ici présents me connaissent depuis l'enfance et sauront que ce que je dis est vrai. Bien avant d'atteindre ton âge, j'ai dû faire face aux épreuves de la vie. J'ai ressenti les tiraillements de la faim et les morsures du froid, mais, par mes luttes incessantes, j'ai triomphé de la pauvreté et, en devenant adulte, j'ai su m'entourer de tout ce qui rend la vie supportable ; je n'ai pourtant pas cessé de lutter. J'ai acquis des honneurs et un statut parmi les nôtres, ainsi que le respect des tribus qui ont des relations amicales avec nous. Le succès s'est manifesté ; cependant, me rappelant mes luttes de jadis, j'ai banni la vanité et j'ai apporté mon aide aux pauvres » (je traduis).

l'archétype du pauvre garçon au destin héroïque fréquent dans la mythologie nord-amérindienne et très répandu chez les Indiens des Plaines⁴⁴⁶.

Ces procédés et ces formes narratives mettent donc en valeur deux éléments : le langage, à la fois sous sa forme esthétique et par le pouvoir immanent attribué aux mots ; l'individu, parvenant à se distinguer et à s'élever dans la société grâce à ses mérites personnels (et parfois grâce à l'appui accordé par des puissances supérieures) à l'image d'illustres ancêtres historiques et/ou mythiques qui abondent dans les traditions orales. Dans les pratiques narratives amérindiennes se trouvent donc un paradigme du héros et des procédés d'héroïsation de l'individu que l'on retrouve dans des pratiques autobiographiques pré- et post-coloniales. L'oralité constitue un espace d'expression privilégiée pour se mettre en avant. Mais les sociétés amérindiennes disposaient aussi de pratiques d'écriture, et notamment des pratiques d'écriture autobiographique qui permettaient d'immortaliser la vie héroïque de certaines personnes.

I.B.4. Des pratiques d'écriture anciennes

Les sociétés amérindiennes pré-coloniales de l'Amérique du Nord ne connaissaient certes pas l'écriture alphabétique, mais elles ont développé d'autres systèmes de transcription de messages sur des supports matériels qui peuvent être considérés comme des formes d'écriture. Peut-être le postulat, souvent présenté comme une affirmation, opposant civilisation orale et civilisation écrite est-il erroné dans sa formulation initiale, puisque les deux formes d'expression, qui reposent sur le langage, peuvent tout à fait cohabiter dans une même société sans s'exclure l'une l'autre ; selon Lisa Brooks, elles sont si imbriquées qu'elles doivent être considérées comme des « compagnes de voyage »⁴⁴⁷. En outre, de même qu'il existe une pluralité de formes

446. Ce type d'histoires est particulièrement bien documenté pour les peuples caddoans comme les Wichitas (avec le personnage de Wets the Bed), les Arikaras (où domine la figure de Bloody Hands) et les Pawnees (par exemple avec Burnt Belly chez les Skiris et la suite de Ready-to-Give chez les trois autres groupes pawnees). Ces histoires mettent généralement en scène un jeune garçon, souvent d'allure difforme et souvent un orphelin, vivant avec sa grand-mère dans un profond dénuement aux marges de la société. Il se révélera en fait être un beau jeune homme sortant toujours vainqueur de différentes épreuves grâce à des pouvoirs intrinsèques ou conférés par des divinités qui l'ont pris en pitié. Il réalise le plus souvent ses exploits dans des épisodes de guerre, mais il peut aussi réaliser des prouesses bénéfiques pour son peuple, comme celle de mettre fin à des famines. C'est grâce à ces exploits qu'il obtient un statut élevé dans la société, et que la main de la fille d'un chef lui est parfois accordée.

447. Brooks, *The Common Pot, op.cit.*, pp.ixi, xx, xxii, xlv. Brooks fait de l'opposition binaire entre sociétés orale et écrite un cliché issu de l'« obsession de la pureté culturelle » du XIX^e siècle (*ibid.*, p.246). Pour Gruzinski, l'image « de communautés immergées dans l'oralité ou privées de mémoire » est aussi un « cliché ». D'après lui, notre perception des sociétés amérindiennes est faussée par « cette invraisemblable

d'écriture, il existe une pluralité de formes d'expression orale. L'inventivité d'*homo loquens* ou *homo dicens*⁴⁴⁸ en matière d'expression semble sans limite.

Les Amérindiens développèrent une variété de formes d'expression, ressortissant bien sûr à l'oralité, mais dont certaines peuvent être considérées comme des formes d'écriture, comme nous le verrons dans un premier temps. Puis nous verrons que l'apprentissage de l'anglais et de l'écriture alphabétique peut être envisagé comme l'ajout de nouvelles formes d'expression à une palette déjà riche.

I.B.4.a. Oralité et écriture

« Et cette question de l'écrit et de l'oral est une occasion d'angoisse vivifiante » note Glissant qui a beaucoup réfléchi aux différences et aux relations entre ces deux formes d'expression⁴⁴⁹. De ces multiples débats et polémiques concernant la comparaison entre oralité et écriture qui remontent au moins au cinquième siècle avant notre ère avec Socrate et Platon, il ressort que chaque système comporte ses avantages et ses inconvénients, ses propriétés et ses limites, que l'existence de l'un n'est pas exclusif de l'autre et qu'ils peuvent même se compléter, qu'il n'y a pas de sens à établir une hiérarchie « entre l'empreinte acoustique (...) et l'empreinte visuelle (graphique) » comme le pense Jacques Derrida⁴⁵⁰. À moins d'être d'accord avec la perspective déconstructive de Derrida pour qui la parole représente une forme d'écriture et pour qui la recherche d'une trace originaire de la parole et de l'écriture est une quête illusoire qui

hécatombe » démographique qui les toucha et qui « eut un impact considérable sur les mémoires, les sociétés et les cultures, en instaurant des brouillages, des cassures souvent irrémédiables » (*La colonisation de l'imaginaire, op.cit.*, pp.98, 115, 183, 189, 368).

448 L'expression *homo loquens* (l'homme qui parle) a été créée par le philosophe et écrivain allemand Johann Gottfried Herder en 1772 dans *Abhandlung über Ursprung der Sprache (Traité sur l'origine de la langue)*, dans lequel Herder affirme notamment que l'homme est le seul animal capable de langage et que le langage est d'origine humaine et non divine. George Gusdorf l'a reprise pour dire que l'homme a évolué depuis « l'orang-outang muet jusqu'à l'*homo loquens*, puis de l'*homo loquens* (...) jusqu'à l'*homo scriptor* (*Auto-bio-graphie. Lignes de vie 2, op.cit.*, pp.45 et 494). En 1922, Henri Bergson forgea l'expression *homo loquax* pour signifier, par opposition à *homo faber*, son mépris de l'homme bavard « dont la pensée, quand il pense, n'est qu'une réflexion sur sa parole » (*La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 [1934], p.51). L'écrivain américain Tom Wolfe s'est approprié l'expression et l'idée de Bergson dans une conférence de 2006, « The Human Beast » (publiée sur le site internet National Endowment for the Humanities, <http://www.neh.gov/about/awards/jefferson-lecture/tom-wolfe-lecture>). L'expression *homo dicens* est utilisée par Benedict Anderson dans *L'imaginaire national, op.cit.*, p.148.

449. Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers, op.cit.*, p.39.

450. Derrida, *De la grammatologie, op.cit.*, p.95. Glissant formula la même objection à opposer hiérarchiquement « langage parlé et langue écrite » (*Le Discours antillais, op.cit.*, p.554). L'écriture (au sens restreint d'écriture alphabétique) était en tout cas souvent présentée comme un signe de civilisation et de société évoluée.

disparaît dans une « archi-écriture »⁴⁵¹, il est généralement admis que l'oralité a précédé l'écriture, tout du moins l'écriture sous sa forme de transcription de phonèmes en graphèmes. Nous avons également déjà vu avec Queneau que l'existence d'un système d'écriture n'implique pas non plus nécessairement la disparition de l'oralité. Il n'implique pas non plus la connaissance de ce système par l'ensemble de la société dans laquelle il existe. La connaissance d'un système d'écriture, alphabétique ou autre, requiert un apprentissage spécifique rendu accessible en fonction de modalités plus ou moins restrictives selon les époques et les sociétés.

Dans la société anglo-américaine du XVIII^e et du XIX^e siècles, l'oralité jouait un rôle important et une grande partie des Anglo-américains restaient peu ou non lettrés⁴⁵². Les autobiographies de personnages célèbres de l'histoire américaine furent ainsi écrites sous la forme d'« autobiographies collaborées », c'est-à-dire qu'elles ne furent pas écrites directement par le narrateur-protagoniste, mais dictées à des personnes lettrées capables d'agencer leurs récits oraux en textes destinés à la publication comme ce fut le cas pour les vies de Davey Crockett, Daniel Boone, William "Buffalo Bill" Cody, Kit Carson ou Sam Houston⁴⁵³. L'anthropologue Jack Goody a par ailleurs insisté sur le fait que l'apparition de l'écriture ne fait pas disparaître l'oralité et qu'il arrive souvent qu'il n'y ait qu'une minorité de lettrés même dans les sociétés à écriture. Il pense cependant que l'apparition de l'écriture modifie le cadre de l'oralité en changeant le rapport au langage et la manière de communiquer. L'emploi de l'oralité dans une culture écrite ne serait ainsi selon Goody pas le même que dans une société « purement orale »⁴⁵⁴. Car, pour Goody, s'il ne peut exister de société reposant exclusivement sur l'écriture puisque l'écriture s'ajoute à une oralité qui lui préexistait sans faire disparaître pour autant l'oralité mais en la modifiant, il existe en revanche des sociétés ou cultures « purement

451. Derrida, *De la grammatologie*, *op.cit.*, pp.55, 75,78, 81, 90, 142.

452. Dennis Hastings relève la contradiction entre les exigences d'apprentissage des autorités américaines à l'égard des enfants amérindiens alors que la plupart des colons qui s'installaient dans l'Ouest au XIX^e siècle n'avaient qu'une instruction précaire (rencontre de juin 2016). Il existe par ailleurs une transmission orale de l'histoire locale par les résidents du Nebraska dont les familles se sont installées à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, comme j'ai pu par exemple le constater lors d'une rencontre avec Doug Russell, un des propriétaires du site de Broken Arrow Wilderness (Fullerton) et ses connaissances du peuple pawnee qui habitait originellement dans cette partie de Nebraska, et dont un des sites sacrés se trouve précisément à l'emplacement de Lover's Leap situé sur le camp de Broken Arrow (rencontre avec D. Russell le 30/05/2016 ; sur la géographie du pays pawnee, voir l'article de Waldo Wedel et Douglas Parks, « Pawnee Geography Historical and Sacred », *Great Plains Quarterly*, vol.5, n°3, Summer 1985, pp.143-176).

453. Bataille et Sands, *American Indian Women Telling Their Lives*, *op.cit.*, p.6 ; Krupat, *For Those Who Come After*, *op.cit.*, pp.41-44.

454. Jack Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, *op.cit.*, pp.19, 31, 45-47, 51-53, 151-152, 163-164, 195, 198, 213, 241 ; *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, *op.cit.*, pp.201 et 221-224.

orales ». Parmi ces dernières, il classe les sociétés amérindiennes auxquelles il conteste le statut d'écriture aux « systèmes mnémoniques visuels » qu'elles utilisaient, comme « les rouleaux sur écorce ojibwas ou les pictogrammes des comptes d'hiver sioux » qui peuvent tout au plus être considérés comme des formes de « proto-écriture »⁴⁵⁵. Goody s'oppose en ce sens à Derrida pour qui « les peuples dits "sans écriture" ne manquent jamais que d'un certain type d'écriture »⁴⁵⁶, qui est l'écriture alphabétique.

Goody ne fait pas mystère de son désaccord avec Derrida qu'il accuse de céder à « un certain effet de mode intellectuelle dans cette conception extensive de l'écriture »⁴⁵⁷. Pour Goody, il aurait manqué aux différents systèmes de transcription graphique sur supports solides autres que les écritures au sens restreint (alphabétique, syllabiques, logographiques) la capacité de consigner des « expressions linguistiques », « d'exprimer par écrit tout ce qu'il [l'homme] exprime oralement ». Ils devraient donc être considérés comme des « moyens mnémotechniques », de simples stimulants de la mémoire, et non comme des « formes discursives » ou des « codes », termes qu'il réserve à « un système d'écriture à part entière »⁴⁵⁸ :

Les symboles mnémoniques ne permettent pas la même communication à distance que l'écriture, qui constitue un code fixe à l'intérieur d'une société, permettant d'établir une communication linguistique plus ou moins parfaite à une grande distance spatiale et temporelle, avec des gens que nous n'avons peut-être jamais rencontrés mais qui ont appris le code⁴⁵⁹.

Les systèmes de transcription graphique utilisés par les Indiens d'Amérique du Nord peuvent cependant être envisagés comme des « codes », à condition d'admettre comme définition de code, comme cela semble être le cas pour Goody, un système conventionnel reposant sur un ensemble de signes, de symboles et de règles combinatoires rigoureusement structuré permettant de transcrire un message sous forme de texte, commun à un nombre suffisant de personnes pour être produit et interprété mais inintelligible pour les non-initiés⁴⁶⁰. Ces systèmes étaient nombreux et variés.

455. Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, op.cit., pp.20, 56, 60, 121

456. Derrida, *De la grammatologie*, op.cit., p.125.

457. Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, op.cit., p.170.

458. *Ibid.*, pp.20 et 56-57. Goody n'est pas le seul à défendre ce point de vue, partagé notamment par Carlo Severi et Christian Feest (qui ont défendu leurs idées lors de leurs interventions au colloque *Arts et savoirs chez les Indiens des Plaines* organisé au Musée du Quai Branly (Paris) les 18 et 19/06/2014) ainsi que par Dewdney à propos des rouleaux sur écorce ojibwas.

459. Goody, *L'homme, l'écriture et la mort*, op.cit., p.57.

460. Louis Guilbert (dir.), *Grand Larousse de la langue française en six volumes*, Paris, Librairie

I.B.4.b. Pratiques d'écriture amérindiennes

Des représentations graphiques sur supports matériels utilisées par les Indiens d'Amérique du Nord peuvent être appréhendées comme des systèmes d'écriture, certes non-alphabétiques, mais qui leur permettaient néanmoins de transcrire des idées sous forme codée et sur des supports solides.

I.B.4.b.1. Variété des systèmes de transcription

Lars Krutak et James Keyser décrivent ainsi respectivement les tatouages (comme ceux des Osages) et les représentations d'exploits guerriers (comme celles pratiquées par les Indiens du nord-ouest des Plaines) comme des codes respectant des normes, porteurs de significations et de messages, où chaque détail compte et modifie la nature du message, qui ne peuvent être actualisés en temps réel ou ultérieurement que si l'on a appris à lire ce code⁴⁶¹, autant de caractéristiques que Goody attribue à l'écriture. Daniel Heath Justice ne considère pas les rouleaux d'écorce ojibwas et les comptes d'hiver sioux comme de simples supports mnémotechniques mais comme de véritables textes destinés à communiquer des « idées à travers des symboles, des idéogrammes et d'autres formes de représentation sur une grande variété de matériaux » ; à ces « textes », il ajoute les mâts totémiques des Haidas de la côte Nord-Ouest ainsi que les ceintures de wampum des Lenapes (Delawares) et des Hodenosaunees (Iroquois), « entre autres »⁴⁶². C'est d'ailleurs la lecture d'une ceinture de wampum que lui avaient

Larousse, 1972, tome 2, p.772 ; Alain Rey (dir.), *Le Grand Robert de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, tome 2, p.242 ; *Dictionnaire Larousse en ligne*, consulté le 07/09/2014.

461. Interventions lors du colloque *Arts et savoirs chez les Indiens des Plaines*. Zitkala Ša se rappelle avoir été intriguée dans sa jeunesse par les tatouages arborés sur les visages des anciens ; une vieille femme sioux lui répondit que c'étaient des signes dépositaires de secrets et de pouvoirs derrière lesquels se cachaient de merveilleuses histoires (« Impressions of an Indian Childhood », *The Atlantic Monthly*, January 1900, p.39).

462. Daniel Heath Justice, « Indigenous Literary Traditions », in Lauter (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*, op.cit., p.16. Des idées identiques sont défendues par Lisa Brooks (*The Common Pot*, op.cit., pp.xliii, 9, 13, 47, 89, 181, 197, 220-224, 241, 248), Joanna Brooks (introduction à *The Collected Writings of Samson Occom*, op.cit., p.37) et par Stephanie Fitzgerald (« The Cultural Work of a Mohegan Painted Basket », in Kristina Bross and Hilary Wyss [ed.], *Early Native Literacies in New England: A documentary and Critical Anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press, 2008, pp.52-56). J. Brooks évoque le « riche ensemble des formes textuelles non-alphabétiques », parmi lesquelles elle inclut les rouleaux d'écorce de bouleau, les ceintures de wampum, les comptes d'hiver, les tissages en piquants de porc-épic, « and so on (etc.) ». Glissant et Umberto Eco sont arrivés à des conclusions similaires. Glissant voit dans les « archives sur les peaux de cuir qui recueillaient les chroniques des Indiens d'Amérique du Nord (...) aussi une écriture » (*Le discours antillais*, op.cit., p.462). Eco invite à ne pas dévaloriser « l'écriture pictographique » ou les « pictogrammes amérindiens » qui étaient « plus sophistiqués que cela » et qui pouvaient revêtir une « dignité conceptuelle » équivalente

remise les Iroquois en 1761 que réalisa Samson Occom en 1767 en Écosse lors de son voyage en Grande-Bretagne. Il la déroula une première fois en mai devant l'assemblée générale de la Scotch Society puis dans plusieurs églises en récitant le message qui était associé à la ceinture⁴⁶³. Pour Stephanie Fitzgerald, ce sont les motifs représentés sur les boîtes et les paniers des Indiens de Nouvelle-Angleterre qui constituent de véritables textes⁴⁶⁴. En prenant en compte les chants et les histoires qui étaient prononcés lors des différentes étapes de leur fabrication, Fitzgerald voit en eux les supports matériels d'une combinaison de traditions à la fois orale et écrite⁴⁶⁵.

Occom réalisa lui-même une de ces boîtes recouvertes de motifs dans les années 1780-90 (voir le livret des illustrations). Elle était destinée à sa sœur Lucy Occom Tantaquidgeon afin de lui faire part des sentiments des Mohegans de Brothertown, une communauté d'Indiens chrétiens qu'Occom avait fondée dans l'état de New York sur des terres cédées par les Iroquois Oneidas. Les motifs peints sur cette boîte sont des motifs mohegans traditionnels. Ils signifient que les Mohegans de Brothertown pensaient avoir conservé une identité mohegan malgré leur éloignement de leurs terres ancestrales du Connecticut. À la même époque, des motifs identiques mais disposés différemment sur d'autres paniers faits par des Mohegans restés au Connecticut indiquaient l'idée contraire, c'est-à-dire que les Mohegans vivant loin de leurs terres ancestrales perdaient leur identité mohegan⁴⁶⁶. À l'instar de signes alphabétiques ou idéographiques pouvant se combiner de multiples manières, des signes mohegans

aux « idéogrammes chinois » (Jean-Claude Carrière et Umberto Eco, *N'espérez pas vous débarrasser des livres*, *op.cit.*, pp.245-246).

463. DeLoss Love, *Samson Occom and the Christian Indians of New England*, *op.cit.*, pp.92-93 et 145-146 ; Brooks, *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.xxiii. Le message consistait à témoigner de leur volonté de se christianiser, de construire une école, de refuser l'alcool, mais aussi de protéger leurs terres. D'après DeLoss Love, Occom eut un succès retentissant en Écosse où il recueillit plus de 2500 livres en deux mois.

464. Fitzgerald, « The Cultural Work of a Mohegan Painted Basket », *op.cit.*, p.52. Plusieurs articles du catalogue édité par Ann McMullen et Russell G. Handsman, *A Key into the Language of Woodsplint Baskets* (Washington, The American Indian Archaeological Institute, 1987), décrivent plus précisément la valeur symbolique des motifs utilisés qui s'apparentent à une forme d'écriture, un langage compréhensible uniquement grâce à la connaissance d'un code comme le titre le suggère dans une référence à l'ouvrage de Roger Williams, *A Key into the Language of America: or, An Help to the Language of the Natives in that part of America, called New-England* (1643).

465. Fitzgerald, « The Cultural Work of a Mohegan Painted Basket », *op.cit.*, p.53.

466. Ann McMullen, « Looking for People in Woodsplint Basketry Decoration », in McMullen and Handsman, *A Key into the Language of Woodsplint Baskets*, *op.cit.*, pp.103-123 ; Sarah Peabody Turnbaugh and William A. Turnbaugh, « Weaving the Woods: Tradition and Response in Southern New England Splint Basketry », in McMullen and Handsman, *A Key into the Language of Woodsplint Baskets*, *op.cit.*, p.89 ; Brooks, introduction à *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.3 ; Fitzgerald, « The Cultural Work of a Mohegan Painted Basket », *op.cit.*, p.52-56. La boîte est présentée comme une « story box » sur le site internet du peuple mohegan (<http://www.mohegan.nsn.us/heritage/artifact>).

identiques mais agencés différemment revêtaient donc des significations différentes.

Constatant que les représentations graphiques des Amérindiens ne présentent « nulle gratuité » ni rien « de frivole » mais qu'elles obéissent au contraire à un agencement très complexe pour former une « syntaxe savamment codifiée », l'historienne de l'art Bérénice Geoffroy-Schneiter est arrivée à la conclusion qu'elles constituent bien « une écriture »⁴⁶⁷.

Que les représentations graphiques sur supports matériels soient considérées comme de véritables systèmes d'écriture ou comme de simples moyens mnémotechniques n'enlève toutefois rien au fait que les Amérindiens disposaient déjà de pratiques de textualisation et de transcription de messages sous formes codées lorsqu'ils découvrirent l'écriture alphabétique. Plutôt qu'une révolution cognitive avec l'apparition d'un mode de communication inédit et le passage d'une civilisation purement orale à une civilisation écrite, l'écriture alphabétique représenterait en fait simplement l'introduction d'une nouvelle forme de transcription. Elle serait venue s'ajouter à d'autres formes déjà établies, en complément et/ou en remplacement des autres selon les contextes. Plutôt que de rupture, il s'agirait en ce sens d'une continuité de pratiques, voire d'une « situation » pour reprendre un terme que Glissant a fait passer du lexique anglophone au français⁴⁶⁸.

I.B.4.b.2. Situation et continuum

À l'instar de Parker qui remarque qu'un rapport esthétique au langage existait dans les sociétés amérindiennes bien avant l'arrivée des Blancs, Louise Erdrich et Lisa Brooks relativisent et dédramatisent le passage à l'écriture alphabétique et à la textualisation sous forme de livre puisque ces deux procédés ont pris le relais de pratiques établies depuis longtemps, au moins dans la région du Nord-Est et en

467. Geoffroy-Schneiter avance ces idées dans deux articles parus dans la revue *Religions et Histoire* (n°55, mars-avril 2014), « Les peaux de bison des Indiens des Plaines, Les chroniques d'un monde disparu » (pp.60-63) et « Héritiers d'une tradition millénaire, des plasticiens de génie » (64-69).

468. La situation de Glissant correspond à un processus, une continuité sans début ni fin identifiables, suffisamment souple pour évoluer en s'adaptant aux circonstances, incluant l'idée de quelque chose de « sinueux et d'indéfaisable » : « non pas des commencements et des fins mais une *sinuation*, (...), laquelle ne finit pas. Sinuer permet d'éviter les raidissements des situations. La pensée de tremblement nous éloigne des certitudes enracinées » (*Philosophie de la Relation, op.cit.*, p.54). L'expression de « flux évolutif » d'Augustin Berque peut également traduire cette idée : « Il n'y a pas plus de date d'instauration du langage qu'il n'y en a de l'instauration de l'humanité. Ce qu'il y a, c'est le flux évolutif, le grandir-ensemble des devenants-humains, des devenants-mots et des devenants-choses » (*Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009 [1987], p.219)

particulier chez les Ojibwas :

The Ojibwe had been using the word *mazinibaganjigan* for years to describe dental pictographs made on birchbark, perhaps the first books made in North America. Yes, I figure books have been written around here ever since someone had the idea of biting or even writing on birchbark with a sharpened stick. Books are nothing all that new. People have probably been writing books in North America since at least 2000 B.C. (...) Ojibwe people were great writers from way back and synthesized the oral and written tradition by keeping mnemonic scrolls of inscribed birchbark. The first paper, the first books⁴⁶⁹.

Ce mariage des traditions ainsi que la poursuite d'une pratique d'écriture peuvent également être décelées dans les représentations d'exploits guerriers des Indiens des Plaines. James Keyser a observé, au moins dans la partie nord-ouest des Plaines, la pérennité des mêmes conventions de représentation sur une longue période et sur des supports différents, aussi bien dans des peintures rupestres (certaines remontant à des centaines d'années) que sur des peaux de bison ou des boucliers, puis au XIX^e siècle sur les pages de cahiers. Mais il a aussi constaté une tendance à la stylisation de plus en plus fine des représentations sur des espaces de plus en plus réduits, car il s'agissait de « transmettre un maximum d'informations sous une forme aussi réduite que possible » ; ce qui était au départ de « simples pictogrammes » se transforma en « véritables

469. Erdrich, *Books and Islands in Ojibwe Country*, *op.cit.*, pp.5 et 11 ; « Les Ojibwe utilisaient depuis des années le terme *mazinibaganjigan* pour décrire les pictogrammes faits avec les dents sur des écorces de bouleau, peut-être les premiers livres fabriqués en Amérique du Nord. C'est bien cela, je pense que l'on écrit des livres dans les parages depuis qu'un individu a eu l'idée de mordre une écorce de bouleau ou même d'écrire dessus avec un bâton. Les livres ne sont rien de si nouveau. On écrit probablement des livres en Amérique du Nord depuis au moins 2000 ans av.J-C » (traduction française donnée par E. Bouzonviller, *Louise Erdrich : métissage et écriture, histoires d'Amérique*, *op.cit.*, p.12) ; « Les Ojibwas étaient depuis longtemps de grands écrivains et mariaient les traditions orale et écrite en conservant leur mémoire sur des rouleaux d'écorce de bouleau inscrits. Le premier papier, les premiers livres » (je traduis). C'est probablement pour illustrer ce paradigme de la continuité qu'Erdrich a appelé sa librairie de Minneapolis (Minnesota) *Birch Bark*, avec des parties de bouleau intégrées aux éléments architecturaux. Brooks se réfère également à ce passage du livre d'Erdrich, mais aussi à l'ouvrage de Craig Womack *Red on Red* (1999), pour développer l'idée que le passage à l'écriture alphabétique et à l'utilisation de livre en papier doit être vu comme l'adaptation dynamique et créative de technologies amérindiennes anciennes à des formes plus modernes ; pour elle, les Indiens du Nord-Est connaissaient déjà l'écriture en fixant des textes sur des supports en écorce de bouleau en utilisant par exemple du charbon comme crayon, ou des tissages de wampum ; l'écriture alphabétique fut utilisée en complément, et non en remplacement (*The Common Pot*, *op.cit.*, pp.xx-xxii, xxvii, xxxiii, 9, 13, 47, 72, 89, 181, 197, 219-224, 241, 248). Le père de Charles Eastman avait déjà établi le parallèle entre signes tracés sur écorce de bouleau et écriture alphabétique consignée dans des livres (propos cités dans un article du *Denver Post* du 19/08/1932, « Indian Boy Raised to Hate Whites Becomes Noted Doctor »). En 1893, Pokagon voulut que le discours qu'il donna à l'Exposition universelle de Chicago fût imprimé sur des feuilles d'écorce de bouleau pour des raisons traditionnelles (un matériau résistant utilisé depuis des temps immémoriaux par son peuple) et spirituelles (un matériau fourni par le Grand Esprit) comme il l'annonce dès la préface à *The Red Man's Rebuke* (Hartford, C.H. Engle Publisher, 1893).

idéogrammes » dont le sens n'était pas évident pour ceux qui n'étaient pas initiés aux codes de représentation en question⁴⁷⁰. Ces symboles constituaient une « écriture graphique (*picture writing*) » qui permettait de raconter des histoires, peut-être assez simples dans leur structure, mais néanmoins complètes. Ces récits étaient avant tout de nature autobiographique car ils mettaient en scène un guerrier qui racontait lui-même sa *res gestae*, en combinant narration écrite et narration orale puisque ces représentations étaient accompagnées du récit fait par le guerrier lui-même de son vivant⁴⁷¹. Raymond DeMallie s'est plus précisément intéressé au changement de supports pour établir une corrélation entre la raréfaction des peaux de bison et l'augmentation de l'utilisation de livres de compte par les Indiens des Plaines au cours du XIX^e siècle. Il a ensuite remarqué au début du XX^e siècle une diminution du recours au dessin au profit d'une pratique plus large de l'écriture alphabétique. Même si « écrire comme dessiner sert à transmettre de l'information », DeMallie explique le succès de l'écriture alphabétique chez les Lakotas par deux facteurs. Le premier tenait au travail des missionnaires, dont certains encouragèrent les Lakotas à écrire dans leur propre langue. Le second résidait dans un sentiment de fierté qui animait les Lakotas parvenant à maîtriser ce type d'écriture⁴⁷². Peut-être s'agissait-il de l'acquisition d'un pouvoir supplémentaire comme nous l'avons vu avec Winnemucca.

La perspective de la continuité peut laisser transparaître l'idée d'un processus d'adoption apaisé et volontaire de l'écriture alphabétique en anglais par les peuples autochtones. L'alphabétisation de ces derniers s'est pourtant déroulée dans un contexte

470. Keyser, *L'art des Indiens des Grandes Plaines*, Paris, Seuil, 2004, traduction de Jean Clottes, pp.36, 68-69, 104. Keyser développa aussi ces idées lors de son intervention du 18/06/2014 au colloque *Arts et savoirs chez les Indiens des Plaines*, « The Origin and Development of Plains Biographic Art ». Lors de son intervention au même colloque, « A Superficial Sameness: Plains Pictorial Art », Candace Green a résumé l'idée de continuité visible dans la similitude entre représentations utilisées sur les peaux peintes puis dans les registres de compte (*ledger books*) en disant que cela revenait à faire tenir une peau de bison dans l'espace d'une page (« putting a buffalo robe into a page book »). Dominique Blanc parle de « vocabulaire graphique » qui « s'est déployé » depuis des peintures rupestres datant de 8000 à 5000 avant notre ère jusque sur des supports en peaux (peaux peintes, tipis, boucliers) puis « dans les pages des livres de compte sur lesquelles les Indiens ont dessiné une fois confinés » dans les réserves (« En quête de visions », *Connaissance des Arts*, hors-série n°618 « Indiens des Plaines », 2014, pp.22-30).

471. Keyser, « The Origin and Development of Plains Biographic Art ». Brumble fait entrer ce type de récit dans la catégorie des *coup tales*, qu'ils qualifient de « *curriculum vitae* du guerrier » ou de *res gestae* en tant que « listes de hauts faits (*lists of accomplishments*) » destinés à « impressionner, à attirer l'attention (*to impress, to win regard*) » (*American Indian Autobiography, op.cit.*, pp.23-30).

472. Raymond J. DeMallie, « Ledger Art as it Blended with Native Language Writing among the Lakotas in the Early Twentieth Century », communication du 18/06/2014 donnée au colloque du musée du quai Branly (Paris) *Arts et savoirs chez les Indiens des Plaines*. DeMallie pense que la position prestigieuse acquise par le Lakota Oglala George Sword (1847 ? - 1910) parmi son peuple était en grande partie due au fait qu'il était lettré (Douglas R. Parks and Raymond J. DeMallie, « Plains Indian Native Literatures », *Boundary 2*, vol 19, n°3, p123).

de colonisation. S'il a pu y avoir une forme de continuité entre oralité et écriture, entre écritures graphiques et écriture alphabétique, il s'est également produit une forme de rupture dans le sens où l'alphabétisation des Amérindiens dans le contexte colonial d'hégémonie culturelle et spatiale de la société anglo-américaine s'inscrivait moins dans un processus d'ajout d'une nouvelle forme d'expression à d'autres que dans un processus visant à transformer, voire à éliminer, les cultures amérindiennes⁴⁷³. L'adoption de l'écriture alphabétique peut ainsi aussi bien être envisagée sous l'aspect de l'ajout d'une ressource supplémentaire que sous l'aspect d'un remplacement. Dans les deux cas, elle représentait incontestablement un changement dont l'importance ne peut être minorée. Jacques Derrida voit dans « l'apparition de certains systèmes d'écriture, il y a trois à quatre mille ans, (...) un saut extraordinaire dans l'histoire de la vie »⁴⁷⁴. De même, l'apparition du système d'écriture alphabétique peut être considéré comme « un saut extraordinaire » dans l'histoire des sociétés indiennes d'Amérique du Nord. Ce système représentait une nouveauté liée non seulement à la langue des colons mais aussi à leur religion, le christianisme. Dans le monde anglophone, et en particulier dans l'Amérique protestante, écriture et Écritures sont intimement liées. La place centrale accordée à la Bible s'accompagna d'un accès à l'alphabétisation. Dans l'Amérique coloniale anglo-saxonne se mit en place un tryptique colonisation, christianisation et alphabétisation dans lequel furent pris les Amérindiens. La partie suivante va s'intéresser au rhizome chrétien des autobiographies amérindiennes en mettant en lumière comment les autobiographes s'approprièrent la Bible et le christianisme pour mettre en place des stratégies d'écriture destinées à revaloriser leur identité, en l'inscrivant notamment dans une continuité de croyances et de pratiques religieuses.

I.C. La Bible et les récits de conversion

La Bible est le texte de référence dans le monde chrétien, « le Livre », aux sens

473. C'est sur cet aspect violent et traumatique de l'imposition de l'anglais et de l'écriture par les colons qu'insistent Joy Harjo et Gloria Bird dans leur introduction à *Reinventing the Enemy's Language*. Pour elles, l'anglais ne peut être simplement vu comme une langue supplémentaire apprise par les Amérindiens pour s'exprimer dans un nouvel environnement socio-linguistique, mais comme la langue d'un ennemi, d'un envahisseur déterminé à « capturer » les autochtones physiquement et intellectuellement, en les « conditionnant » et en les « manipulant » sur le plan linguistique. Leur point de vue, qui se situe du côté du paradigme de la rupture dramatique et non de celui de la continuité, fait penser au « kidnapping » et au « lavage de cerveau » évoqué par Erdrich à propos des enfants amérindiens placés de force dans des institutions anglo-américaines (*Books and Islands in Ojibwe Country, op.cit.*, p.34), ainsi qu'à la notion de « lactification » de Fanon.

474 Derrida, *De la grammatologie, op.cit.*, p.190.

étymologique et culturel⁴⁷⁵. Nous consacrerons une première partie à l'importance prééminente que la Bible a pris dans le monde protestant et surtout dans la tendance calviniste de l'Église réformée, comme celle des Puritains anglais qui s'installèrent en Amérique. Nous verrons le rôle que ce texte joua dans la diffusion de l'anglais et de l'alphabétisation, notamment chez les Amérindiens. Nous verrons ainsi comment ils s'approprièrent les Écritures, mais surtout comment elles leur servirent à écrire leurs autobiographies, en revenant dans un second temps sur le modèle du récit de conversion.

I.C.1. La Bible, support d'évangélisation et d'alphabétisation

La large diffusion de la Bible précéda l'imprimerie⁴⁷⁶, mais l'invention de cette dernière au milieu du XV^e siècle lui permit de se diffuser de manière encore plus massive, aussi bien en langue latine qu'en langues vernaculaires, comme l'allemand, l'italien, le hollandais, le français et le castillan dès le dernier tiers du XV^e siècle. Bien qu'il ne manquât pas de susciter de vives controverses⁴⁷⁷, ce courant traductologique qui voulait rendre la Bible plus accessible par le truchement de langues vernaculaires fut particulièrement dynamique dans le monde anglophone. Dès la fin du XIV^e siècle, et donc plus d'un siècle avant Luther et Calvin⁴⁷⁸, John proposa une traduction dans un

475. C'est ce que rappelle George Steiner, qui se réfère notamment à Mallarmé qui considérait la Bible comme « le Livre » (« La lecture, le livre et la transcendance », entretien avec Laure Adler pour l'émission *Hors-Champs*, France Culture, 05/04/2012 ; « A Preface to the Hebrew Bible », in *No Passion Spent, Essays 1978-1996*, London and Boston, Faber and Faber, 1996, p.40). Arlette Frund et Mokhtar Ben Barka ont également rappelé la place centrale de la Bible dans l'histoire et la société américaines (Frund, *Écritures d'esclaves. Phillis Wheatley et Olaudah Equiano figures pionnières de la diaspora africaine américaine*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007, p.99 ; Ben Barka, « La Bible, document fondateur de l'Amérique », séance plénière au colloque *La Bible dans les Amériques* à l'Université de Bretagne Sud, Lorient, le 28/04/2016).

476 Kristeva, *Σημειωτική*, *op.cit.*, pp.135-136.

477. Les partisans de John Wycliffe furent passibles de la peine capitale et Wycliffe lui-même fut condamné comme hérétique à titre posthume en 1415, avec destruction de sa dépouille en 1428 ; des traducteurs, allant à l'encontre du dogme catholique, furent condamnés à mort, comme William Tyndale en 1536 et Étienne Dolet en 1546 (Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*, London and New York, Routledge, 2008 [2001], p.23 ; Pierre-Yves Pétilion, postface à Nathaniel Hawthorne, *Contes et Récits*, *op.cit.*, pp.549-550). Au début du XVIII^e siècle, le poète Nicolas Boileau tourna en dérision les tendances schismatiques des Protestants liées à leur obsession de posséder la lecture la plus littérale des Écritures : « Tout protestant fut pape, une Bible à la main. / De cette erreur dans peu naquirent plus de sectes... » (Satires XII, « Sur l'équivoque », composée en 1705 ; *Satires, Épîtres, Art Poétique*, Paris, NRF-Gallimard, 1985, p.160).

478. Le moine allemand Martin Luther reste connu comme la personne la plus emblématique qui initia le mouvement de réforme de l'Église catholique au début du XVI^e siècle et qui prôna la traduction de la Bible en langue vernaculaire afin que toute personne puisse avoir directement accès à la parole de Dieu que la Bible était censée contenir sans avoir à passer par des intermédiaires. En mettant l'accent sur la référence à saint Paul, Jean Calvin glorifia également les Écritures comme « école de Dieu », source

anglais courant. Au XVI^e siècle, différentes versions anglaises furent produites, qu'elles aient été non autorisées (comme ce fut le cas pour les textes de Wycliffe en 1380, de William Tyndale dans les années 1520⁴⁷⁹, de Miles Coverdale dans les années 1530, de la Bible de Genève en 1560⁴⁸⁰) ou officielles (la *Great Bible* des années 1530, la *Bishop's Bible* des années 1560), avant que la *King James Bible* ne s'impose au début du XVII^e siècle⁴⁸¹.

Avec la Bible de Genève privilégiée par les Puritains, puis avec la *King James Bible* plus utilisée par les Anglicans, les Saintes Écritures devinrent plus facilement accessibles à l'ensemble des anglophones alphabétisés et stimulèrent le projet d'alphabétiser le plus grand nombre possible de personnes. Elles contribuèrent à leur tour à diffuser un anglais courant ainsi que l'idée de la nécessité d'apprendre à lire pour avoir accès à la parole divine⁴⁸². La Bible, l'anglais et la nécessité d'apprendre à lire se

unique de la foi et de « toute sagesse », seule autorité sur laquelle organiser la communauté des croyants. Les traduire non seulement en langue vernaculaire, mais aussi dans un style simple et clair, favoriseraient ainsi l'accès de tous à la parole de Dieu qui s'adresse aux hommes par les Écritures. Calvin entendait procéder à « un grand nettoyage » pour reprendre l'expression de Roland Benz : « un grand nettoyage par rapport à toute médiation au niveau de la hiérarchie, de l'Église où tous sont égaux, mais aussi un grand nettoyage par rapport à toutes sortes de pratiques (les pèlerinages, le culte des reliques, l'astrologie, la magie) » (intervention dans le documentaire de Werner Köhne et André Schäfer, *Jean Calvin, réforme et controverses*, Florian Film, 2009). Seule la Bible suffisait désormais pour célébrer le culte selon Calvin qui développa une « théologie très pragmatique » : « Pas besoin d'église, ni d'autel, ni de crucifix. N'importe quel lieu peut faire l'affaire. Il faut juste une bible » (Achim Detmers, intervention dans le documentaire *Jean Calvin, réforme et controverses*).

479. Malgré leur interdiction, les versions de Wycliffe et de Tyndale connurent de grands succès et circulèrent largement.

480. C'est sous l'impulsion du beau-frère anglais de la femme de Calvin, William Whittingham, que fut entreprise en 1557 à Genève, par des exilés britanniques réformés (comme Miles Coverdale et Anthony Gilby) fuyant l'Angleterre de la catholique Marie Tudor, une traduction complète de la Bible à partir de textes grecs et hébreux (et non plus de la Vulgate latine) et qui aboutit à la version dite de la Bible de Genève en 1560. Elle présentait plusieurs particularités destinées à la rendre maniable et accessible au plus grand nombre : elle était écrite dans un anglais courant plutôt qu'anglo-normand, à l'image de l'anglais utilisé par John Wycliffe dans les années 1380 ou celui de William Tyndale dans sa traduction du Nouveau Testament en 1525; elle était divisée en chapitres et en versets numérotés ; elle était imprimée en caractères romans et non gothiques, et dans des éditions en petits formats et donc moins onéreuses ; elle était accompagnée d'un appendice de textes dits « apocryphes », mais surtout d'un large appareil de notes mêlant explications et commentaires. Elle connut un succès immédiat et durable, fut rééditée près de cent cinquante fois entre 1560 et 1644, notamment après les débuts de sa publication en Angleterre à partir de 1575. Ce fut la Bible de Genève qu'utilisèrent des figures marquantes du protestantisme puritain anglais comme John Milton, Oliver Cromwell et John Bunyan, et ce fut surtout celle qu'utilisèrent les Puritains anglais qui émigrèrent en Amérique. Elle cessa d'être publiée à partir de 1644 et le succès de la *King James Bible*, à laquelle nous nous référons dans cette étude (édition de la American Bible Society, New York, non datée).

481. Finalisée en 1611, la « version autorisée » du roi Jacques 1^{er} supplanta toutes les autres versions, notamment la Bible de Genève de laquelle elle s'inspira largement ; la *King James Bible* supprima les notes et fut rédigée dans un anglais plus soutenu, voire plus lyrique, cherchant à reproduire le rythme et le style du texte hébreu.

482. Savoir lire n'a pas pour corollaire systématique la capacité d'écrire, comme le remarqua Experience Mayhew chez les Algonquiens de Martha's Vineyard au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles, et comme le

trouvèrent ainsi étroitement liés dans leurs destinés.

D'autres dérivés religieux contribuèrent à diffuser simultanément la parole divine, la foi et un anglais courant : *the Book of Common Prayer* utilisé dès le milieu du XVI^e siècle dans le monde anglican, les sermons, *the Book of Psalms*, et les *primers*, faisant office d'abécédaires et de livres de catéchisme. Ces trois dernières formes firent florès dans l'Amérique puritaine, notamment avec le *Bay Psalm Book* (premier livre imprimé dans les colonies anglaises, en 1640) et le *New England Primer*. Publié dès 1668, le *New England Primer* servit à la fois comme support d'alphabétisation et d'apprentissage des principes religieux. Témoignant de la volonté d'instruire le plus grand nombre pour qu'un maximum de personnes ait un accès direct aux Écritures, symbole du lien entre Écritures et écriture, le *New England Primer* dépassa les frontières de la Nouvelle-Angleterre et s'écoula à des millions d'exemplaires⁴⁸³. Samson Occom raconte avoir commencé à apprendre l'anglais en autodidacte grâce à un « Primmer » (*sic*), poussé par la motivation d'avoir accès à la Bible ; plus de deux siècles après lui, Charles Eastman commença également à étudier l'anglais dans un *primer* que lui remit le pasteur Alfred Riggs lors de son entrée à l'école congrégationaliste de la réserve sioux de Santee en 1874⁴⁸⁴.

En Amérique, rendre la Bible accessible au plus grand nombre, cela voulait dire aussi aux Amérindiens. L'Église chrétienne pensait avoir une vocation d'universalité, et donc de conversion de l'ensemble de l'humanité à qui devait être apportée la « bonne nouvelle », selon l'étymologie d'« évangile ». En Amérique du Nord, Catholiques et Protestants rivalisèrent pour convertir les Amérindiens, comme l'autobiographie de Blackbird en témoigne. Pour les Protestants, convertir les Amérindiens revenait à se conformer au modèle paulinien d'évangélisation des « Gentils », c'est-à-dire de mener des missions chez les hommes de toutes origines, y compris les non Juifs, contrairement aux ambitions des premiers apôtres qui voyaient dans le message christique un message issu de la communauté juive destiné à la communauté juive.

C'est donc dans ce contexte à la fois colonial, religieux et linguistique que les Amérindiens entrèrent en contact avec le christianisme et la Bible.

rappelle l'historienne Nicole Masson à propos de la France du XVIII^e siècle : « Dans les années 1700, on apprenait d'abord à lire et ensuite à écrire » (entretien avec Gilles Heuré paru dans *Télérama*, n°3469, 06/07/2016, p.8).

483. Françoise Grellet, *An Introduction to American Literature*, Paris, Hachette, 2009 (1984), pp.4 et 9.

484. Eastman, *From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, p.26.

I.C.1.a. Conversion des autobiographes

En Amérique apparut aussi très tôt l'idée d'utiliser des Indiens convertis pour évangéliser les autochtones dans leurs propres langues. Dès les années 1630, le pasteur presbytérien John Eliot mit cette idée en pratique, ainsi que celle de traduire les Écritures en langue algonquienne. Avec l'aide de plusieurs Indiens massachusetts bilingues, il produisit une traduction de la Bible qui parut en 1661-63 et qui fut donc la première Bible éditée en Amérique du Nord. L'idée d'utiliser des missionnaires indiens fut reprise un siècle plus tard par un autre pasteur presbytérien s'inscrivant dans le regain évangéliste du « Grand Réveil », Eleazar Wheelock, qui devint le mentor d'Occom dans les années 1740.

Les textes autobiographiques d'Occom sont basés sur sa conversion au christianisme presbytérien lors du *Great Awakening* et à sa conviction d'avoir été choisi pour évangéliser les Amérindiens. Blackbird, d'abord converti malgré lui au catholicisme, raconte avoir choisi de passer au protestantisme après que sa lecture de la Bible l'eut convaincu qu'il n'existait aucun intermédiaire entre l'homme et Dieu hormis Jésus⁴⁸⁵. La Flesche fut également converti au christianisme presbytérien lors de son passage à l'école de la réserve omaha, même si cette conversion n'est pas explicitement mentionnée dans *The Middle Five*.

William Apess critique les Presbytériens, leur manque de sincérité et leur sectarisme, pour faire l'apologie des Méthodistes, issus de l'Église anglicane mais néanmoins plus proches d'une forme de puritanisme par leurs croyances et leurs méthodes. Ils connurent un grand succès en Amérique du Nord, essentiellement grâce à la personnalité de George Whitefield (1714-70), et notamment parmi les couches les plus populaires et les Africains-Américains, mais aussi chez les Amérindiens. Sarah Winnemucca était elle-même une convertie méthodiste, bien qu'elle n'y fasse aucune allusion dans son autobiographie. Occom lui-même devint un proche de Whitefield qui l'accueillit lors de son voyage en Grande-Bretagne et l'introduisit auprès de nombreuses personnalités. Il le mentionne dans son journal, notamment à la date du 02/04/1786 quand Whitefield lui apparut dans un rêve pour le féliciter pour son œuvre de prédication en l'encourageant à continuer.

La Bible fut le principal outil d'évangélisation et d'alphabétisation des missionnaires. À travers la vision du monde qu'elle proposait, ainsi que par la somme

485. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, op.cit., p.64.

d'histoires qu'elle contenait, la Bible offrait aux Amérindiens un point de comparaison avec leurs propres croyances et leurs propres récits mythiques. Nombreux furent les Amérindiens à établir des parallèles entre leur religion et la vision chrétienne proposée par la Bible. Les peuples algonquiens furent particulièrement sensibles au comparatisme du fait qu'il existait une production précoce et relativement abondante de textes chrétiens en langue algonquienne, l'exemple le plus célèbre étant la Bible de John Eliot. À la même période, la similitude entre croyances amérindiennes et chrétiennes fut observée par Wut-tu-nun-o-kom-koo (ou The Humble Woman), une Wampanoag de Martha's Vineyard décédée en 1675 :

As soon as this woman heard the devotions of the English, (...) she said that they were worshippers of the same God to whom she had prayed, and she soon after found that she was not mistaken, when Mr. Mayhew began to preach the word of God to the Indians on the island⁴⁸⁶.

Outre qu'ils contredisent l'image de l'Indien païen, ces propos procèdent d'un comparatisme qui pose la religion amérindienne comme étalon spirituel à partir duquel évaluer le christianisme. Près de deux cents ans plus tard, l'Ojibwa converti au Méthodisme, George Copway, rapporta qu'un chef ojibwa, rencontré à la mission de Rabbit River (Minnesota), fit un rapprochement similaire. Aux interrogations du chef qui lui demandait si la Bible était bien « ce livre » dont il entendait beaucoup parler dans « [s]on pays », Copway lui répondit que c'était effectivement la transcription des mots « de *Ke-sha-mon-e-doo* (le Grand Esprit) », ce qui ne manqua pas de provoquer l'enthousiasme de son interlocuteur : « Merveilleux, merveilleux ! c'est là le livre du Grand Esprit ! »⁴⁸⁷.

486. Experience Mayhew, *Narratives of the Lives of Pious Women who Lived on Martha's Vineyard More Than One Hundred Years Since*, Boston, Published by James Loring, 1830 (1727), p.10. Petit-fils du missionnaire Thomas Mayhew (dont le nom figure sur la couverture de *Tears of Repentance*, dont il écrivit le premier chapitre), fils du pasteur et missionnaire John Mayhew, Experience Mayhew (1673-1758) devint lui-même missionnaire auprès des Wampanoags de Martha's Vineyard dont il parlait couramment la langue. Il traduisit dans leur langue les *Psaumes* et l'*Évangile de Jean* publié en 1709 dans *The Massachuset Psalter*. Dans ses recueils de biographies d'Indiens convertis, Mayhew mentionne à plusieurs reprises les textes religieux en langue algonquienne auxquels les Wampanoags de Martha's Vineyard avaient accès. Ainsi, même ceux qui ne connaissaient pas l'anglais, pouvaient lire, et pour certains aussi écrire, dans leur langue (*Narratives of the Lives of Pious Women*, op.cit., p.57 ; *Indian Converts*, London, Printed for Samuel Gerrish, 1727, pp.xxiii, 51-52, 57, 64-65, 103).

487. Copway, *Life, Letters and Speeches*, op.cit., p.162 ; « "Is this the book, that I hear so much about in my country?" I replied, yes ; and these are the word of *Ke-sha-mon-e-doo* (the Great Spirit). (...) "Wonderful, wonderful! This is the book of the Great Spirit!" ». Pour l'Ojibwa James Red Sky (Mushkwaykeezhik), prêtre de la société sacrée Midéwiwin et membre de l'Église presbytérienne que Selwyn Dewdney rencontra en 1960, la Bible ne peut toutefois pas rivaliser avec la complexité des croyances ojibwas : « Do you see that book [a Bible]? Well there is that much and more in the

Les autobiographes amérindiens n'ont pas manqué non plus d'établir des comparaisons entre la Bible et les croyances de leurs peuples, ce qui peut être interprété comme un indice de leur bonne connaissance des Écritures et des passerelles épistémologiques qu'ils construisirent afin de s'approprier un élément culturel fondateur de la société dans laquelle ils se trouvaient intégrés.

I.C.1.b. Équivalences religieuses

« La religion était à la base de toute l'éducation indienne ». Ce point de vue de Charles Eastman⁴⁸⁸ se retrouve chez les autres autobiographes amérindiens qui, tous, ont fait ressortir la nature religieuse des sociétés amérindiennes, parfois pour la dénigrer comme « païenne » (comme Oocom et Copway), parfois pour valoriser sa sagesse (comme Apess et Winnemucca). Certains, en premier lieu Sarah Winnemucca, ont mis en avant l'idée que même sans être convertis, les Amérindiens avaient déjà des croyances et appliquaient des valeurs dignes du christianisme : révérence envers une divinité suprême, croyance en un au-delà paradisiaque, existence vertueuse, entraide, apologie de la famille et des enfants.

Blackbird et La Flesche ont établi, des parallèles explicites entre les croyances amérindiennes et le christianisme qui présentaient selon eux des ressemblances sur des éléments fondamentaux. Ces points communs pourraient expliquer pourquoi la conversion au christianisme fut une démarche relativement facile à faire pour certains Amérindiens, et ne constituait pas forcément un traumatisme spirituel, un renoncement à sa foi ni une acculturation mais, selon les principes de non-contradiction et de continuum déjà évoqués, un ajustement, une manière de poursuivre sa religion dans un contexte culturel et linguistique différent.

Blackbird est plus démonstratif dans sa volonté proclamée de corriger les erreurs répandues sur les Amérindiens. Dès le premier chapitre de son ouvrage, il annonce que

Midéwiwin » (Dewdney, *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, published for the Glenbow-Alberta Institute, Calgary, 1975, p.2 ; « Vous voyez ce livre ? Eh bien il y en a autant, voire davantage, dans la Midéwiwin » ; je traduis). Copway participa aussi à ce mouvement traductologique en traduisant les *Actes des Apôtres* en ojibwa (Sherman Hall and George Copway, *Odizhijigeuiniua igiu gaanoninjig*, Boston, Printed for the American Board of Commissioners For Foreign Missions, 1838).

488. Eastman, « Recollections of the Wild Life ; IV. An Indian Boy's Training », in *St Nicholas*, March 1894, n°5, p.440. Cette affirmation fut réitérée plus d'un siècle plus tard par Devon Abbot Mihesuah : « La réalité c'est que les cultures traditionnelles sont profondément religieuses et, de fait, la religion imprègne chaque dimension de leur culture » (*So You Want to Write about American Indians? A Guide for Writers, Students, and Scholars*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2005, p.20).

les Anishnabeg n'étaient ni des « infidèles » ni des « idolâtres » car « ils croyaient qu'il existe un Maître Suprême de l'Univers, le Créateur de Toute Chose, le Grand Esprit, qu'ils vénéraient et célébraient à leur manière » ; « ce Dieu ou Grand Esprit » est si puissant qu'il serait vain d'essayer d'échapper à sa clairvoyance, et les Indiens savaient que leur existence dépendait de lui, contrairement « aux enfants de la race caucasienne » qui juraient et profanaient « le nom de leur Grand Créateur ». Il raconte notamment l'histoire de son père qui, abandonné sur une île par des trappeurs blancs, pria le Grand Esprit ou Maître Tout puissant (*Almighty Ruler*) pour le tirer de cette situation, qui eut finalement une issue favorable. « Dieu Tout puissant (*Almighty God*) » correspond au nom par lequel son fils William désignait le Dieu chrétien lorsqu'il était au séminaire⁴⁸⁹.

La croyance en une divinité suprême appelée *Ketche-mat-ne-do* n'était pas le seul point commun aux peuples « de la grande famille algonquine »⁴⁹⁰ ni entre les Ottawas et les chrétiens. Blackbird explique que les Ottawas réglèrent leur existence et leur éducation sur une série de « préceptes ou commandements moraux » équivalents aux « dix commandements que le Dieu Tout puissant lui-même a transmis à Moïse sur des tablettes de pierre au Mont Sinaï ». À l'instar du ton de sermon qu'Occom et Apess donnèrent à leurs autobiographies, à l'instar de La Flesche rappelant l'origine « païenne » des noms anglais, Blackbird prend la posture du catéchiste donnant une leçon d'histoire religieuse à ses lecteurs anglo-américains, leur rappelant l'origine hébraïque de leur religion. Ce n'est pas sans fierté ni ironie qu'il établit une comparaison entre la nature religieuse des deux sociétés, ottawa et chrétienne : si le respect du sabbat n'existait pas chez les Ottawas, Blackbird explique que les commandements ottawas n'étaient pas seulement au nombre de dix, mais de vingt, comme si les Indiens qui passaient pour des êtres « non civilisés » menaient en fait une existence deux fois plus pieuse que les Blancs. À la fin de son ouvrage, Blackbird précise même que ces préceptes étaient au nombre de vingt et un et qu'ils étaient appliqués bien avant que les Ottawas n'entrent « en contact avec les races blanches ». Il donne ensuite une liste traduite en anglais de ces préceptes, qu'il fait suivre d'une liste des Dix Commandements traduite en ottawa⁴⁹¹.

489. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, pp.28 et 36.

490. *Ibid.*, p.95. Pokagon emploie exactement la même expression (« the great Algonquin family ») pour se référer au groupe algonquien. Il fait du Grand Esprit potawatomi, *Ki-je Man-i-to*, l'équivalent de Dieu, auquel il oppose un *mau-tchi mon-i-to* assimilé au diable (*O-gi-maw-kwě mit-i-gwā-ki*, *op.cit.*, pp.36, 104, 143-144, 155-156, 173, 189, 208, 214).

491. Au XVIII^e siècle, le Stockbridge Mahican Hendrick Aupaumut affirma que ses ancêtres mettaient déjà en pratique de nombreux aspects du christianisme bien avant de rencontrer les Blancs (Chiles,

L'autobiographie de Blackbird se trouve ainsi encadrée par deux remarques importantes sur la structure religieuse des sociétés amérindiennes et sur les équivalences entre croyances ottawas et chrétiennes, l'une intervenant dès le premier chapitre et l'autre dans le dernier. En plus de son aspect autobiographique, de *Bildungsroman*, de recueil ethnologique et de manuel linguistique, l'ouvrage de Blackbird prend une dimension spirituelle qui le fait s'apparenter à un sermon, à un catéchisme, voire à une sorte d'*Ottawa primer*, destiné à l'éducation, à l'édification, des Blancs. Blackbird montre que des concepts religieux sont transposables d'une culture à l'autre, d'une langue à l'autre, comme si ces deux cultures et religions n'étaient pas fondamentalement différentes. Elles sont toutes deux mises à égalité puisque le passage possible d'une langue à l'autre, et donc d'un monde à l'autre, est possible dans les deux sens : de l'ottawa vers l'anglais, de l'anglais vers l'ottawa. Blackbird semble ici ouvrir une *via rupta* réversible, à double sens, comme on l'a vu avec Derrida. Le fait que le passage de l'anglais vers l'ottawa soit placé en seconde position ne semble pas anodin non plus mais procéder d'un choix destiné à introduire l'idée d'une supériorité du monde ottawa sur le monde chrétien anglo-américain.

Blackbird établit dans son ouvrage un récapitulatif des effets négatifs de la colonisation sur la vie des Ottawas (pertes des territoires, épidémies, disparition du gibier, infériorisation, alcoolisme) ainsi qu'une liste des défauts animant les colons (cupidité, fourberie, cruauté, mesquinerie, esprit querelleur, racisme) qui contreviendraient simplement aux principes chrétiens des Dix Commandements qui seraient pourtant d'après eux à la base d'une société civilisée. Blackbird insinue donc l'idée que la société anglo-américaine serait loin d'être civilisée mais emprunte des

Transformable Race: Surprising Metaphors in the Literature of Early America, Oxford and New York, Oxford University Press, 2014, p.103). Bien avant lui et dans une autre aire, l'Inca Felipe Guaman Poma de Ayala, pourtant au départ favorable à la puissance ibérique, affirma au tournant des XVI^e et XVII^e siècles que les colonisateurs espagnols ne pouvaient prétendre à une quelconque supériorité morale en raison de leurs comportements abjects, *a contrario* des peuples andins qui appliquaient les Dix Commandements et vénéraient Dieu bien avant l'invasion européenne. Guaman Poma n'établit cependant pas d'équivalence entre les croyances et les préceptes indiens avec ceux des chrétiens, mais pense que les peuples autochtones des Andes reçurent de leur côté la révélation chrétienne grâce aux visites des apôtres Jacques et Barthélémy (Gary Urton, *The Social Life of Numbers: A Quecha Anthology of Numbers and Philosophy of Arithmetics*, Austin, University of Texas Press, 1997, p.201-207). Dans ses articles et ses conférences, Eastman n'a pas cessé d'insister sur la supériorité des sociétés amérindiennes pour leur capacité à être beaucoup plus vertueuses que les sociétés occidentales. Avec son ton mordant caractéristique, Russell Ayers pense qu'au moment où Occom rencontra Wheelock, le jeune mohegan venait à peine d'assimiler « tout son quota d'obligations tribales (*his full quota of tribal obligations*) » qu'il fut confronté aux interdictions énoncées par les Dix Commandements. Mais il ajoute que ces « Non-Non (*No-Nos*) » ont dû lui paraître un « jeu d'enfant (*child's play*) » en comparaison aux multiples vertus et à la « discipline morale (*moral discipline*) » dont un Amérindien devait faire preuve (*Samson Occom in Portrait, op.cit.*, pp.2-3 et 12).

caractères servant généralement à désigner les « sauvages », et que les Blancs gagneraient à passer vers le monde indien dans lequel ils trouveraient un nombre de principes plus importants pour régir leur vie et, éventuellement, les aider à corriger leurs vices⁴⁹². La comparaison de Ne-naw-bo-zhoo à Jonas au chapitre IX peut être interprétée, non comme un appel à la conversion des Indiens, mais plutôt comme un élément de ce message adressé aux Anglo-américains afin qu'ils corrigent leur mauvais comportement s'ils ne veulent pas encourir la colère divine⁴⁹³.

Dans un souci de valorisation de la mythologie ottawa, et donc loin de l'idée blasphématoire de ravalier les Écritures à de simples légendes, Blackbird indique au début (préface) et en milieu (chapitre IX) d'ouvrage que les Ottawas avaient des légendes qui ressembleraient aux histoires de la Bible. Parmi celles-ci figure un mythe du déluge, dû à un monstre aquatique, incarnation du mal dans la religion ottawa et plus largement algonquienne, à la suite duquel Ne-naw-bo-zhoo recréa la terre. La Flesche procéda également à des rapprochements.

I.C.1.c. La Bible comme réservoir d'histoires et de héros

À l'instar des autres autobiographes, Francis La Flesche s'était fixé pour but de corriger les représentations erronées que la société anglo-américaine avait des Indiens, notamment au sujet de la religion. Si Occom entendait montrer qu'il n'y avait pas de contradiction à être à la fois un authentique Amérindien et un sincère chrétien, La Flesche s'inscrivait plutôt dans une démarche similaire à celle de Blackbird qui était de faire ressortir les équivalences entre religions omaha et chrétienne. Dans *The Middle Five*, ce sont les enfants omahas qui établissent ces équivalences. Thin'-je-zhin-ga-

492. L'inversion des valeurs est perceptible dans une lettre de mai 1753 de Benjamin Franklin qui rapportait des propos qu'il attribuait à des chefs iroquois arguant qu'envoyer leurs enfants dans des écoles anglo-américaines les ferait revenir « bons à rien », alors que si les Blancs envoyaient leurs enfants se faire éduquer chez les Iroquois, ces derniers leur apprendraient « les véritables bonnes manières » et en feraient des hommes (Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance (1763-1800)*, Paris, Éditions François Maspéro, pp.194-195).

493. Dans l'Ancien Testament, Jonas est mandaté par Dieu pour « proférer un oracle » à l'encontre de la ville de Ninive qui devait être détruite en raison de « la méchanceté de ses habitants », mais que le Seigneur décida d'épargner puisqu'ils étaient revenus « de leur mauvais chemin » (Traduction œcuménique de la Bible, Paris, Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, pp.943-946). Comme le *trickster*, Jonas a une dimension clownesque, comique et transgressive, puisqu'il essaie de désobéir aux injonctions divines et de contester l'attitude de Dieu (dont le but du livre est de faire ressortir le caractère miséricordieux) ; comme le *trickster*, il a un côté destructeur (il regrette que Ninive soit épargnée), il survit à ses épreuves (une terrible tempête sur mer, être avalé par un gros poisson) et a un rôle de héros culturel (instruire les habitants de Ninive de l'omnipotence de Dieu et les inciter à être vertueux).

William Sherman fit ainsi le rapprochement entre le Wakonda omaha et le Dieu chrétien, Oo-ma'-a-be-Edwin Stanton compara le Diable à une sorte d'homme-médecine doté du pouvoir de métamorphose, et Brush établit un parallèle entre une histoire traditionnelle omaha et l'histoire d'Adam et Ève⁴⁹⁴.

Ce dernier parallèle permit à La Flesche d'établir une valorisation ontologique des Omahas ainsi que de montrer la diffusion de la langue anglaise à travers les Écritures. Dans leurs commentaires de la création d'Ève par Dieu, Brush et Lester anthropomorphisent Dieu qui est comparé à un sculpteur qui crée Ève en la sculptant dans une côte d'Adam et qui agit, selon eux, de la même manière que Brush lorsqu'il sculpte des figurines dans du bois. Cette comparaison valorise en même temps les Omahas qui sont représentés comme partageant des caractéristiques semblables avec le Créateur et qui feraient donc bien partie de l'humanité créée par Dieu à son image comme le postule la Genèse. Les enfants omahas apparaissent aussi dotés d'un pouvoir démiurgique, qui serait notamment celui de se recréer dans un nouvel environnement linguistique.

La Flesche décrit ainsi un groupe d'enfants omahas se livrant à une exégèse en anglais de l'histoire de la création d'Ève, pointilleux sur les termes utilisés, comme s'ils étaient à la fois des théologiens et des philosophes du langage. Ils les montrent débattant afin de savoir si les signifiants *snake* et *serpent* recouvrent les mêmes signifiés, si plusieurs termes différents peuvent se référer à une même réalité (en posant une équivalence de termes entre *snake*, *serpent*, *Satan* et *the Devil*), et attentifs à retrouver les mots utilisés (Brush a recours à La Flesche pour reconstituer le mot *devour*). Cette représentation participe aussi de la valorisation des Omahas qui apparaissent capables d'assimiler une langue étrangère dans toute sa complexité au point d'en discuter ses subtilités. Elle montre aussi un continuum de pratiques linguistiques puisque la société omaha est par ailleurs présentée par La Flesche comme une société qui accordait par principe une attention rigoureuse à l'apprentissage de la langue par les enfants.

Par ailleurs, La Flesche retient de la Bible des histoires de personnages aux

494 *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.58-60, 63, 81. Dans *The Omaha Tribe*, Alice Fletcher et Francis La Flesche indiquent qu'il est difficile d'exprimer en anglais et en une notion l'intégralité de l'idée contenue dans le terme Wakonda. Il ne peut certes pas être traduit par « Grand Esprit », mais peut être, par défaut, défini comme « le grand pouvoir mystérieux », « la source de toutes choses », « un principe de vie et un pouvoir invisible présent partout et en toute chose », une force de qui tout découle, les bonnes expériences comme les mauvaises, à qui l'homme peut s'adresser pour obtenir de l'aide, une puissance incitant l'homme à se comporter vertueusement, devant notamment respecter la parole donnée sous peine de châtement (*The Omaha Tribe*, *op.cit.*, volumes 1 et 2, pp.130 et 597-599 ; je traduis). A.L. Walters définit de manière similaire le Waconda oto, comme le Créateur, la force de vie et le Grand Mystère de la Vie de qui tout dépend (*Talking Indian*, *op.cit.*, pp.11-12, 15, 19-20).

destins extraordinaires faits d'aventures épiques, de périple et de combats comparables aux histoires de personnages héroïques de la mythologie amérindienne. Il raconte ainsi avoir échappé à l'ennui d'interminables sermons en pensant aux aventures de Samson et à sa masse de guerre faite d'une mâchoire, au combat de David contre Goliath⁴⁹⁵ et à la destinée de Joseph le Rêveur. Cette référence au Joseph biblique peut d'ailleurs être interprétée comme une allusion à son propre père, également porteur du prénom Joseph, même si La Flesche ne le mentionne que sous son nom omaha d'Estamaza dans son ouvrage. L'histoire de l'ascension sociale que lui raconta son père au chapitre 14 rappelle en effet à plusieurs égards le destin du Joseph de la Genèse puisque, à l'image de ce dernier, il parvint à se hisser à une position hiérarchique élevée après être parti de rien, à se comporter en autorité magnanime et généreuse, ainsi qu'à s'intégrer à une société qui lui était à l'origine étrangère et hostile, et à travailler à rendre possible l'intégration de son peuple à cette société⁴⁹⁶.

L'allusion à Samson peut également être rapprochée de l'épreuve subie par les élèves omahas d'avoir leurs cheveux coupés lors de leur entrée à l'école. La force de Samson résidait dans ses cheveux, plus précisément dans ses sept tresses, qui lui furent coupées par ses ennemis, les Philistins, après qu'il fut trahi par la femme qu'il aimait, Dalila. La Flesche semble procéder à une lecture typologique de la Bible rapportée à l'histoire des Omahas qui lui permettrait d'identifier la destinée des Omahas à celle de Samson, passant tous deux « sous la coupe » d'une puissance étrangère, les États-Unis étant en l'occurrence identifiés à une Dalila séductrice, fourbe et cupide. De manière implicite et symbolique, La Flesche décrit le destin tragique des Omahas sous forme de parabole biblique. De manière plus explicite, La Flesche retient avant tout de Samson l'image d'un guerrier merveilleux, soutenu par des puissances divines (Samson invoque constamment l'aide de Dieu qui lui répond favorablement et qui avait originellement placé sa force dans ses cheveux) et capable d'exploits prodigieux, comme celui d'anéantir une foultitude d'ennemis armés d'une seule mâchoire d'âne.

495 *Ibid.*, p.7. L'allusion à Samson est tirée du *Livre des Juges* (chapitre 15, versets 15-16); l'épisode du combat entre David et Goliath est tiré du *Premier Livre de Samuel* (chapitre 17).

496. L'histoire de Joseph figure dans la Genèse (chapitres 37 à 50). La référence au rêve pourrait être lue comme une valorisation implicite de la religion omaha en posant une équivalence avec une pratique évoquée par l'Ancien Testament. Dans la Bible, Joseph fait deux rêves prophétiques et parvient à interpréter les rêves de deux Égyptiens, dont un du Pharaon, avec l'aide de Dieu, ce dernier épisode lui permettant d'accéder aux plus hautes fonctions de l'État égyptien. Les adolescents omahas avaient quant à eux pour habitude d'effectuer des « quêtes de vision » (appelées *nqžžq*, *to stand sleeping*), c'est-à-dire de s'isoler plusieurs jours en jeûnant afin d'entrer en contact avec le monde des esprits et d'obtenir le soutien d'un, voire de plusieurs esprits tutélaires qui les aideraient à réussir leur vie.

Les allusions de La Flesche aux histoires issues de la Bible, qu'il fait lui-même ou qu'il place dans la bouche d'autres enfants omahas, mettent en lumière le mécanisme d'appropriation de récits présentant *a priori* des caractéristiques éloignées de leur univers culturel et spatio-temporel. Mais peut-être répondaient-ils à des préoccupations semblables que l'on peut retrouver dans les traditions mythologiques et historiques amérindiennes consistant à fabriquer des héros et des modèles à imiter.

Comme la mythologie amérindienne, la Bible pouvait fournir « un stock d'histoires inépuisables »⁴⁹⁷ mettant en scène des personnages héroïques auxquels même des Amérindiens pouvaient s'identifier, d'autant plus que ces histoires, avec les croyances et les valeurs qu'elles véhiculaient, présentaient des analogies avec celles des sociétés amérindiennes. Certains Amérindiens rédigeaient d'ailleurs leurs autobiographies en s'identifiant à des figures chrétiennes comme le Christ et surtout saint Paul et les écrivirent sur le modèle des récits de conversion chrétiens, comme ce fut le cas pour Ocom et Apess, mais aussi pour de nombreux autres autobiographes amérindiens.

I.C.2. Autobiographie amérindienne et récits de conversion

Lorsque Ocom et Apess écrivirent leurs récits autobiographiques, « une longue tradition de littérature pieuse » était déjà bien établie⁴⁹⁸. Au sein de celle-ci figuraient la tenue de journaux intimes ainsi que la rédaction de récits de conversion ou « autobiographies spirituelles » au sens de récit de l'évolution d'une âme s'ouvrant à la grâce divine et d'histoire des progrès accomplis pour mener une vie respectant au mieux

497. Cette image de la Bible vue comme « un stock d'histoires inépuisables » est reprise à Jonathan Bock dont les propos sont rapportés dans un article de Laurent Rigoulet consacré au regain des adaptations cinématographiques d'épisodes tirés de la Bible auxquels, toujours selon Bock, « la révolution des effets spéciaux » a donné « un nouvel éclat » (L. Rigoulet, « La Bible, super manne pour Hollywood ? », in *Télérama*, n°3385, 26/11/2014, p.28 ; communication de Nathalie Dupont, « Bible et cinéma, une source d'inspiration très américaine », colloque *La Bible et les Amériques*, Lorient, 28/04/2016). Des pasteurs auraient également qualifié Jésus de « premier superhéros » et le producteur Leo Partible voit quant à lui que les superhéros issus du magazine *Marvel*, comme Spiderman ou les X-Men, se rapprochent souvent des « figures christiques » (L. Rigoulet, « La Bible, super manne pour Hollywood ? », *op.cit.*, p.30). Dans *Le Royaume*, Emmanuel Carrère met sur le même plan christianisme, religion grecque et contes de fées, suggérant que le merveilleux constitue le fond commun de ces trois domaines, en se demandant comment au XXI^e siècle, « des gens normaux, intelligents, [peuvent] croire à un truc aussi insensé que la religion chrétienne, un truc exactement du même genre que la mythologie grecque ou les contes de fées » (Paris, P.O.L., 2014, p.13).

498 Delany, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, *op.cit.*, p.107. Béatrice Didier évoque une « prolifération d'autobiographies et de journaux intimes » puritains produits dès le début du XVII^e siècle (« Les écritures du moi », *op.cit.*, p.457).

les préceptes chrétiens⁴⁹⁹.

L'écriture de journaux intimes se répandit dès le XVI^e siècle chez les protestants, puis chez les catholiques au moment de la Contre-Réforme, afin d'observer si la vie quotidienne menée par le fidèle était conforme ou éloignée des préceptes chrétiens. Dès le début du XVII^e siècle, un grand nombre d'autobiographies spirituelles furent produites, mais pas forcément publiées, par les chrétiens anglophones. Cette production concernait les Catholiques et les Anglicans, mais fut beaucoup plus abondante chez les protestants, notamment pour les plus radicaux d'entre eux comme les calvinistes, les quakers et les baptistes, dont la religion préconisait une relation plus individuelle, plus intime, du croyant avec Dieu⁵⁰⁰. La vie et les confessions de saint Paul constituèrent le parangon de modèle à suivre pour les chrétiens et surtout pour les Protestants⁵⁰¹. Les *Confessions* de saint Augustin⁵⁰², ainsi que les récits de conversion de John Bunyan au

499. Kathleen Lynch fait des trois termes « récit de conversion », « confession » et « autobiographie spirituelle » des synonymes (*Protestant Aubiography in the Seventeenth Century Anglophone World, op.cit.*, p.19). Pierre Hadot explique que l'expérience de conversion n'est pas originellement une notion chrétienne mais existait déjà dans l'Antiquité grecque. Il rappelle que l'étymologie latine du mot, *conversio* (retournement, changement de direction), correspond en fait à deux notions grecques qui indiquent une opposition interne et que la *conversio* s'articule autour d'une « polarité fidélité-rupture » : l'*epistrophê* ou retour (retour à l'origine, retour à soi) et la *metanoïa* ou renaissance. La conversion constituait l'un des objectifs de la philosophie en Grèce antique dans le sens où l'homme devait bouleverser son être en s'arrachant à la perversion du monde commun et à l'aliénation de l'inconscience pour retrouver sa nature originelle, retrouver sa véritable essence et procéder à un retour de l'âme à elle-même. Elle fut reprise dans l'*Ancien Testament* puis par le christianisme sous ses deux formes d'*epistrophê* (se tourner vers Dieu en revenant à l'alliance conclue autrefois au Sinaï entre Dieu et le peuple élu, revenir à un état idéal et parfait) et de *metanoïa* (procéder à un bouleversement total de l'être dans la foi en la parole de Dieu, s'arracher à un état de perversion et de péché par la pénitence et la contrition), auxquelles le christianisme ajouta une perspective eschatologique (se repentir avant le jugement de Dieu). Hadot indique que le « phénomène de conversion » fut particulièrement vivace dans « les mouvements de réformation et dans les "réveils" religieux » comme le Protestantisme et le méthodisme qui entendaient « retrouver et redécouvrir le christianisme primitif et authentique en rejetant les déviations, les erreurs et les péchés de l'Église traditionnelle ». Hadot explique aussi que se mit en place une forme stéréotypée du récit de conversion agencé autour d'un « certain schème fixe » basé sur l'opposition entre une vie faite d'erreurs et de longs tâtonnements et la survenue d'une illumination décisive et subite. D'après lui, les *Confessions* de saint Augustin constituent le modèle stéréotypique des récits de conversion et « jouèrent dans l'histoire de ce genre un rôle capital » (Hadot, « Conversion », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 6, pp.411-413). Elles s'inspiraient pourtant du modèle paulinien qui influencèrent profondément les récits de conversion protestants ainsi que de nombreux autobiographes amérindiens.

500. Jacques Lecarme et Éliane Lecarme-Taborne avancent que, jusqu'au milieu du XX^e siècle, trois-quarts des autobiographes avaient un lien avec le protestantisme (*L'autobiographie, op.cit.*, p.42).

501. La vie de Paul (3 ou 10 ? - 64 ou 67 ?) est rapportée dans le *Nouveau Testament*, où elle est racontée aussi bien à la troisième personne (dans les *Actes*) qu'à la première, de façon brève dans son épître aux Galates (où sa rencontre directe avec le Christ est à peine mentionnée alors qu'elle constitue le moment clé de sa conversion), mais de façon plus développée sous forme de deux confessions reproduites dans les *Actes* (chapitres 22 et 26) qui ressemblent à la forme de l'« autobiographie collaborée ».

502. À l'origine écrites en latin, les *confessionum mearum libri tredecim* (*Les treize livres de mes aveux*), ou *Confessions* (396-397), furent disponibles en anglais dès le début du XVII^e siècle avec deux traductions parues en 1620 et 1631. Augustin (354-430) reconnaît avoir pris Moïse comme modèle et surtout avoir été influencé par saint Paul. Bien qu'il soit considéré comme l'un des « Pères de l'Église » et

XVII^e siècle⁵⁰³, de John Wesley, de George Whitefield et de Jonathan Edwards⁵⁰⁴ au XVIII^e siècle fournirent également des modèles narratifs à imiter, ainsi que le firent un certain nombre d'autobiographes amérindiens.

I.C.2.a. Occom et la maîtrise des codes d'un modèle pérenne

La conversion au christianisme de Samson Occom eut lieu en 1741 lors du

ait surtout servi de référence aux Catholiques, particulièrement après la Réforme, Augustin et ses *Confessions* n'ont pas manqué d'influencer le monde chrétien lettré dans son ensemble. Le titre de l'autobiographie de Jean-Jacques Rousseau est une reprise des *Confessions* de saint Augustin, probablement afin de donner un cadre respectable à un récit qu'il présenta comme novateur, provocateur. Frédéric Boyer explique que le terme latin *confessio* (qu'il traduit par *aveu*) vient du grec *exomologese*, qui veut dire exprimer publiquement sa faute, reconnaître et proclamer ses erreurs devant témoins. Déjà pratiqué dans le monde grec, l'aveu des fautes dans la liturgie chrétienne servait à exprimer sa pénitence afin d'obtenir le pardon et la réconciliation avec l'Église, mais aussi à célébrer Dieu. Pour Boyer, le christianisme naît et s'affirme donc « comme parole et récit avoué personnellement et communautairement » avec comme originalité de se fonder sur une « structure confessante » (introduction à Saint Augustin, *Les Aveux*, Paris, P.O.L.). La confession fut par la suite rendue obligatoire annuellement à partir de 1215 au quatrième Concile de Latran. Si Martine Azoulai a souligné la dérive négative que l'aspect obligatoire du sacrement pouvait entraîner en le rendant stéréotypé et expéditif, Jean Delumeau a au contraire mis en relief le côté positif que cette pratique a pu revêtir pour un Chrétien : l'aveu de ses péchés invitait à l'observation de soi et octroyait par conséquent un statut existentiel « unique et irremplaçable » à celui qui se confessait (Martine Azoulai, *Les péchés du Nouveau Monde, Les manuels pour la confession des Indiens, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993, 64. Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon, Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990, pp.7-8). L'Église réformée rejeta la confession, de même que les autres sacrements chrétiens hormis le baptême et la sainte cène (ou eucharistie), les deux seuls ayant « une traçabilité scripturaire », c'est-à-dire mentionnés dans la Bible. Elle mit plutôt l'accent sur le récit de conversion personnelle, qui témoignait que Dieu avait appelé le croyant à faire partie de la communauté des fidèles et des élus à qui il attribuait sa grâce et un éventuel salut éternel. Être baptisé et avoir fait une expérience de conversion ne représentait en rien une garantie de figurer au rang de ceux à qui Dieu avait décidé d'offrir le salut éternel (idée de la prédestination), bien qu'être membre à part entière de l'Église (être un « saint ») pouvait être considéré comme un signe d'éligibilité.

503. L'anglais John Bunyan (1628-88) passa de l'anglicanisme au baptême en 1655. Il retrace sa conversion dans *Grace Abounding to the Chief of Sinners* (1666). Cette autobiographie spirituelle, ainsi que son roman allégorique *The Pilgrim's Progress From This World to That Which is To Come* (1678), figuraient en bonne place dans la bibliothèque des foyers protestants de Nouvelle-Angleterre et étaient même connus des illettrés car, comme la Bible, ils étaient souvent lus à haute voix (O'Connell, introduction à *A Son of the Forest*, in *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.1-2). Eastman raconte qu'une traduction en langue lakota de *The Pilgrim's Progress* lui fut fournie par les pasteur Alfred Riggs à son arrivée à l'école indienne de Santee dans le Nebraska (*From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, p.26), ce qui témoigne de la pérennité et de l'étendue du succès de Bunyan.

504. D'abord prêtre anglican, John Wesley (1703-91) fonda avec son frère Charles en Angleterre le courant méthodiste qui, à l'instar du puritanisme, prônait un retour au Christianisme primitif en érigeant la Bible comme autorité ultime (selon la doctrine de la *sola scriptura*). John et Charles Wesley n'ont pas écrit d'autobiographies spirituelles proprement dites, mais ont consigné leur conversion dans leurs journaux à la date de mai 1738. Celle de Charles est racontée sans emphase, comme si elle n'était que l'effet d'un long processus d'attente et de maturation, et sans non plus mettre un terme à ses tiraillements et ses angoisses, alors que celle de John est beaucoup plus grandiloquente. Le journal de John Wesley fut publié dans un but similaire à celui affiché dans un certain nombre d'autobiographies consistant à répondre à des calomnies ou à des représentations erronées. L'autobiographie de George Whitefield (1714-70) fut publiée sous différentes versions parues entre 1740 et 1756 sous le titre *A Short Account of God's Dealings with the Reverend Mr. George Whitefield*, qui fut un best-seller de l'époque. Issu d'une

mouvement évangélique du « premier Grand Réveil », qui toucha non seulement les colons anglais, mais aussi les Amérindiens comme Occom le décrit dans ses deux récits autobiographiques. Occom raconte ainsi qu'entre seize et dix-sept ans, la prédication évangélique insinua le « trouble dans son esprit », qu'il fut très « impressionné » par ce qu'il entendit, commença à apprendre à lire pour avoir accès à la Bible et espéra faire partie des bénéficiaires de la « conversion salvatrice » qu'il obtint finalement :

And When I was 17 years of age, I had as I trust, a Discovery of the way of Salvation through Jesus, and was enabl'd to put my trust in him alone for Life & Salvation. From this Time the Distress and Burden of my mind was removd, and I found Serenity and Pleasure of Soul, in Serving god⁵⁰⁵.

La conversion d'Occom correspond à une conversion au double sens du terme, à la fois dans le sens du passage du paganisme au christianisme ainsi qu'à une conviction d'avoir reçu le don de la grâce divine et de faire partie de la communauté des « saints » prédestinés au salut. Mais l'image qu'Occom donne de sa conversion est celle d'une démarche personnelle et intellectuelle progressive, plutôt qu'une conversion subite à la suite d'une illumination. Occom avait connaissance de ce type d'illumination pour l'avoir lui-même recueilli en 1754 auprès d'une Indienne algonquienne de Montauk, Temperance Hannabal, qui se convertit également lors du Grand Réveil.

Le récit d'Hannabal correspond à une « autobiographie collaborée » puisque c'est Occom qui le recueillit, le traduisit et le retranscrivit. Malgré sa brièveté, ce texte d'une demi-page condense de nombreux *topoi* caractéristiques de l'autobiographie spirituelle et rappelle à plusieurs égards le paradigme paulinien. Hannabal se présente d'entrée comme la plus vile des pécheresses, entêtée à s'opposer au christianisme et ne méritant que l'Enfer ; elle se demande ce qu'il adviendrait de son âme si elle venait à mourir alors qu'elle était malade, mais elle abandonne vite ses angoisses après la guérison, jusqu'à ce qu'elle éprouve un fort sentiment de culpabilité après avoir assisté à des assemblées chrétiennes ; elle ressent un appel divin qui se manifeste sous la forme d'une voix qui

famille puritaine de Nouvelle-Angleterre, le pasteur Jonathan Edwards (1703-58) écrivit son autobiographie spirituelle en 1739, mais elle ne fut publiée qu'en 1765. Apes fait de Wesley, Whitefield et Edwards un trio de dignitaires qui contribua à réinsuffler du dynamisme au christianisme (*The Increase of the Kingdom of Christ: A Sermon*, 1831, in O'Connell [ed.], *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.104).

505. Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, pp.53-54 ; « Et lorsque j'atteins l'âge de dix-sept ans, je crus avoir découvert le chemin du salut en Jésus, et put placer uniquement en lui ma confiance en la vie et au salut. Dès lors, je fus soulagé du désespoir et du fardeau de mon esprit, et me mettre au service de Dieu procura à mon âme sérénité et satisfaction » (récit de 1768 ; je traduis). Concernant le « trouble dans son esprit », les expressions exactes d'Occom sont « *under great trouble of Mind* » (1765) et « *under Trouble of mind* » (1768).

s'adresse à elle alors qu'elle s'est évanouie et qui provoque un changement psychique et physique s'apparentant à un sentiment de liberté et de libération :

I fell into a Swoun, and immediately I found my Self into great Darkness, and while I was there I heard a voice before me, Saying follow me, and I went that way, and Immediately found my Self upon something, I Cant Compared to nothing but to a Pole, Put over a deep hole⁵⁰⁶.

Le récit d'Hannabal ressemble également beaucoup aux récits de conversion des Algonquiens du Massachusetts recueillis par le missionnaire presbytérien John Eliot un siècle plus tôt. Réunis dans *Tears of Repentance*, ces récits, ainsi que la démarche d'Eliot, ont pu servir de modèles à Occom qui connaissait l'œuvre de l'« apôtre des Indiens »⁵⁰⁷. Son mentor Eleazar Wheelock s'inspira aussi d'Eliot et de son idée de former des missionnaires indiens pour évangéliser les Indiens. Le succès qu'il connut en formant Occom l'incita à poursuivre l'expérience une vingtaine d'années, notamment avec la Moor's Indian Charity School. En recueillant le récit d'Hannabal et en écrivant lui-même son autobiographie sous forme d'autobiographie spirituelle, Occom se place dans la continuité d'une pratique religieuse et narrative qu'il s'est appropriée. Son rôle de « passeur culturel » ou d'« intermédiaire spirituel » mis en avant par Margaret Connell Szasz⁵⁰⁸ ne se situe donc pas seulement dans son œuvre missionnaire et le passage d'une religion « païenne » amérindienne au christianisme, mais aussi dans la perpétuation d'une pratique narrative du XVII^e siècle typiquement puritaine au sein de la communauté des convertis amérindiens du XVIII^e siècle⁵⁰⁹.

Le récit de Temperance Hannabal ne recèle pourtant aucun signe qui indique un contexte amérindien ni l'identité amérindienne de la narratrice. Ces éléments n'avaient pas besoin d'être mentionnés puisque le texte a été produit pour un fonctionnement interne à l'église presbytérienne amérindienne locale de Long Island : il a été produit afin que la nouvelle convertie puisse témoigner d'une expérience de conversion afin de

506. *Ibid.*, p.44 ; « Je me suis évanouie, et je me suis aussitôt retrouvée dans une grande obscurité, dans laquelle j'ai entendu une voix devant moi qui disait Suis-moi, et je l'ai suivie, et je me suis aussitôt retrouvée sur quelque chose, que je ne peux que comparer à un poteau placé au-dessus d'un trou profond » (je traduis).

507. L'ouvrage de Jonathan Edwards, *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion of Many Hundred Souls in Northampton* (1737), aurait aussi pu lui servir de modèle.

508. Connell Szasz, « Samson Occom: Mohegan as Spiritual Intermediary », in Szasz, *Between Indian and White Worlds: The Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, pp.61-78.

509. Si *Tears of Repentance* constitue indéniablement un modèle de référence pour Occom, ce dernier a également pu s'inspirer des comptes-rendus que le prédicateur puritain Jonathan Edwards écrivit en 1735-37 afin de témoigner du mouvement de conversions qui eut lieu dans sa congrégation de Northampton.

devenir membre à part entière de l'église de Montauk dont s'occupait Occom. Les récits autobiographiques d'Occom ont été écrits dans un but similaire : montrer qu'il a fait l'expérience de la conversion, au deux sens du terme. Ses récits étaient par contre destinés à des membres extérieurs à la communauté des convertis amérindiens, c'est-à-dire aux autorités religieuses de Boston de la Society of Propagating the Gospel qui avaient mis en doute la sincérité de sa conversion ainsi que l'authenticité de son identité amérindienne. C'est en réaction à ce qu'il considérait comme des diffamations qu'Occom écrivit ces textes de justification. Le modèle de l'autobiographie spirituelle était en ce sens approprié au statut des narrataires, à un *skopos* précis⁵¹⁰. Occom pouvait s'exprimer dans le cadre d'un modèle respectable et intelligible aux yeux de ses destinataires.

À l'instar d'Hannabal, Occom concentre ses récits de vie sur son cheminement spirituel, sur le passage d'une vie païenne à une vie de converti ayant trouvé le salut dans le christianisme. La manière dont il traite la période de pré-conversion ne doit donc pas être lue littéralement mais comme une description exagérée dans la même veine que les récits de saint Paul, saint Augustin, Bunyan, Whitefield et Edwards qui visaient à s'autodénigrer en mettant l'accent sur l'étendue de la gravité de leurs péchés et l'état misérable de leur condition morale en termes grandiloquents, notamment afin de mieux faire ressortir le miracle de la grâce qui s'ensuivit⁵¹¹.

Pour parler de ses origines amérindiennes, Occom emploie un ton et un lexique similaires à ceux de *Tears of Repentance* et des descriptions puritaines des Indiens. Il insiste ainsi sur sa naissance dans un monde et une famille de « païens », sur son éducation « païenne » par des « parents particulièrement très attachés aux coutumes de leurs ancêtres » qui menaient une vie d'« errance » dans la nature sauvage et habitant dans des wigwams, ayant très peu de contact avec les Anglais, ne pratiquant pas l'agriculture ni l'élevage, vivant essentiellement de pêche et de chasse. Pour insister sur son origine amérindienne, Occom donne dans le texte de 1765 le nom de son lieu de naissance en langue algonquienne, « Mmoyanheeunnuck alias Mohegan », comme s'il voulait signaler visuellement et phonétiquement qu'il venait d'un monde complètement différent. Le nom disparaît dans le récit de 1768, comme si la présence coloniale avait

510. *Skopos* est un terme grec qui signifie « but, objectif », utilisé en traductologie pour indiquer que la construction d'un texte dépend d'un contexte d'énonciation, que le contenu est orienté en fonction d'une intention (Munday, *Introducing Translation Studies, op.cit.*, p.79).

511. Ce schéma narratif autobiographique ne peut donc être lu au sens littéral mais métaphorique comme y invitent les mises en garde émises par Harrison et Davies au sujet de Bunyan et par Luke Tyerman à propos de Whitefield (Tyerman, *The Life of the Reverend George Whitefield*, New York, Anson D.F. Randolph & Company, 1877, volume 1, p.3). Plutôt qu'une vérité des faits, il exprime une vérité de l'homme que Gusdorf avait identifié comme l'enjeu de la narration autobiographique.

désormais effacé toute trace de toponymie algonquienne. La description du mode de vie indien est en fait une caricature conforme aux stéréotypes répandus dans la littérature anglophone de son temps mais ayant peu de rapports avec la réalité historique et sociologique, reprenant « les termes condescendants et paternalistes du discours qui se veut dominant, le discours du colonisateur blanc »⁵¹². Occom passe également sous silence la conversion de sa mère qui eut lieu en 1739, mais il n'occulte pas le rôle qu'elle joua pour qu'il ait accès à une éducation de type anglais dans ses deux textes.

L'accès à l'éducation rappelle *Grace Abounding* sur plusieurs points. Bunyan raconte ainsi que ce sont ses parents, dont il accentue l'extraction modeste, inspirés par Dieu qui décidèrent de le mettre à l'école, mais qu'il oublia rapidement « le peu qu'il avait appris ». Occom rapporte un épisode analogue dans son récit de 1768, puisqu'il dit avoir rapidement tout oublié des rudiments d'anglais qu'un missionnaire voulut lui faire apprendre de force. Comme Bunyan, c'est la fréquentation des Écritures sur la longue durée et la foi dans leur message qui l'amena à croire à sa conversion et à amender son mode de vie. Mais quand Bunyan parle de sa conversion, il reste dans le monde intra-chrétien et parle du passage de l'anglicanisme au baptisme. La conversion d'Occom se rapprocherait plus de celle de saint Paul. Comme lui, Occom venait d'un monde païen qui rejetait les Chrétiens mais qui sentit la vocation missionnaire apparaître en lui dès qu'il fut converti. Occom n'indique cependant pas avoir reçu d'illumination ni entendu de voix, comme ont pu l'expérimenter Bunyan (inspiré par des voix à de multiples reprises), Hannabal et saint Paul (qui reçurent un message unique et décisif). La conversion d'Occom semble plus procéder d'une réflexion nourrie par la Bible, comme les expériences racontées par les convertis du Massachusetts dans *Tears of Repentance* ainsi que par Whitefield et les frères Wesley.

L'identification à saint Paul reste néanmoins visible à deux moments du texte de 1768. Tout d'abord, lorsqu'il utilise l'expression « *my Poor Brethren According to the Flesh* », qui est une reprise de l'Épître aux Romains (9:3) ; dans l'avant-dernier paragraphe, lorsqu'après avoir fait étalage de ses mérites de pédagogue et de missionnaire, il isole entre parenthèses la formule « I speak like a fool, but I am Constrained », qui reprend deux passages de la seconde Épître aux Corinthiens : « I speak as a fool » (11:23, également placé entre parenthèses) et « I am become a fool in glorying; ye have compelled me » (12:11)⁵¹³. Ces références ne peuvent avoir échappé

512. Larré, *Autobiographie amérindienne*, op.cit., p.57.

513. La traduction œcuménique du *Nouveau testament* rend ces expressions par « mes frères, ceux de ma

aux destinataires originels du texte.

Le long développement qu'Occom fait au sujet de sa « situation et manière de vivre » dans lequel abonde quantité de détails triviaux sur sa vie matérielle après la conversion peut *a priori* paraître en contradiction avec le genre du texte. Il sert au contraire à renforcer son propos d'identification aux figures bibliques, à commencer par le Christ, et aux martyrs chrétiens endurent souffrances et persécutions en raison de leur foi. À son échelle, Occom dessine une « passion » et un « chemin de croix » mohegans comparables à ceux subis par le Christ. Occom donne ainsi de lui l'image d'un croyant résistant, prêt à accepter le pire au nom de sa foi, tachant de faire bonne figure face à une « Providence contraire » à la manière d'un Job louant Dieu pour les épreuves qu'il lui fait subir. Les mentions de sa famille devant partager avec lui ses conditions de vie misérables peuvent également être des références à *Grace Abounding* où Bunyan raconte s'être marié avec une femme aussi pauvre que lui⁵¹⁴ et plaint son « pauvre enfant » d'être voué à subir « un millier de calamités » en ce bas monde, parmi lesquelles la misère, la violence, la faim, le froid et la nudité. Dans ce dernier passage, Bunyan se dit pourtant prêt à quitter sa famille s'il devait le faire au nom de sa foi, notamment afin de prouver son détachement du monde temporel et sa foi dans la providence divine comme l'y invitaient deux passages du livre de Jérémie qu'il cite⁵¹⁵. Occom se trouvait dans le même état d'esprit en 1764 lorsqu'il accepta de conduire une mission, finalement annulée, chez les Iroquois de New York, alors que le financement de celle-ci et les revenus d'Occom étaient loin d'être assurés, comme il l'écrivait à Wheelock : « I leave my Poor Wife and Children at your feet and if they hunger and starve and die let them Die here »⁵¹⁶. Occom dut peu après les quitter pendant deux ans et demi entre novembre 1765 et le printemps 1768 lorsqu'il se rendit au Royaume-Uni

race selon la chair » (pour « *my brethren, my kinsmen according to the flesh* »), « je vais dire une folie » et « Me voilà devenu fou ! Vous m'y avez contraint ». Bunyan fait de nombreuses références aux écrits de Paul, parmi d'autres références bibliques, mais il s'identifie aussi une fois directement à lui sous son nom de Saul ; à trois reprises, il se qualifie aussi de « *fool* ».

514. Bunyan, *Grace Abounding*, p.10.

515. *Ibid.*, p.98 ; Jérémie, 15:11 et 49:11.

516. Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp.72-73, lettre de 1764 ; « Je dépose ma pauvre femme et mes [cinq] enfants à vos pieds et si la faim doit les faire périr, qu'ils meurent » (je traduis). Occom accusait en fait indirectement Wheelock d'avoir insisté pour qu'il parte en mission alors qu'il savait pertinemment qu'il ne disposait pas des fonds pour financer son voyage, comptant sur le soutien financier hypothétique de George Whitefield. Occom rejetait par avance la faute sur Wheelock si des malheurs devaient arriver à sa famille. On peut voir dans cette lettre les prémices de la brouille entre Occom et Wheelock qui se produisit après son retour du Royaume-Uni quand il s'aperçut que sa famille avait été délaissée et que les fonds réunis servirent à financer la fondation du Dartmouth College, où l'éducation des Indiens ne fut plus la priorité, plutôt qu'à financer la Moor's Indian Charity School de Lebanon comme cela avait été initialement prévu.

pour trouver des fonds destinés à l'école de Wheelock. Le voyage n'est pas mentionné dans ses autobiographies, pourtant écrites peu de temps avant son départ et après son retour.

Comme dans toute autobiographie spirituelle, Occom cherche à montrer qu'il s'est transformé grâce à la religion chrétienne, qu'il est passé d'un état de sauvage païen se complaisant dans son ignorance à celui de missionnaire presbytérien anglophone dévoué et efficace. Malgré sa distanciation vis-à-vis de ses origines mohegans, Occom signale cependant dans sa conclusion l'impossibilité d'échapper à son identité amérindienne, non seulement parce qu'il y est constamment ramené en fonction des discriminations subies, mais parce qu'elle le constitue ontologiquement. À cette fatalité ou déterminisme, Occom parvient à donner une interprétation religieuse : c'est Dieu qui l'a créé ainsi. Occom s'inscrit ainsi dans une perspective monogéniste (tous les hommes ont la même origine divine) mais aussi paulinienne, puisqu'il fait de la conversion et du salut des possibilités ouvertes à tous indépendamment de leurs origines sociales et ethniques.

Des propos similaires furent avancés par William Apess dont les récits autobiographiques s'apparentent également à des autobiographies spirituelles.

I.C.2.b. William Apess, paradigme de l'autobiographie spirituelle méthodiste

David Carlson évoque une continuité d'écriture entre les autobiographes amérindiens. À l'instar de Lionel Larré, il compose un triptyque représentatif des écrivains convertis autour de Samson Occom, William Apess et Charles Eastman⁵¹⁷. Apess est le seul converti méthodiste des trois. Le méthodisme connut pourtant un succès indéniable auprès des Amérindiens, notamment lors du mouvement évangélique de la première moitié du XIX^e siècle qui fut appelé le « second Grand Réveil »⁵¹⁸. La conversion d'Apess s'inscrit dans ce mouvement et les récits de conversion qu'il publia

517. Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.* ; Larré évoque la « trinité canonique des écrivains indiens chrétiens » dans son article « Samson Occom: A Paradigm of Resistance » (p.39).

518. Lauric Hennenon indique que le bornage chronologique habituellement utilisé pour situer le *second Great Awakening* entre 1801 et 1857-58 est « trompeur » car « l'évangélisme américain alterne les passages souterrains et les résurgences, mais il est continu ». Il le divise pour sa part en deux phases : une première plus démocratique, égalitariste et anti-élitiste des années 1790 aux années 1820, suivie d'une seconde phase plus bourgeoise tournée vers une recherche de respectabilité (*Histoire religieuse des États-Unis, op.cit.*, pp.209 et 215). Thomas S. Kidd pense aussi que le Réveil correspond moins à des moments précisément datés qu'à un « mouvement » continu, même si des phases d'enthousiasme plus intenses peuvent être identifiées, comme la période 1740-43 en ce qui concerne le *first Great Awakening* (*The Great Awakening, op.cit.*, pp.xiv-xv et xix).

inaugurèrent une série de publication d'autobiographies spirituelles de convertis affiliés au méthodisme de John Wesley, avec celles de George A. Spywood (1843), George Copway (1847 et 1850), Peter Jacobs (1857) et Peter Jones (1860)⁵¹⁹.

I.C.2.b.1. Des autobiographies archétypiques

Comme ces derniers, Apess fut membre de la Methodist Episcopal Church, fondée en 1784 à Baltimore⁵²⁰. Il la quitta cependant au printemps 1829 pour rejoindre le mouvement des dissidents méthodistes qui prit le nom de Methodist Society ou Protestant Methodist Church en 1830. Mais ce fut bien en tant que méthodiste qu'Apess composa ses trois récits autobiographiques qui sont tous construits comme des autobiographies spirituelles articulées autour de l'instant pivot de la conversion et orientées par le cheminement spirituel de l'auteur. D'après Karim Tiro, le titre *A Son of the Forest* pourrait même être interprété comme une allusion aux assemblées en plein air (*camp meetings*) que les méthodistes privilégiaient comme moyen de rassemblement des fidèles⁵²¹. Pour Tiro, l'idée du méthodisme wesleyen selon laquelle Dieu est accessible à tous avait pour corollaire de mettre l'accent sur l'expérience de la révélation et de la conversion vécue personnellement et intimement par le croyant⁵²². Barry O'Connell suggère qu'Apess rédigea à l'origine une première version de son autobiographie en 1828-29 comme un récit de conversion faisant partie de

519. Avant de devenir méthodiste, Peter Jones fut élevé dans la religion ojibwa de sa mère, puis reçut une éducation anglicane à partir de 1816 et fut baptisé en 1820 dans la religion anglicane à la demande de son père. Mais il raconte ne pas avoir été un sincère chrétien ni avoir réformé son mode de vie jusqu'à sa conversion au méthodisme en juin 1823.

520. La Methodist Episcopal Church ne doit pas être confondue avec l'Église Épiscopale qui désigne les Anglicans aux États-Unis, confession à laquelle appartient Andrew Blackbird. La Methodist Episcopal Church américaine créée en 1784, soit un an après la proclamation officielle de l'indépendance des États-Unis, rompait ainsi non seulement avec l'Église anglicane et l'évêque de Londres, mais aussi avec le courant méthodiste de Wesley. Ce dernier n'entendait pas sortir de l'Église anglicane et, comme le rapporte Jean-Pierre Willaime, fut « furieux » d'apprendre que les Méthodistes américains commencèrent à utiliser le titre d'évêque. Willaime explique aussi que la séparation des Méthodistes de l'Église anglicane fut progressive et que ce ne fut qu'après 1830 que « les méthodistes anglais emploieront le terme "Église" pour désigner leur mouvement » ; d'après lui, l'histoire du méthodisme est faite de régulières ruptures et réunifications entre différentes tendances (Willaime, « Méthodisme », in Pierre Gisel [dir.], *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Genève, Labor et Fides, 2006 [1995], p.900). L'Église méthodiste protestante fut précisément créée pour s'opposer à l'organisation hiérarchique de type épiscopal de l'Église méthodiste épiscopale (O'Connell, *On Our Own Ground, op.cit.*, pp.323-324 ; Baubérot, « Méthodisme », in *Encyclopædia Universalis*, Encyclopædia Universalis France S.A., Paris, 1990, corpus 15, p.224).

521. Tiro, « Denominated "Savage": Methodism, Writing, and Identity in the Works of William Apess, a Pequot », *American Quarterly*, December 1996, volume 48, n°4, », p.655.

522. *Ibid.*, p.662.

l'argumentaire destiné à convaincre les autorités de l'Église méthodiste épiscopale de la sincérité de sa conversion et de l'authenticité de sa foi afin d'obtenir un certificat de prédication⁵²³. D'après lui, ce récit aurait été publié sous le titre « The Experience of the Missionary », qui ouvre le recueil de récits de conversion intitulé *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* (1833), qu'Apess aurait ensuite développé dans *A Son of the Forest* (1829 et 1831)⁵²⁴. En rédigeant *The Experiences of Five Christian Indians* comme un compte rendu de sa mission de prédication chez les Pequots confiée par l'Église méthodiste protestante en 1831, Apess s'inscrivait dans la tradition missionnaire puritaine de transcription de récits de conversion de nouveaux fidèles telle qu'elle fut mise en œuvre par Eliot et Occom. Faire un récit public de conversion faisait également partie des pratiques puritaines avec lesquelles les mouvements évangéliques et méthodistes partageaient de nombreuses affinités. À la suite d'O'Connell, Larré, Carlson et Gura ont en tout cas considéré les récits autobiographiques d'Apess comme des récits de conversion conventionnels conformes aux *topoi* attendus du genre. Apess se présente ainsi comme une personne issue d'un monde païen et socialement défavorisé, n'ayant reçu qu'une éducation sommaire et intermittente, accentuant ses forfaits humains et transgressions religieuses (vol, mensonge, ivresse, blasphème, acédie) pour s'auto-dénigrer constamment et se considérer comme le plus vil des pécheurs doutant de mériter le salut, soulignant ses égarements psychiques et les épreuves physiques traversées, expliquant sa capacité de réaction et sa survie par le soutien qu'il tira de la lecture de la Bible et de la conviction d'être personnellement pardonné et encouragé par Dieu. La conversion et la fermeté de la foi apparaissent ainsi d'autant plus méritoires que le chemin a été tortueux⁵²⁵.

523. Dans la version de 1829 de *A Son of the Forest*, Apess explique que ce certificat lui fut refusé en partie en raison de certaines calomnies que les autorités religieuses auraient écoutées, mais surtout à cause de son identité amérindienne. Ce refus aurait coïncider avec ce que Karim M. Tiro a considéré comme une phase de recherche de respectabilité et d'institutionnalisation du méthodisme aux États-Unis désormais plus orienté vers les classes moyennes blanches et plus enclin à se détacher des communautés africaines-américaines ou amérindiennes (Tiro, « Denominated "Savage" », *op.cit.*, pp.655, 661-662, 667, 672). La partie où Apess met en cause l'Église méthodiste épiscopale fut retirée de la version de 1831 où Apess passe sous silence son passage à l'Église méthodiste protestante. Le passage est cependant mentionné dans « The Experience of the Missionary » (1833) même si Apess dit avoir quitté l'Église méthodiste épiscopale en bon terme pour rejoindre l'Église méthodiste protestante dont le fonctionnement lui paraissait plus « républicain ».

524. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.lvi, lxxiv, 1, 120.

525. Cette idée est avancée par William Spengeman dans *The Forms of Autobiography* (*op.cit.*, p.26), et se retrouve aussi dans l'autobiographie de George Copway qui rendait la joie proportionnelle à une ancienne affliction : « Here we must acknowledge that God "made us glad according to the days wherein he has afflicted us" » (*Life, Letters and Speeches*, *op.cit.*, p.136), qui est en fait une reprise du verset 15 du psaume 90 de l'Ancien Testament.

Comme pour l'autobiographie d'Occom, les récits de conversion d'Apess ne doivent donc pas être lus comme des récits biographiques factuels et récapitulatifs mais comme des autobiographies spirituelles décrivant un parcours interprété à la lumière téléologique de sa conversion au christianisme, avec toute la dimension « frustrante » que comporte cette technique d'écriture d'un point de vue historique comme l'a écrit Nel Forsyth à propos de Bunyan et de *Grace Abounding to the Chief of Sinners*⁵²⁶. Apess pouvait en tout cas s'appuyer sur une pratique narrative vieille de plus de deux cents ans puisant elle-même ses modèles chez saint Paul et saint Augustin.

Des allusions implicites ou explicites à ces auteurs apparaissent d'ailleurs dans ces récits. Deux épisodes font penser aux *Confessions* d'Augustin. Le premier se rapporte à la manière dont Apess parle de l'alcoolisme de ses grands-parents pour en tirer une dénonciation des méfaits de l'alcool sur les Amérindiens, par ailleurs réitérée tout au long de *A Son of the Forest*, ainsi qu'une explication teintée de compassion sur l'engrenage menant à sa consommation ; ce passage n'est pas sans rappeler les moments où Augustin évoque l'alcoolisme de sa mère⁵²⁷. Le second traite de la destruction gratuite de fruits à partir de laquelle fut tirée une leçon morale, même si celle qu'en tira Apess est inverse à celle d'Augustin. L'évêque d'Hippone avoue s'être complu à voler et à gaspiller des poires afin d'illustrer sa théorie de la méchanceté naturelle des enfants qui, en tant que descendants d'Adam, ne peuvent prétendre à aucune innocence mais portent au contraire la marque de la faute originelle⁵²⁸. Apess développe quant à lui l'idée inverse que les vices ne sont pas innés mais que les comportements des enfants, bons ou mauvais, dérivent de l'éducation et du mimétisme naturel avec lequel ils tendent à reproduire les attitudes qu'ils observent autour d'eux. Apess concluait ainsi que les comportements déviants des enfants blancs venaient des attitudes perverses et délétères qu'il décelait chez la majorité des adultes blancs. Apess s'accordait par contre avec Augustin pour dire qu'une conversion sincère et la foi totale en Dieu permettaient de corriger ses erreurs et de modifier radicalement son mode de vie. Tous deux firent en effet une expérience de conversion qui orienta leurs récits.

Comme Augustin, mais aussi comme Paul, Apess raconte avoir entendu une voix dont il date précisément la manifestation au 15/03/1813, après quatre ans de fréquentation des méthodistes, de quête de salut et de désespérance de voir un jour Dieu

526. Forsyth, « John Bunyan », in Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, op.cit., p.171.

527. Saint Augustin, *Les aveux*, op.cit., pp.101-161 et 245-246.

528. *Ibid.*, p.83.

se pencher sur le sort du « plus vil des plus vils » ; comme chez Bunyan, la révélation se produisit après avoir cru visiter l'Enfer en rêve :

I heard a voice in soft and soothing accents saying unto me, *Arise, thy sins which were many are all forgiven thee, go in peace and sin no more!*⁵²⁹

Apess indique s'être senti immédiatement soulagé de ses angoisses, transformé et rasséréiné par cet appel divin, dans des termes proches de ceux d'Hannabal et d'Occom, mais aussi de Whitefield. Fut en outre modifié le regard qu'il porta sur le monde alentour : il ressentit une immense joie à prendre conscience que Dieu se trouvait partout autour de lui ainsi qu'à éprouver de « l'amour pour l'ensemble du genre humain ». Cependant, à la différence de Paul et d'Augustin, la conversion d'Apess ne fut pas définitive. Son récit ressemble plus aux parcours psychomachiques de Bunyan et de Whitefield qui, même après leur première révélation, racontent avoir alterné des phases d'angoisse et de tentation avec des phases de soulagement et d'apaisement, le plus souvent générées par un retour à la lecture de la Bible. Apess fait état d'une seconde révélation qui prit la forme d'un rêve dans lequel un ange s'adresse à lui en lisant des passages de l'Évangile de Jean afin de l'inciter à prêcher :

[A]ll at once an angel of the blessed Lord stood in my way. After having addressed me, he read some extracts from St. John's Gospel, respecting the preaching of the word of life⁵³⁰.

Ce passage fait penser à la manière dont Dieu s'adressa à Moïse dans l'*Exode*, mais il fait aussi penser aux « visions » obtenues sous forme de quêtes volontaires ou de rêves spontanés par les Amérindiens, traitant souvent de la rencontre d'un individu avec un ou plusieurs esprits et débouchant sur la narration de « récits d'acquisition de pouvoirs » que David Brumble a inclus dans « les traditions antérieures à l'introduction de l'écriture dans les autobiographies d'Indiens d'Amérique »⁵³¹. Dans les mouvements évangéliques et méthodistes, le fait de reconnaître les visions ou illuminations comme un moyen de communication entre l'individu et la divinité présentait certaines analogies avec l'importance accordée aux visions et aux rêves dans les sociétés amérindiennes.

529. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.21.

530. *Ibid.*, p.44 ; « [S]oudain, un ange de notre bon Seigneur se tint devant moi. Après s'être adressé à moi, il lut des passages de l'Évangile de Jean à propos de la prédication de la bonne parole » (je traduis).

531. Brumble, *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique*, *op.cit.*, pp.43et 67 (pp.21 et 41 de la version originale, *American Indian Autobiography*).

Cette similitude d'approche et de pratique⁵³² peut donc être mise en lien avec un principe de non-contradiction entre religion amérindienne et religion chrétienne qui peut expliquer, dans une certaine mesure, la conversion de certains amérindiens au christianisme et pourquoi elle n'était pas forcément synonyme d'aliénation ou de déculturation.

Chez Apess, la conversion au christianisme lui servit même à affirmer une identité amérindienne dont il n'avait peut-être pas conscience au départ, ou qui lui apparaissait honteuse et dégradante. Il décrit en effet de façon extrêmement négative ses premières années passées chez ses grands-parents pequots où régnaient l'alcoolisme, la misère et la violence, et avoue avoir développé des préjugés racistes contre les Indiens sous l'influence de ses familles d'accueil américaines. Sa fréquentation des méthodistes dès l'âge de dix ans et la vision du christianisme qu'il en tira l'amena à porter un regard critique sur la société *w.a.s.p.* dans laquelle il grandit. Dans une représentation non dénuée de manichéisme, il arriva à la conclusion qu'elle était essentiellement composée d'hypocrites et d'apostats enfreignant constamment les Commandements divins et reniant les principes d'amour universel du christianisme. Ses expériences auprès d'Amérindiens ayant su se préserver de l'influence néfaste des colons blancs le convainquirent au contraire que, même sans professer ouvertement la foi chrétienne, les sociétés amérindiennes encore traditionnelles étaient celles qui respectaient le plus les valeurs chrétiennes. Dans cette perspective, les Amérindiens apparaissent comme des êtres vivant originellement dans une sorte de jardin d'Éden que la colonisation aurait corrompu. Le titre « fils de la forêt » peut ainsi être interprété comme une appellation valorisante et non comme la répétition d'un cliché colonial infamant comme nous l'avons déjà vu.

Apess estimait aussi que ses révélations affermirent sa vocation de prédicateur et sa conviction d'être l'instrument de Dieu pour répandre la « parole de vie ». Il complète ainsi une identification possible à Moïse, avec l'idée sous-jacente que ceux qui avaient besoin de recevoir la « bonne parole » et d'amender leur vie en appliquant concrètement les préceptes des Commandements n'étaient pas les Amérindiens mais les colons blancs.

532. Karim Tiro a souligné les points communs que la quête de vision amérindienne pouvait avoir avec certaines pratiques évangéliques qui mettaient par exemple l'accent sur l'expérience corporelle et sensible, sur la sincérité émotionnelle du converti plus que sur ses connaissances doctrinales, se déroulaient souvent à l'extérieur dans la nature, et valorisait le récit oral de l'expérience de conversion (« Denominated "Savage" », *op.cit.*, pp.659-660 et 663). D'après Thomas Kidd, le pasteur presbytérien et missionnaire auprès des Amérindiens dans les années 1750-60 David Brainerd aurait déjà relevé des similitudes entre les visions amérindiennes et les révélations formulées par les convertis des mouvements évangéliques (*The Great Awakening, op.cit.*, p.202).

Une idée du même ordre apparaît également chez Winnemucca, elle aussi convertie au méthodisme.

Apess n'hésite pas non plus à établir une analogie entre les Méthodistes et Amérindiens en les présentant comme deux communautés déconsidérées, diffamées, rejetées et même persécutées par leurs contemporains de la société dominante. En se présentant comme un Amérindien méthodiste, Apess procédait à une double identification à la figure christique. Dans la version de 1829 de *A Son of the Forest*, il se présente en outre rejeté par les méthodistes épiscopaux qui lui refusèrent une autorisation de prêcher. Il ajoute également que, lors de ses premiers prêches, il lui était arrivé d'être rudoyé par les auditeurs blancs qui lui lancèrent des projectiles, mais qu'il fit face et persista grâce à sa conviction d'être appelé par Dieu. Ces épisodes de rejet font en fait partie de l'éventail d'épreuves qu'il traversa tout au long de sa vie et qu'il décrit avec plus ou moins d'emphase dans ses récits : enfance misérable, multiplication des familles d'accueil, brimades militaires, instabilité professionnelle, accusations erronées, discriminations raciales. L'argument réitéré que c'est la foi qui lui permit d'endurer ces épreuves contribue à renforcer l'identification au Christ qu'il cherche à construire, dans une stratégie d'écriture similaire à celle utilisée par Occom et caractéristique des autobiographies spirituelles chrétiennes.

Comme Occom, Apess s'identifie aussi directement à saint Paul, au moins à trois reprises. Comme Paul, ancien païen converti dont la sincérité des croyances fut mise en cause par d'autres apôtres ayant connu le Christ, la foi d'Apess fut mise en doute par ses familles d'accueil à cause de son jeune âge, aussi bien par les Furman baptistes que par les Williams presbytériens⁵³³. Apess se décrit également comme le souffre-douleur d'une des femmes de chambre des Williams qui le « persécutait avec autant de violence que le firent les disciples de jadis envers Paul »⁵³⁴. Surtout, il compare sa conversion à une résurrection analogue à celle de Paul : « I believe firmly that, if ever Paul was born again, I was »⁵³⁵. L'expression « born again » est caractéristique des mouvements évangéliques qui voyaient dans la conversion une forme de renaissance ou de régénération impliquant une transformation totale de l'être, dans sa manière de vivre et

533. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.13 et 21 ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.130. Comme Bunyan, Apess se qualifie aussi à trois reprises d'« idiot (*fool*) », ce qui rappelle la formule reprise *verbatim* par Occom jusque dans l'utilisation des parenthèses, mais les contextes d'utilisation du terme sont différents, se rapprochant plus de ceux de Bunyan que de Paul.

534. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.22 ; « she persecuted me with as much bitterness as Paul did the disciples of old ».

535. *Ibid.*, p.25.

dans sa vision du monde⁵³⁶. Elle apparaissait déjà dans les autobiographies spirituelles de Bunyan et de Whitefield⁵³⁷, desquelles a pu s'inspirer Apess pour produire plusieurs récits autobiographiques, dont une version moins polémique de son récit de conversion⁵³⁸.

La conversion et la renaissance sont donc au cœur des récits autobiographiques d'Apess, comme elles le sont d'ailleurs dans les récits qu'il rapporta dans *The Experiences of Five Christian Indians*. Les récits d'Apess condensent l'ensemble des caractéristiques attendues du genre de l'autobiographie spirituelle aussi bien sur le plan de la forme que du contenu, mais aussi de la visée. L'autobiographie spirituelle d'Apess fut composée comme une « hagiographie » au sens originel du terme, c'est-à-dire comme une histoire relatant la vie et les actions d'un homme devenu saint grâce à l'élection divine⁵³⁹. Apess, mais aussi les autres convertis présentés dans *The Experiences of Five Indians*, prennent ainsi la dimension de « héros plutarquiens » dont la présentation de la vie était destinée non seulement à donner à lire un parcours exemplaire, mais aussi à inciter à imiter l'*exemplum* paradigmatique proposé par le texte⁵⁴⁰.

536. Carl-A Keller explique ainsi que la conversion conçue comme « nouvelle naissance » ou « régénération » inaugure une « vie nouvelle » impliquant « le changement total de l'être intérieur et extérieur » (Carl-A Keller et Denis Müller, *La spiritualité protestante*, Genève, Éditions Labor et Fidès, Paris, Éditions du Cerf, 1998, pp.20 et 24). Lauric Henneon définit la conversion méthodiste comme la « clé de voûte » et la « condition *sine qua non* » de l'accès au salut, le signe d'une nouvelle naissance impliquant une transformation de l'âme désormais rachetée par la promesse du salut éternel (*Histoire religieuse des États-Unis, op.cit.*, pp.145 et 175).

537. Bunyan considéra la révélation reçue après sa rencontre avec quatre pauvres femmes à Bedford comme la découverte d'un « nouveau monde (*new world*) » et une « nouvelle naissance (*new birth*) » ; il se perçut également comme « éveillé (*awakened*) » par ses nouvelles dispositions (*Grace Abounding, op.cit.*, pp.16-17 et 82). Whitefield envisagea sa conversion dans des termes identiques, comme une « nouvelle naissance », un « éveil à la vie divine (*awakening to the divine life*) », lui procurant la sensation d'être une « nouvelle créature (*a new creature*) » et d'être « né à nouveau (*born again*) » (Cité in Tyerman, *The Life of the Reverend George Whitefield, op.cit.*, pp.17, 20, 27).

538. Thomas Kidd précise que Whitefield rédigea des récits autobiographiques moins détaillés et exubérants que sa première version de 1740, en retranchant ou en édulcorant certains passages qui firent polémique comme ceux dans lesquels il parlait de l'intervention directe de Dieu pour le soustraire aux tentations de Satan et surtout celui où il se comparait à Jésus mourant de soif sur la croix (*George Whitefield, op.cit.*, pp.29-32).

539. Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London, Yale University Press, 1975, pp.1-2.

540. Bercovitch définit ce qu'il appelle le « héros plutarquien » comme « un homme glorifié par ses exploits terrestres (*a man made great by worldly achievements*) » (*The Puritan Origins of the American Self, op.cit.*, p.1). Pour Jacques Rancière, le héros plutarquien se caractérise avant tout par son caractère exemplaire, incarnation de lois morales, de vices ou de vertus, l'essentiel étant que les épisodes relatés dans les vies exemplaires « proposent des modèles de conduite et des leçons de morale » (*Politique de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2007, pp.194-195). C'est en se référant à Plutarque que Ralph Waldo Emerson a écrit *Representative Men* (1850), un recueil de biographies de personnages historiques (comme Platon, Montaigne ou Napoléon) dont la vie pourrait servir de modèle d'inspiration. Les auteurs de la préface à l'ouvrage *Littérature et exemplarité* expliquent quant à eux qu'une des fonctions principales de

Encore fallait-il donner à ces récits une certaine accessibilité, une certaine visibilité. À la différence de l'autobiographie d'Occom restée à l'état de manuscrit confidentiel pendant longtemps, celle d'Apess connut la publication et nous est parvenue uniquement sous forme imprimée. Elle connut même plusieurs éditions, s'inscrivant dans le mouvement d'édition massif d'écrits religieux qui accompagna le Grand Réveil et l'expansion du mouvement méthodiste au début du XIX^e siècle.

I.C.2.b.2. Un contexte d'édition et de réception favorable

Les méthodistes valorisaient certes la prédication orale, et Apess était connu pour ses talents d'orateur, mais ils reconnurent dès leurs débuts la valeur de l'écrit et de la publication comme moyens de diffuser leur croyance. En Amérique, ils surent ainsi tirer parti des innovations techniques de l'imprimerie et des méthodes de diffusion pour devancer, par la quantité de leurs publications, leurs concurrents sur le « marché de la religion »⁵⁴¹. Apess s'inscrivait précisément dans ce « déluge de littérature populaire » comme le note Karim Tiro⁵⁴² par cette métaphore biblique. Le fait que les deux éditions de 1829 et 1831 de *A Son of the Forest* furent publiées à New York, de même que son sermon de 1831 intitulé *The Increase of the Kingdom of Christ*, ne s'explique pas seulement parce qu'Apess résidait à ce moment là à New York et avait obtenu en 1829 son autorisation de prêcher auprès de la Methodist Society de New York, mais aussi parce que Manhattan était devenu au tournant des années 1820-1830 le centre de l'édition aux États-Unis, « inondant le marché de livres à bas coût » comme l'a précisé Robert Warrior⁵⁴³. Filant la métaphore hydrique, Philip Gura identifia précisément cet « océan de publications qui caractérisa l'expansion contemporaine de la culture de

la littérature est l'« exemplification », c'est-à-dire la production d'exemples pouvant acquérir le statut de « paradigmes », que Marielle Macé pose comme synonyme d'« exemple exemplaire » (Emmanuel Bouju et alii [dir.], *Littérature et exemplarité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.14, 27, 29).

541. Tiro, « Denominated "Savage" », *op.cit.*, pp.664-665 ; Kidd, *The Great Awakening*, *op.cit.*, p.vxiii ; Henneon, *Histoire religieuse des États-Unis*, *op.cit.*, 166-170, 176, 211 ; Henneon utilise cette expression « marché de la religion » ou « de la foi » non sans la discuter et la justifier. (*ibid.*, pp. 117, 125, 177, 219). Ces publications comprenaient un grand nombre de « vies » écrites sous forme biographique ou autobiographique rendues plus facilement accessibles grâce aux innovations de l'imprimerie (petits formats bon marché, presse) et des méthodes de diffusion (distribution, commercialisation, publicité). Parmi cette abondance de publications religieuses qui profitèrent des innovations techniques, T. Strouth Gaul inclut la biographie de la Cherokee Catharine Brown publiée en 1829 et qui put être diffusée auprès d'un nombre très important de lecteurs qu'il lui aurait été impossible d'atteindre vingt ans auparavant (*Cherokee Sister*, *op.cit.*, p.4).

542. Tiro, « Denominated "Savage" », *op.cit.*, p.665.

543. Robert Warrior, « Eulogy on William Apess. Speculations on His New York Death », *Studies in American Indian Literatures*, Summer 2004, volume 16, n°2, p.6.

l'imprimé » comme le problème dans lequel la version de 1829 « coula comme une pierre » et passa donc inaperçue⁵⁴⁴. Elle fut distribuée par Apess lui-même au cours de ses circuits de prédication, vendue pour la modique somme de cinquante cents au côté d'autres publications méthodistes. La version de 1831 connut un sort plus favorable. Elle fut imprimée chez G.F. Bunce dans une édition de meilleure qualité, agrémentée d'un portrait de l'auteur tirée d'une peinture réalisée par un peintre et graveur célèbre pour l'époque, notamment dans le monde méthodiste, John Paradise ; sa publication fut en outre signalée dans des journaux, dont certains lui consacrèrent une critique. L'intérêt que la publication de l'autobiographie d'Apess suscita en 1831 et non en 1829 peut par ailleurs s'expliquer par une des conséquences inattendues provoquées par l'*Indian Removal Act* de 1830 relevée par Arnold Krupat : le regain d'un intérêt pour les Amérindiens et leur vision de l'histoire dans la population blanche, de plus en plus convaincue qu'ils étaient voués à la disparition dans un avenir plus ou moins proche⁵⁴⁵. La médiation de l'écrit autobiographique comportait cette dimension d'accessibilité *a priori* directe au point de vue amérindien. Krupat prend le succès de l'autobiographie collaborée du Sauk Black Hawk (1833), dont il discute cependant la sincérité des propos⁵⁴⁶, comme le symptôme de cet engouement au moins éditorial pour les Amérindiens.

Bien que publié dans un contexte favorable, *A Son of the Forest* n'a cependant pas eu le même retentissement à l'époque que *Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak, or Black Hawk* car la figure d'Apess était beaucoup moins spectaculaire que celle de Black Hawk dont l'opposition armée aux États-Unis avait été largement médiatisée à l'échelle nationale⁵⁴⁷. Sa forme de récit de conversion avait par ailleurs contribué à noyer l'ouvrage dans la masse de la production des autres écrits religieux. Cependant, Gura

544. Gura, *The Life of William Apess, op.cit.*, p.44. La citation originale est : « *A Son of the Forest* sank like a stone in the sea of publications that marked the contemporary proliferation of print culture ».

545. Krupat, *For Those Who Came After, op.cit.*, pp.6 et 37-38.

546. Krupat disqualifie en effet les autobiographies collaborées comme non authentiques dans le sens où elles trahissaient nécessairement les propos originaux de l'énonciateur amérindien, dont les propos auraient été modifiés par différents filtres successifs (traducteurs, transpositeurs, rédacteurs, imprimeurs). David Brumble considérait de son côté dans *American Indian Autobiography* qu'un authentique Amérindien ne pouvait s'exprimer ni par écrit ni en anglais puisque ces deux modes d'expression ne faisaient pas partie de sa culture d'origine, et que le véritable discours amérindien était à rechercher dans les marques d'oralité qui persistaient de façon sous-jacente dans leurs écrits.

547. Des contemporains comparèrent d'ailleurs Apess à Black Hawk avec l'idée de discréditer le Pequot. En 1833, le fondateur du *Barnstable Patriot*, Sylvanius Phinney, accusa Apess de pousser les Wampanoags de Mashpee à la sédition comme Black Hawk l'avait fait en 1832 avec les Sauks. En 1835, William Snelling accusa Apess d'avoir perdu son caractère authentiquement indien en s'assimilant à la culture dominante alors que le fluide qui coulait dans les veines de Black Hawk était resté inaltéré, féroce et sauvage (Gura, *The Life of William Apess, op.cit.*, pp.80 et 104).

considère que si légitime que soit cette relativisation, elle ne doit pas occulter le caractère original et fondateur de l'ouvrage : *A Son of the Forest* constitue la première autobiographie amérindienne jamais écrite et publiée dans le monde de l'imprimé anglo-américain. Ce fut la première ; ce ne fut pas la dernière. D'autres Amérindiens écrivirent et publièrent leur récit de vie, mais le modèle de l'autobiographie spirituelle resta pendant longtemps le plus utilisé par des auteurs amérindiens pour raconter leur parcours de vie.

Gura fait également ressortir une autre spécificité du récit d'Apess : l'articulation du christianisme à une critique de la société américaine. La dénonciation de l'esprit impérialiste et agressif envers les peuples autochtones n'était pas nouvelle en soi ; elle avait déjà été exprimée aussi bien par des Amérindiens (par exemple dans l'autobiographie de Black Hawk) que par des Anglo-Américains dès les débuts de la colonisation anglaise en Amérique (par exemple avec Roger Williams, fondateur de Rhode Island). Le recours à une rhétorique biblique destinée à dénoncer les malversations d'un être tyrannique avait aussi été utilisée par les indépendantistes américains lors de leur révolte contre la métropole britannique, assimilée à l'Égypte pharaonique, oppressant et persécutant les colons américains qui étaient comparés aux Hébreux s'installant dans la Terre promise où ils pourraient accomplir leur vie, leur liberté et leur quête du bonheur⁵⁴⁸.

Mais la perspective argumentative ouverte par Apess était novatrice, notamment en raison du fait qu'elle était énoncée par un Amérindien. La dimension politique associée au christianisme fut par la suite effectuée par d'autres autobiographes amérindiens, qu'ils aient écrit leur récit sous forme d'autobiographie spirituelle (comme Copway)⁵⁴⁹ ou non, comme dans les ouvrages de Winnemucca et de Blackbird. Tous deux mirent en avant le fait que les Amérindiens avaient des croyances équivalentes au christianisme et menaient un mode de vie conforme aux préceptes chrétiens bien avant l'arrivée des colons européens dont l'influence néfaste contribua au contraire, selon

548. Élise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, op.cit., pp.78-88.

549. Toutes les autobiographies amérindiennes composées sous forme de récits de conversion ne relient pas forcément le christianisme à une critique de la société coloniale. Les autobiographies de Joseph Johnson, Spywood, Jacobs et Jones sont dénuées de cette dimension. Au contraire, le christianisme a pu nourrir des propos dépréciateurs envers les sociétés et les religions amérindiennes, présentées comme arriérées, païennes, superstitieuses et immorales avec l'utilisation d'une rhétorique puritaine et d'un lexique connoté typiques, voire agressifs. Certains propos présents dans les textes d'Oocom, de Jones, de Jacobs et de Copway le laissent entendre de manière assez explicite, même si, sans aller jusqu'à remettre en cause la sincérité de leur point de vue, leur présence peut être modulée par le contexte d'énonciation et des stratégies d'écriture plus larges.

l'optique moralisatrice de leurs textes, à les pervertir et les corrompre, à les « ensauvager » pour reprendre en la détournant cette expression à Aimé Césaire⁵⁵⁰.

Même sans prendre en compte l'*Appendix* qui représente près de la moitié de l'ouvrage, *A Son of the Forest* contient une dimension politique, voire subversive et même révolutionnaire. Cet aspect a également été relevé par Gura qui l'a mis en lien avec la nature contestataire du méthodisme, surtout du méthodisme américain, tout du moins avant que ce dernier ne commence à s'institutionnaliser, à « s'embourgeoiser »⁵⁵¹, à partir des années 1820 en se détachant progressivement des couches marginales et infériorisées de la population qui avaient pourtant constitué le terreau de son succès. D'après lui, le méthodisme a pu représenter une force de contestation des églises établies et était porteur d'un message œcuménique, égalitaire et émancipateur qui le rendait « taillé sur mesure » pour accompagner la Révolution américaine, et qui a pu séduire des esprits militants comme Apess⁵⁵². C'est d'ailleurs en partie parce qu'il pensait que le Méthodisme épiscopal s'éloignait de ses idéaux originaux qu'Apess préféra rompre avec lui pour rejoindre la Methodist Society comme il l'explique dans la version de 1829 de *A Son of the Forest* :

I feel a great deal happier in the new than I did in the old church – the government of the first is founded on republican, while that of the latter is founded on monarchical principles – and surely in this land where the tree of liberty has been nourished by the blood of thousands, we have good cause to contend for *mutual rights*, more especially as the Lord himself DIED TO MAKE US FREE!⁵⁵³

550. Dans *Discours sur le colonialisme*, Césaire avance que la colonisation provoque « l'ensauvagement » de l'Europe en travaillant « à déciviliser le colonisateur », à lui faire perdre toute humanité par des comportements ignobles qu'il n'hésite pas à comparer à une forme de nazisme « appliqué à des peuples non-européens » (*op.cit.*, pp.11-12 et 18). L'« ensauvagement » peut synthétiser les propos de Winnemucca et de Blackbird, mais aussi d'Apess, qui affirmaient que le contact avec les colons euro-américains eut des répercussions négatives sur le mode de vie des Amérindiens et fut nuisible à l'équilibre de leurs sociétés qui entrèrent dans une phase régressive et virent leur pérennité menacée. D'autre part, pour paraphraser le personnage de Monsieur Jourdain du *Bourgeois gentilhomme* de Molière (1670 ; Acte II, scène 4), on pourrait aller jusqu'à résumer leur pensée en disant que les Amérindiens faisaient du christianisme sans le savoir.

551. Henneton évoque le « réveil bourgeois » méthodiste qui se produit au cours des années 1820 (*Histoire religieuse des États-Unis*, *op.cit.*, 215) ; Tiro parle d'un désir accru de respectabilité proportionnel au nombre croissant de fidèles méthodistes qui doubla dans les années 1816-30 (« Denominated "Savage" », *op.cit.*, p.667).

552. Gura, *The Life of William Apess*, *op.cit.*, pp.41-42. L'écrivain Marc Dugain avançait récemment sous la forme de paronomase que ce qui lui plaisait « dans le protestantisme » était « la protestation » (Entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3401, 18/03/2015, p.10).

553. Apess, *A Son of the Forest*, version de 1829, p.115 ; cité par O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.323. « Je me sens beaucoup plus heureux dans la nouvelle église que dans l'ancienne – le mode de fonctionnement de la première repose sur des principes *républicains*, tandis que celui de la seconde sur des principes *monarchiques* – et dans cette terre où des milliers d'hommes ont abreuvé l'arbre de la liberté

Les propos d'Apess peuvent faire penser à la formulation d'une « théologie de la libération » analogue à celle développée par le prêtre catholique Gustavo Gutiérrez qui se répandit en Amérique latine à partir des années 1960, en particulier dans les communautés indiennes. Ils sont en fait explicitement reliés à la rhétorique révolutionnaire qui présida à la fondation des États-Unis.

Le lien potentiel entre la Révolution américaine et les mouvements de réveils évangéliques a largement été discuté, parfois pour le minimiser ou le nier, parfois pour en faire ressortir des liens plus ou moins directs. Lauric Henneton a fait ressortir la problématique religieuse qui imprégna le mouvement révolutionnaire américain, fortement teinté de protestantisme et d'anti-catholicisme. D'après lui, la période d'effervescence religieuse du Grand Réveil marqua un « point de non retour » dans les colonies britanniques en diffusant un esprit égalitariste, anticlérical et anti-élitiste, ainsi qu'une doctrine qui mettait l'accent sur la nouvelle naissance et la nécessité de changer de vie pour assurer son salut. Les références bibliques qui irrigaient les discours révolutionnaires contribuèrent à justifier des propensions à « l'exceptionnalisme » en associant la métropole à Babylone ou à l'Égypte pharaonique et en établissant un parallèle entre l'Exode des Hébreux et l'émigration européenne en Amérique dont les habitants étaient censés constituer un nouveau peuple élu bénéficiant de la faveur divine⁵⁵⁴. L'éventualité que soit créé un évêché américain anglican inspira la crainte d'une « menace d'impérialisme ecclésiastique », mais ce serait surtout l'Acte de Québec de 1774 (garantissant la liberté de culte aux catholiques de la Nouvelle-France récemment conquise après la Guerre de Sept Ans) qui aurait cristallisé l'ire des aspirants séparatistes⁵⁵⁵.

L'extrait de *A Son of the Forest* laisse transparaître l'adhésion d'Apess aux idéaux

de leur sang, il nous paraît indiscutable de réclamer *l'égalité des droits*, d'autant plus que le Seigneur lui-même S'EST SACRIFIÉ POUR NOUS LIBÉRER ! » (je traduis). Les allusions à la révolution américaine se trouvent non seulement dans l'appel au respect des droits (les « Patriotes » américains s'inspirèrent beaucoup du *Second Treatise on Civil Government* de 1690 de Locke) et à l'arbre de la liberté (dont le premier fut planté à Boston par les *Sons of Liberty* de Samuel Adams en protestation contre le Stamp Act), mais aussi dans les derniers mots mis en exergue qui, au-delà de leur rhétorique religieuse familière au pasteur méthodiste qu'était Apess, rappelle le discours de 1775 de Patrick Henry, « Give me liberty or give me death ».

554. C'est en ce sens que Robert Warrior propose une nouvelle lecture typologique de la Bible et de l'Exode en se plaçant du point de vue des Canaanites, à qui doivent être comparés les Amérindiens (comme l'avaient déjà fait certains prêcheurs Puritains); en tant qu'habitants originels « de la terre promise », ils furent expulsés par de nouveaux arrivants guidés par un Dieu tyrannique et conquérant leur interdisant toute forme de contact avec les autochtones qu'il aiderait à décimer (Exode 23:22-33) (« A Native American Perspective: Cannanites, Cowboys, and Indians », in R.S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, pp.287-295).

555. Henneton, *Histoire religieuse des États-Unis*, op.cit., pp.14-17, 119, 140-141, 175-191.

révolutionnaires exprimés par les indépendantistes américains. Il l'utilisa dans ses récits autobiographiques afin d'exprimer une critique acerbe de la puissance dominante et oppressive, qui n'était plus identifiée à la Grande-Bretagne mais à la nouvelle nation étatsunienne ; cette critique était dirigée contre le traitement cruel que cette dernière infligeait aux peuples autochtones qu'il entendait présenter comme des nations souveraines et démocratiques, au fonctionnement politique similaire à celui de la jeune République américaine. Apess inaugura une pratique discursive qui fit des émules puisque la rhétorique révolutionnaire et républicaine (avec ses idéaux de liberté, de démocratie, de souveraineté, d'égalité) peut être identifiée comme un autre des rhizomes paradigmatiques constitutifs de l'écriture autobiographique amérindienne.

I.D. La rhétorique révolutionnaire et républicaine

La rhétorique révolutionnaire et républicaine qui accompagna la naissance et l'affirmation des États-Unis faisait partie de la palette des modèles narratifs et discursifs auxquels puisèrent les autobiographes amérindiens. Le but de cette partie est de montrer comment ils s'approprièrent cette rhétorique afin de présenter une facette identitaire des Amérindiens qui ne soit pas incompatible avec les idéaux revendiqués par la jeune nation américaine. En reprenant le jeu de mot d'Homi Bhabha inspiré de Derrida, on peut avancer que les autobiographes réalisèrent une poétique de la « dissémiNation »⁵⁵⁶ : ils disséminèrent leur propre parole dans la trame du grand récit national en postulant des équivalences d'organisation sociétale et d'ethos entre Américains et Amérindiens ; ils se dépeignaient comme des nations souveraines comparables aux États-Unis et qui avaient donc une place légitime au sein du nouvel espace géo-politique. Par un « emploi pirate »⁵⁵⁷ des *topoi* dominants, ils établirent des « lieux-communs » d'identification possible dans lesquels ils transmuaient leurs différences supposées irréductibles, leur « inquiétante étrangeté », en un « inquiétant

556. « DissémiNation » est le titre que Bhabha donne au chapitre VIII des *Lieux de culture* (titre identique dans l'édition anglaise), admettant s'être inspiré de *La dissémination* de Jacques Derrida (1972). Il orthographe également ce calembour « dissémi-nation » (p.236), signifiant par là la construction d'un texte polyphonique du récit national qui prendrait en compte l'hétérogénéité de la population, y compris les histoires des minorités marginalisées (les colonisés, les femmes, les Noirs) qui constitueraient ainsi une « écriture double » ou des « contre-narrations ». L'insertion de la voix amérindienne dans la trame du récit de la société dominante est par ailleurs la problématique selon laquelle Lionel Larré a abordé l'autobiographie amérindienne dans *Autobiographie amérindienne*.

557. L'expression d'« emploi pirate de la langue » est reprise à Césaire (cité par Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je reserai, Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005, p.135).

familier »⁵⁵⁸ pour des lecteurs anglo-américains, comme l'a notamment fait La Flesche.

I.D.1. La Flesche et l'assimilation au *Heim* étatsunien

Francis La Flesche a fait ressortir la valeur relative du sentiment d'étrangeté que les Indiens pouvaient inspirer aux Blancs puisqu'il était conditionné par l'ignorance, les préjugés et des conflits d'intérêt, qui s'atténueraient au cours du temps mais sans que cette évolution ne referme toutefois complètement la blessure de la stigmatisation infligée aux Amérindiens :

The misconceptions of Indian life and character so common among the white people has been largely due to an ignorance of the Indian's language, of his mode of thought, his beliefs, his ideals, and his native institutions. Every aspect of the Indian and his manner of life has always been **strange to the white man, and this strangeness** has been magnified by the mists of prejudice and the conflict of interests between the two races⁵⁵⁹.

Dans le même ordre d'idée, Winnemucca, et Apess dans un jeu de citations dans son *Appendix à A Son of the Forest*, pensaient également que les représentations erronées et les craintes développées à propos des Indiens étaient dues à l'ignorance et avaient tendance à s'estomper naturellement lors de rencontres réelles avec les Indiens lorsque les Blancs s'apercevaient que les Amérindiens avaient des valeurs analogues aux leurs : générosité, hospitalité, amour de la vie, respect d'autrui, piété, attachement à ses proches et à son pays, souveraineté. Des ressemblances existaient donc qui permettaient la possibilité d'un rapprochement entre les deux groupes, tout du moins de dépasser la

558. Je reprends ici deux traductions proposées pour le terme allemand *unheimliche*, érigé en concept par Sigmund Freud en 1919 dans un essai éponyme à partir d'un conte de 1813 d'Ernst Hoffmann. Il est basé sur le radical *Heim* (domicile, foyer, maison, le *home* anglais) ; l'adjectif *unheimlich* recouvre l'idée d'inquiétant, angoissant, sinistre, lugubre, funèbre, et est présenté par Freud comme le contraire d'*heimlich* (familier, intime, de la maison), mais *heimlich* signifie aussi secret, occulte, furtif. La traduction la plus couramment admise du substantif *unheimliche* est celle proposée en 1933 par Marie Bonaparte d'« inquiétante étrangeté » (Freud, *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Éditions Interférences, 2009, traduction de Marie Bonaparte et E. Marty). Une autre proposition de traduction en « inquiétant familial » a été proposée en 2010 quand les œuvres de Freud sont tombées dans le domaine public ; elle est notamment défendue par la psychanalyste Simone Korff-Sausse qui, malgré ses réticences de départ, la trouve plus pertinente (Korff-Sausse, préface à *L'inquiétant familial*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2011, traduction d'Olivier Mannoni ; entretien avec Adèle Van Reeth pour l'émission de France Culture *Les Nouveaux Chemins de la Connaissance*, 02/09/2013, 10-11h).

559. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.xviii-xix. « L'opinion erronée sur la vie et le caractère indiens si répandue parmi les blancs est en grande partie due à l'ignorance de la langue de l'Indien, de son mode de pensée, de ses croyances, de ses idéaux, ainsi que de ses institutions propres. Chaque aspect de l'Indien et de son mode de vie a toujours paru étrange à l'homme blanc, et cette étrangeté a été amplifiée par le prisme des préjugés et des conflits d'intérêts entre les deux races » (je traduis et souligne).

crainte inspirée par l'autre dans son apparente différence. Comme le rappelle La Flesche, ce rapport d'équivalence fut d'abord effectué par les révolutionnaires américains eux-mêmes se grimant en Indiens lors de la *Boston Tea Party* du 16/12/1773.

Dans *The Middle Five*, La Flesche a mis au jour les processus d'insertion et d'assimilation à la société anglo-américaine dans lesquels les Amérindiens étaient à la fois impliqués et soumis. Pour les enfants omahas envoyés à l'école de la réserve, cela passait par une modification de leur apparence physique, l'octroi de nouveaux noms, l'astreinte à une nouvelle discipline plus violente, l'assujettissement à un nouveau découpage temporel, l'inculcation de nouvelles manières d'appréhender le monde, l'appropriation de la culture et de l'histoire d'un pays amené à devenir leur environnement quotidien.

I.D.1.a. L'appropriation dynamique d'une histoire

La Flesche dépeint des élèves omahas s'évertuant à établir des rapprochements entre le monde « aborigène » d'où ils venaient et le monde anglo-américain dont l'école représentait le microcosme et la porte d'entrée. Il s'agissait en effet de couper les enfants omahas de leurs origines et de les faire accéder à une nouvelle filiation généalogique, linguistique, théologique et historique, les faire entrer dans un nouveau *nomos* identitaire. La Flesche a montré dans plusieurs anecdotes souvent humoristiques, parfois tragiques, les malentendus que cette situation pouvait engendrer, notamment en raison d'une maîtrise encore imparfaite de l'anglais par les élèves omahas, ou plutôt en raison de la pluralité de sens que le langage peut revêtir et des différents modes d'actualisation auxquels il peut être soumis, et plus particulièrement dans le contexte d'un monde culturellement hybride comme l'était l'école de la réserve.

La Flesche raconte ainsi que lors d'un cours d'histoire, Gray-beard demanda à Philip Sheridan (Tae-noo'-ga-wa-zhe) de lui dire ce qu'il savait sur George Washington. « Il a abattu le cerisier de son père » fut la réponse donnée par l'interrogé qui se référait à un forfait commis par son camarade de classe rebaptisé George Washington⁵⁶⁰. Le premier président des États-Unis apparaît dans une autre réponse comme le découvreur de l'Amérique. La réponse attendue à la question « Qui a découvert l'Amérique ? » était

560. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.108 ; « He chopped his father's choke-cherry tree ». Le *choke cherry* correspond à l'appellation commune du *Prunus Virginiana*, le Cerisier de Virginie en français, petit arbre de la famille des Rosaceae.

Christophe Colomb, mais la mention de Washington montre comment les Omahas s'inscrivaient dans l'histoire plus contextuelle des États-Unis. Elle souligne aussi les problèmes de réception d'un message et d'une langue qui peuvent être actualisés de différentes manières, certaines ne correspondant pas nécessairement aux attentes de l'énonciateur initial. Ainsi, si la réponse formulée par l'élève Abraham Lincoln déplut à Gray-beard, elle comportait cependant sa part de vérité puisque Washington peut être considéré comme un « découvreur » au sens d'« inventeur » des États-Unis d'Amérique en raison de son engagement indépendantiste et politique. Cette image de « découvreur » correspond à la mythification dont la figure de Washington a été l'objet en tant que Père Fondateur de la nation comme l'a montré Élise Marienstras⁵⁶¹, et donne à Washington un statut de héros culturel et civilisateur comparable à celui conféré à des ancêtres mythiques dans la mythologie amérindienne.

Dans un autre passage qui pourrait être intitulé « La Révolution américaine pour les nuls » ou « expliquée à mon fils »⁵⁶², l'élève omaha Brush présente Washington comme le premier président des Américains, nommé selon lui à ce poste parce qu'il ne savait pas mentir. Cette remarque, qui révèle une des qualités essentielles dont devait faire preuve un leader dans la société omaha⁵⁶³, arrive en conclusion d'un résumé improvisé sur l'histoire de la révolution américaine que Brush fit à ses camarades omahas. Il dévia sur cette leçon d'histoire à partir d'une question de Warren qui lui demanda ce qu'il entendait par le terme de « reine » dans son explication du fonctionnement d'une ruche :

"Why a queen is a female king," explained Brush, who was authority on a great many things. "She doesn't do anything but sit on a big throne and tell people what to do. If they don't mind her, she makes her soldiers cut their heads off. It's the same with bees (...)."

"Why don't the 'Mericans have a king?" asked Edwin. "They got a President, but I don't think he's big like a king."

"They had one," said Brush; "but they didn't like him, because he put a terrible big tax on tea. The 'Mericans were awfully fond of tea, and when they saw they'd have to pay the trader and the king, too, for their tea, they got mad; and one night, when everybody was asleep, they painted up like

561. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, op.cit., pp.147, 149, 157.

562. Je reprends ici les titres de collections abondamment déclinées en France depuis quelques années.

563 Le chef iroquois sénéca Cornplanter pensait également que la franchise était une des qualités participant de la virilité d'un homme, comme il le déclara à ses homologues américains lors des négociations du traité de Fort Stanwix en 1784 : « You have this day declared your minds to us fully, and without disguise. We thank you for it; this is acting like men, for thus men speak » (cité par Carlson, *Sovereign Selves*, op.cit., p.42).

wild Indians, and they got into a boat and paddled out to the tea ship and climbed in. They hollered and yelled like everything, and scared everybody ; then they spilted the tea into the ocean."

"What did the old king do?" aksed Lester. (...)

"Well," continued Brush, "the old king sat still for a long time; then he said to his soldiers, you go and fight those 'Mericans. And they did fight, and had the Rev'lution. That war lasted eight years, and the king's soldiers got licked. Then the 'Mericans made General George Washington their President because he couldn't tell a lie"⁵⁶⁴.

Pour synthétique qu'elle soit, cette leçon met cependant l'accent sur un épisode particulier, le *Boston Tea Party*, souvent mis en avant par les Américains eux-mêmes comme moment fondateur de leur opposition à la Couronne britannique qui voulait faire appliquer dans ses colonies américaines des taxes (dont certaines avaient déjà cours en Grande-Bretagne) afin de tenter de renflouer ses caisses après la dispendieuse Guerre de sept ans. Les colons arguèrent que la validité de ces décisions pouvait être remise en cause puisqu'ils n'étaient pas représentés au Parlement, selon le mot d'ordre « No taxation without representation ». Elles semblaient donc relever d'un arbitraire caractéristique de l'omnipotence attribuée à la reine dans une ruche.

L'analogie entre l'Amérique coloniale et la ruche peut également être perçue dans la description que Brush fait du fonctionnement d'une ruche : seules les abeilles travailleuses sont pourvues de dards avec lesquels elles sont capables d'anéantir les bourdons lorsque ceux-ci deviennent trop nombreux et trop gourmands. Un rapprochement implicite peut ainsi être fait entre les colons comme « abeilles travailleuses » se révoltant contre un bourdonnement de taxes qui capterait une trop grande partie des richesses accumulées avec peine. Les « bourdons » peuvent aussi être associés aux soldats de la Couronne vaincus par les insurgés.

Cette leçon montre par ailleurs l'appropriation par les Américains d'une

564. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.50-52. « Eh bien, une reine est un roi au féminin », expliqua Brush, qui faisait figure d'autorité sur de nombreux sujets. « Elle ne fait rien à part rester assise sur un grand trône et dire aux gens ce qu'ils doivent faire. S'ils ne lui prêtent pas attention, elle leur fait couper la tête par ses soldats. C'est la même chose avec les abeilles (...) ». « Pourquoi les Américains n'ont pas de roi ? », demanda Edwin. « Ils ont un Président, mais je ne pense pas qu'il soit aussi important qu'un roi ». « Ils en ont eu un », dit Brush. « mais ils ont cessé de l'aimer car il a mis une taxe terriblement élevée sur le thé. Les Américains avaient une passion terrible pour le thé, et quand ils virent qu'ils devraient payer le marchand mais aussi le roi pour leur thé, ils se sont énervés ; et une nuit, alors que tout le monde dormait, ils se sont peints comme des Indiens sauvages, sont montés dans un bateau puis ont ramé jusqu'au navire transportant le thé et sont montés à bord. Ils ont crié et hurlé comme jamais, et ils ont effrayé tout le monde ; puis ils ont jeté le thé dans l'océan ». « Qu'a fait le vieux roi ? », demanda Lester. (...) « Eh bien », continua Brush, « le vieux roi est resté assis pendant longtemps ; puis il a dit à ses soldats : allez combattre ces Américains. Et ils se sont effectivement battus, et il y eut la Révolution. La guerre a duré huit ans, et les soldats du roi ont été vaincus. Ensuite les Américains ont fait du général George Washington leur Président parce qu'il ne savait pas mentir » (je traduis).

représentation ambivalente de l'Indien. Celui-ci apparaît, d'une part, comme symbole d'un esprit rebelle, indépendant, épris de liberté, selon le stéréotype du « noble sauvage préférant la mort à la soumission », et, d'autre part, comme l'image d'un guerrier chafouin inspirant la terreur et sans retenue dans le déchaînement de sa vindicte. Elle peut aussi par ailleurs suggérer l'idée que l'utilisation de tactiques de combat amérindiennes fut utile aux Américains pour triompher des Britanniques, dans le sens où Washington, ancien officier de l'armée britannique, est connu pour s'être inspiré des tactiques amérindiennes lors des opérations qu'il mena pendant la guerre d'indépendance.

Dans les propos se dégage un certain détachement par rapport à l'image stéréotypée des Amérindiens utilisée par les insurgés, comme si ce grimace en « wild Indians » correspondait en fait à un simple déguisement dénué de signifiant réel, tout du moins à une image à laquelle les Omahas étaient loin de s'identifier. Mais ils peuvent aussi être lus comme le signe de l'assimilation réussie des Omahas à la société américaine en raison de l'appropriation du discours dominant, c'est-à-dire la répétition de ses tropes historiques, sans questionnement apparent, couplée à la distanciation par rapport à une identité amérindienne. C'est d'ailleurs dans la recherche d'une résolution posée par la tension entre différence et ressemblance que réside l'enjeu de *The Middle Five* et que le récit de la Révolution par Brush entend démontrer, à savoir la possibilité d'une assimilation pacifiée des Amérindiens à la société américaine.

I.D.1.b. Déconstruction des stéréotypes et reconstructions identitaires

En présentant la version que les élèves omahas s'étaient forgé de la révolution américaine, La Flesche insinue un sous-texte critique dans un épisode narratif se présentant *a priori* sous des abords comiques, voire touchants de naïveté enfantine. Comme souvent chez La Flesche, c'est en fait le contraire qu'il a cherché à révéler en utilisant une stratégie de dissimulation qui incite en permanence le lecteur à faire l'effort de ne pas se contenter des apparences, ne seraient-elles que textuelles. Les élèves omahas servent en fait de métonymie à un portrait plus positif que La Flesche entend brosser des Amérindiens.

La recherche de l'assimilation a pu être dénoncée pour ses effets d'aliénation, de déculturation et de nivellement des différences au seul profit des critères valorisés par la

culture dominante⁵⁶⁵, et c'est bien à cet objectif qu'était attachée la volonté d'« incorporation » des Amérindiens envisagée par Thomas Jefferson et autres réformateurs ultérieurs⁵⁶⁶. Couper les enfants amérindiens de leurs racines en les envoyant dans des pensionnats anglo-américains chrétiens fut conçu comme un procédé pour parvenir à ce but. Un courant d'écriture autobiographique est d'ailleurs apparu chez les Amérindiens afin de relater leurs expériences dans ces écoles, souvent pour en dénoncer le caractère traumatique, humiliant et totalitaire, comme ce fut le cas pour les Sioux Zitkala Ša, Charles A. Eastman, et plus tard Luther Standing Bear⁵⁶⁷, et donc aussi pour La Flesche qui s'inscrit dans ce courant littéraire. En présentant des enfants omahas comme des êtres rationnels, intelligents, subtils, ouverts, La Flesche rendait la violence physique et psychologique exercée à leur encontre peut-être pas contre-productive, puisque les buts qu'elle était censée servir semblaient atteints, mais indéniablement inutile et injustifiée. Elle allait à l'encontre des attitudes d'écoute, de dialogue et de compréhension, et même d'obéissance due au respect que les enfants devaient avoir pour leurs parents et les aînés, que les jeunes Omahas étaient disposés à adopter dans une sorte d'exercice de « compétences dialogiques de coopération » tel que l'a théorisé le sociologue Richard Sennett⁵⁶⁸.

565 Laurence Clabé-Bundy définit ainsi l'assimilation comme la substitution totale d'une culture à une autre, qu'elle oppose à l'intégration moins absolue et porteuse d'hybridité puisqu'elle rend possible le maintien de relations avec sa culture d'origine tout en empruntant des éléments de « la culture hôte » (« Stratégies d'acculturation », *op.cit.*, pp.82-83). Le philosophe Marc Crépon se demande pour sa part dans quelle mesure l'assimilation correspond soit à l'appropriation d'une culture, soit à une réduction au même (« Comment peut-on être étranger ? », *Philosophie Magazine*, n°86, février 2015, p.65). Césaire et Glissant optent plutôt pour le versant négatif de la seconde solution, le premier la condamnant comme une aliénation et comme la conséquence « la plus grave » de la colonisation et de l'ethnocentrisme orgueilleux européen (*Nègre je suis, nègre je resterai*, *op.cit.*, p.29), le second la dénonçant comme « une des formes les plus pernicieuses » et « stade suprême » de la colonisation puisqu'elle dépersonnalise « complètement une communauté » pour « l'"absorber" dans un corps extérieur », l'éliminer par dilution, la faire disparaître dans la monoculture coloniale, mais n'ayant en fait pour effet que de « zombifier » les êtres qu'elle prétend assimiler (*Le Discours antillais*, *op.cit.*, pp. 21, 48, 188, 302, 325, 440-441, 557, 824).

566. Dans une lettre de 1803, Jefferson pense qu'une stratégie d'encerclement des Amérindiens par les colons n'offrirait comme alternative aux autochtones que de « s'incorporer » à la nation américaine ou d'émigrer « de l'autre côté du Mississippi », comme le préconisait Washington pour qui une séparation délimitée par une frontière était la seule solution envisageable dans les relations entre Américains et Amérindiens (Delanoë, *L'entaille rouge*, *op.cit.*, pp.45 et 54 ; voir aussi Anthony Wallace, *Jefferson and the Indians: The Tragic Fate of the First Americans*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p.78).

567. Standing Bear a consacré plusieurs chapitres à son expérience à la Carlisle Indian School dans ses autobiographies, *My People the Sioux* (1928) et *Land of the Spotted Eagle* (1933), dans lesquelles il n'exprime pas forcément un point de vue entièrement critique vis-à-vis des écoles indiennes. Certains articles de James Murie et l'article de Susan La Flesche parus dans *The Southern Workman* s'inscrivent également dans ce genre des récits de pensionnats (*boarding school narratives*), mais plutôt pour en faire ressortir leurs aspects positifs ; le support médiatique dans lequel ils écrivaient a probablement orienté leurs points de vue.

568. Sennett, *Ensemble*, *op.cit.*, p.18 ; « La coopération est l'art de vivre dans le désaccord », entretien

Le dispositif narratif choisi par La Flesche ne dénonce pas aussi ouvertement et explicitement les abus de la société américaine que les ouvrages d'Apess et de Winnemucca. Il n'en fait pas moins ressortir avec force l'irrationalité de la société américaine aveuglée par des préjugés sur lesquels elle conformait ses décisions et ses actes, ainsi que l'aspect tyrannique et arbitraire qui régnait dans les établissements scolaires pour Amérindiens. Un troisième niveau de lecture de l'histoire de la Révolution paraît donc envisageable : La Flesche ne cherche-t-il pas à amener le lecteur à déplacer l'allégorie de la ruche sur le terrain de la politique américaine menée envers les Amérindiens, dont la politique éducative ? Ce serait alors les Américains qui auraient agi en rois tyranniques et irascibles, Gray-beard symbolisant le roi et par extension le gouvernement américain représenté par le Président, et les abeilles travailleuses et dociles représentant les élèves omahas et par extension les Amérindiens.

L'approche de La Flesche déconstruit ainsi l'image stéréotypée et « fétichiste »⁵⁶⁹ de l'Indien sauvage actualisée par les insurgés bostoniens. En donnant à l'histoire de la Révolution la forme d'un conte pour enfants⁵⁷⁰, La Flesche ramène les stéréotypes construits sur les Amérindiens à l'univers fantasmagorique auquel ils devraient rester cantonnés, et non servir à orienter des politiques destinées à être appliquées dans la réalité à des êtres réels dont l'identité et les comportements n'avaient en fait rien à voir avec les représentations fantasmatiques en question. En croyant à leurs stéréotypes, les Américains auraient agi de manière « tribale » si l'on applique au raisonnement supputé de La Flesche les équivalences posées par Sennett entre tribalisme et stéréotype :

avec Catherine Portevin, *Philosophie Magazine*, n°87, mars 2015, pp.73. Sennett ne cache pas s'appuyer sur le dialogisme de M. Bakhtine pour développer ses idées.

569. En s'appuyant sur Fanon, Homi Bhabha pense que les colonisateurs ont tendance à représenter les colonisés « sous forme de fétichisme » en fonction « de stéréotypes racistes », c'est-à-dire à figer leur identité dans une essence irréaliste mais servant leurs intérêts (*Les lieux de culture*, op.cit., pp.40, 103, 124).

570. Ce traitement de la révolution américaine en histoire pour enfants peut être interprété comme la subversion d'une tendance éditoriale de la fin du XIX^e siècle reléguant la thématique amérindienne au domaine de la littérature pour enfants. Cette classification comportait l'idée sous-jacente que l'étude des Amérindiens appartenait au domaine du futile, de ce qui n'est pas sérieux, de la distraction pour enfants, voire que les Amérindiens étaient eux-mêmes restés à un stade « infantile » de développement aussi bien au niveau social qu'intellectuel (George Grinnell, qui œuvra pourtant à changer le regard sur les Amérindiens et leurs cultures, affirma par exemple dans *Blackfoot Lodge Tales* que « [l']Indien a un esprit et des sentiments d'enfant dans un corps d'adulte »). La Flesche eut lui-même à souffrir de ce qu'il ressentit comme un déclasserement quand il lui fut proposé d'éditer *The Middle Five* dans une collection pour enfants afin d'envisager une meilleure solvabilité du livre, projet qu'il refusa. Ou peut-être cherchait-il à revaloriser la « littérature pour enfants » en dépeignant des enfants à l'intellect déjà élaboré, et donc à proposer une image plus valorisante de l'enfance en général ? Il est cependant certain qu'il entendait présenter une image positive des enfants amérindiens en particulier.

[Selon Aristote, le tribalisme] suppose que l'on croie savoir à quoi ressemble les autres sans les connaître ; faute d'expériences directes des autres, on se rabat sur de redoutables fantasmes. En version moderne, cela donne l'idée du stéréotype⁵⁷¹.

Dans cette perspective déconstructive radicale du conte de fée révolutionnaire et du retournement des stéréotypes, cette insertion d'une voix comme « radical anti-métaphorique »⁵⁷² tendrait à faire des Américains des êtres non seulement tribaux au sens péjoratif du terme, mais des êtres infantiles, pour au moins deux raisons : infantiles parce que capricieux, courroucés de voir restreint l'accès à leur breuvage favori ; infantiles car « jouant aux Indiens » en se parant de signes qui représentaient une indianité fétichisée, fantasmée.

Le discours de La Flesche qui peut être extrapolé à partir du récit de Brush n'est donc pas seulement une déconstruction. Il propose aussi une construction identitaire. Il montre que la construction de représentations mythiques peut fonctionner dans les deux sens, du monde anglo-américain vers le monde amérindien et inversement. Il montre aussi que les Amérindiens font partie intégrante de l'histoire de l'Amérique et des États-Unis, qu'ils ont joué un rôle dans la construction d'une identité spécifiquement américaine de la part des colons, ne serait-ce qu'à un niveau imaginaire en servant aussi bien de repoussoir que de facteur d'identification.

Benedict Anderson a montré qu'un des facteurs présidant à l'émergence et à l'affirmation d'une nation résidait dans la création d'un imaginaire commun, partagé, faisant consensus. Élise Marienstras a étudié ce phénomène de constitution d'un « imaginaire national » rapporté à la situation spécifique des États-Unis, en montrant

571. Sennett, *Ensemble*, *op.cit.*, p.15. Cette image fantasmée de « l'Indien » pourrait également être rapprochée de « l'idée » platonicienne (*l'eidos*) qui aménage « le passage du multiple (les choses de ce monde) à l'un (l'idée éternelle et immuable des choses) » (Michel Eltchaninoff, « L'irrésistible ascension de l'éparpillement », *Philosophie Magazine*, n°88, avril 2015, p.52). Elle s'insère dans la problématique de la construction et de la représentation de l'Autre sous forme d'invention et de fiction qu'il soit par exemple africain (Leo Frobenius, « Que signifie pour nous l'Afrique ? » dans *Histoire de la civilisation africaine*, 1936), oriental (Edward Said, *Orientalism*, 1978), viking (expositions « L'Europe des Vikings » de 2004 à l'abbaye de Daoulas et « Bretagne, Vikings et Bande-dessinée : mythes et réalités ! » de 2013 à l'abbaye de Landévennec) ou encore homme préhistorique (Marylène Patou-Mathis, *Le sauvage et le préhistorique, miroir de l'homme occidental*, 2011), et bien sûr amérindien (thématique centrale chez Gerald Vizenor et Sherman Alexie). Pour Benedict Anderson, la construction de stéréotypes procède d'une « logoïsation » qui transforme l'identité en logo, la réduit à une image vide car décontextualisée mais reproductible à l'infini (*L'imaginaire national*, *op.cit.*, pp.185-188). On pourrait même parler de « donquichottisme » ou tendance « donquichottesque » dans le sens où une construction fictionnelle est prise pour la réalité et devient le support d'actions réelles (les expressions entre guillemets sont reprises à Jeffrey Scuba, « Histoire donquichottesque et mémoire culturelle. *The History of New York* de Knickerbocker », in *Otrante. Art et Littérature Fantastiques*, n°35, printemps 2014, pp.78, 79, 91).

572. Bhabha emprunte cette expression à N. Abraham et M. Tork (*Les lieux de culture*, *op.cit.*, p.258).

comment la République étatsunienne s'était rassemblée autour de thématiques fortes qui pouvaient être considérées comme des « mythes fondateurs ». L'opposition irréductible entre la civilisation anglo-américaine et la sauvagerie indienne faisait partie de ces représentations. Un des buts de *The Middle Five*, et plus précisément de l'histoire de la révolution racontée par Brush, a été de montrer comment ces représentations tenaient en effet plus du mythe que de la réalité et d'en proposer d'autres plus positives.

En faisant des Amérindiens des hommes comme les autres, doués de qualités identiques à celles dont les Anglo-Américains voulaient s'octroyer l'exclusivité, La Flesche rendait possible l'intégration des Amérindiens au sein de la nation américaine. Ils n'avaient plus à être exclus « du *Heim* de la culture nationale et de son discours univoque » pour reprendre les termes d'Homi Bhabha⁵⁷³. Leur « inquiétante étrangeté » fétichisée s'annulait et, dans un mouvement contraire, leur « familiarité » dévoilée leur permettait légitimement d'envisager que la nation américaine les inclue dans son foyer et leur réserve un traitement digne d'êtres humains « civilisés ». L'idée d'un « droit à la banalité » semble ainsi de nouveau se dégager du texte de La Flesche. Il ne fut pas un cas unique puisque ses prédécesseurs semblent également avoir fait de l'autobiographie un espace de reconnaissance et d'inscription des ressemblances partagées par Amérindiens et Américains.

I.D.2. La banalité par la ressemblance

Frédéric Regard conçoit l'autobiographie comme un espace dans lequel l'auteur se « donne lieu »⁵⁷⁴. Dans cette perspective géographique, l'autobiographie amérindienne peut être envisagée sous l'angle de la « reterritorialisation » textuelle compensant en quelque sorte une « déterritorialisation » spatiale à laquelle les peuples autochtones étaient confrontés avec la perte, la réduction ou l'expulsion de leurs territoires⁵⁷⁵. En cherchant à souligner les ressemblances entre sociétés amérindienne et

573. Bhabha, *Les lieux de culture*, *op.cit.*, p.258.

574. Regard, « "Géotobiographies", Introduction aux géographies de soi », *op.cit.*, pp.12 et 21.

575. Les notions de « déterritorialisation » et « reterritorialisation » sont empruntées à Gilles Deleuze et Félix Guattari qui ont défini l'ensemble conceptuel « territoire – déterritorialisation – reterritorialisation ». Pour eux, le territoire dépasse la notion d'espace géographique délimité par des frontières (qui correspond plutôt à un milieu) pour être conçu comme une « demeure affective et existentielle » que les habitants s'approprient en y projetant un ensemble de signes ; si la déterritorialisation peut être vue sous un angle négatif comme un « processus d'arrachement à un territoire », elle peut aussi être envisagée de manière positive comme un potentiel de création qui permet d'échapper à un certain déterminisme en s'ouvrant à un nouvel agencement de relations rendu possible grâce à des lignes de fuite (Deleuze et Guattari développent ces idées dans leur trilogie « Capitalisme et

américaine, l'autobiographie amérindienne devient un espace d'inscription de « lieux-communs » dans lesquels pouvaient se reconnaître les deux parties, un espace sémantique de reconnaissance sémiotique rendant possible l'établissement d'une relation.

Une tendance majoritaire au sein de la société américaine niait cette possibilité au nom d'une altérité irréductible de l'Indien. La Déclaration d'Indépendance du 04/07/1776 a même officialisé cette idée d'« inquiétante étrangeté » en décrivant les Amérindiens comme des barbares sanguinaires, de surcroît alliés à la puissance britannique honnie. Les discours, qu'ils soient basés sur des stéréotypes diffus ou des déclarations officielles, excluaient donc d'emblée les Amérindiens de la jeune république. Les autobiographes tentèrent de prendre le contre-pied de cette opinion en montrant que leur inclusion était de l'ordre du réalisable, ainsi que leurs parcours personnels étaient en mesure de le prouver. Après avoir utilisé une rhétorique biblique et chrétienne pour revaloriser l'identité amérindienne, les autobiographes s'approprièrent l'idéologie révolutionnaire et républicaine pour élaborer un dispositif d'écriture et une combinatoire discursive mis au service d'une construction identitaire : ils firent de leurs autobiographies un espace de revalorisation des sociétés amérindiennes en empruntant les termes mêmes que la nation américaine revendiquait pour affirmer sa légitimité, sa spécificité et sa supériorité.

Les autobiographes se posaient en hérauts de cette écriture transculturelle. Leur familiarité avec les mondes amérindien et anglo-américain insufflait une certaine légitimité à leurs propos et donnait à leurs textes la valeur attendue d'une autobiographie, c'est-à-dire d'être un témoignage direct de première main, de révéler des informations inédites en racontant une histoire unique, celle de leur expérience personnelle.

L'idée de l'existence conçue comme une « expérience » permettant de définir sa place dans le monde et d'influer sur la perception de son identité, est d'ailleurs l'un des éléments structurant l'écriture des autobiographes. Apess l'annonce dès les titres de ses récits. Occom et Blackbird ont quant à eux mis en avant leur volonté, et même son acharnement pour le second, à connaître par eux-mêmes le christianisme et à s'instruire par eux-mêmes auprès des Anglo-Américains. Blackbird présente en outre son passage

schizophrénie » composée de *L'Anti-Œdipe* [1972], *Mille Plateaux* [1980] et *Qu'est-ce que la philosophie* [1991]; voir aussi Deleuze et Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD Éditions Montparnasse, 2004, lettre « A comme Animal »).

de la confession catholique imposée dans son enfance à la confession protestante comme une décision mûrement réfléchie de sa part. Winnemucca fait part de l'évolution de ses opinions sur les Blancs, d'abord nourries des peurs transmises par ses proches puis corrigées et nuancées par sa fréquentation de différents milieux de la société américaine. Apess a également incarné le mécanisme de l'imprégnation culturelle et de l'évolution d'opinions au contact de la réalité, mais dans le sens du monde américain vers le monde amérindien : reproduisant d'abord par mimétisme les angoisses et les préjugés exprimés par ses familles d'accueil américaines au sujet des Amérindiens, il les amanda de lui-même lors d'un séjour chez les Amérindiens de la baie de Quinte dans l'Ontario après sa démobilisation. L'expérience prend ainsi chez Apess un sens identique à celui que John Locke entendait donner à ce terme comme fondement des connaissances instruites par les sens et non immanentes à l'être⁵⁷⁶. Et la Flesche a raconté comment les enfants omahas étaient impatients d'aller explorer par eux-mêmes « le monde nouveau et merveilleux »⁵⁷⁷ dans lequel ils se trouvaient plongés.

L'expérience de la transculturalité plaçait ainsi les autobiographes dans une position de liminalité à la lisière des deux mondes. Ils en étaient à la fois les observateurs et les acteurs, tout en ayant un rôle de passeur, de *cultural broker*⁵⁷⁸. Les différentes fonctions qu'ils exercèrent, et parfois cumulèrent, au cours de leurs existences (pasteurs, missionnaires, enseignants, interprètes, ethnologues) ont vraisemblablement contribué à aiguïser leur conscience d'être des intermédiaires, des sortes de rhizomes ou des *homo pontifex*⁵⁷⁹ établissant des passerelles entre autochtones

576. David J. Carlson a également fait ressortir la dimension lockienne de l'emploi du terme « expérience » chez Apess (*Sovereign Selves, op.cit.*, pp.85-86). L'autobiographie de George Spywood présente de multiples analogies avec les récits d'Apess, à commencer par son titre, *The Experience of George A. Spywood*.

577. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.xvi.

578. C'est par ce terme que Margaret Connell Szasz qualifie Occom ainsi que d'« intermédiaire spirituel » dans son article « Samson Occom : Mohegan as Spiritual Intermediary » (*op.cit.*, pp.61-78). Elle pensait que son nom mohegan qui signifiait « l'autre côté » lui seyait à merveille en raison de sa circulation entre mondes amérindien et anglo-américain et de l'appropriation des connaissances qu'il tira du monde anglo-américain pour aider son peuple à maintenir autant que possible sa souveraineté (p.77).

579. Dans *L'art des ponts. Homo pontifex*, Michel Serres a insisté sur la fonction relationnelle du pont qu'il décrit comme un « trait d'union matérialisé », qui « symbolise et réalise une méthode » qui est celle de la traversée (une notion déjà relevée chez Derrida). La « pontologie » ou l'action de « ponter » est pour Serres « une activité si large qu'elle recouvre, peut-être le projet humain, en ce que notre corps même ponte la chair et le verbe. *Homo pontifex* », et il considère que « penser le pontage » consiste à « contempler le monde en son détail et à déployer dans la globalité, toutes les fonctions de l'univers » (Paris, Éditions Le Pommier, 2006, pp.73, 77-78, 86, 101 ; Michel Serres avait déjà exploré cette idée du pont comme opérateur de communication dans « Discours et parcours », in Lévi-Strauss [dir.], *L'identité, op.cit.*, pp.28-29). La dimension transcendante de l'homme-pont est présentée comme une des caractéristiques de la dignité de l'Homme par Friedrich Nietzsche par le biais de Zarathoustra car elle lui permet de dépasser sa condition avec un « désir tendu vers l'autre rive » (*Ainsi parlait Zarathoustra*,

et colonisateurs. La profession de postier qu'occupa Blackbird pendant plus d'une décennie le plaçait symboliquement au centre d'un nœud de communications et de distribution d'informations, si bien que son autobiographie peut métaphoriquement être conçue comme une lettre adressée à des destinataires anglo-américains. La métaphore du chaudron peut également servir à illustrer son rôle de passeur entre les cultures ancestrales amérindiennes et la jeune société américaine marquée par la fonctionnalité et le pragmatisme.

Blackbird rapporte que son peuple conservait comme « relique sacrée » un chaudron en cuivre appelé Manitouaukick qui aurait appartenu à une population ayant jadis occupé le site de Grand Traverse au début du XVII^e siècle. Les Ottawas pensaient qu'il avait été réalisé par la divinité du site et ne l'utilisaient donc qu'à des occasions rituelles particulières. Une fonction triviale lui fut dévolue « lorsque les Indiens furent amenés à se civiliser » : en raison de sa formation de forgeron, Blackbird y fixa une anse afin que le récipient puisse servir à faire bouillir le sirop d'érable qui était transformé en sucre et grâce à la vente duquel les Ottawas retiraient des ressources financières⁵⁸⁰.

Blackbird apparaît ainsi comme l'un des artisans de l'évolution de la société ottawa, dépeinte comme une société dynamique sachant faire preuve de capacités d'adaptation et de discernement, capable de forger elle-même les modalités de sa survie dans un processus historique envisagé moins sous l'angle de ruptures traumatiques subies passivement que celui d'un *continuum* à long terme dans lequel les Ottawas pouvaient s'inscrire activement. L'image du chaudron fait également entrer les Ottawas dans la société américaine conçue comme un *melting pot* dans lequel ils pouvaient se fondre⁵⁸¹.

Blackbird n'ignore cependant pas les effets négatifs et le bouleversement

Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1968 [1883], traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, p.57). Peter Iverson conclut un article autobiographique par le poème d'une jeune Navajo qui se considère « comme un pont » temporel entre les générations : « i must be like a bridge / for my people / i may connect time » (« I May Connect Time », in Calvin Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, p.142). Ruoff considère aussi que George Copway a agi « en tant que pont entre les autochtones et la société dominante » (« Foreword », in Jakovski [ed.], *Early Native American Writing, op.cit.*, p.vii).

580. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.95-96. L'histoire de ce chaudron est également évoquée par Pokagon qui demanda au chef ottawa Kaw-kee de lui confirmer son existence que Blackbird lui avait rapportée (*O-gî-māw-kwě mit-i-gwā-ki, op.cit.*, pp.142-143).

581. L'idée du *melting pot* (creuset, récipient où s'opère la fonte) apparaît déjà dans chez Hector St John de Crèvecoeur (en particulier dans sa Lettre III « What is an American ? ») et le photographe Edward S. Curtis, mais elle est attribuée sous cette appellation à Israel Zangwill et sa pièce de 1908, *The Melting Pot*.

épistémologique que cette situation impliquait : sa mère périt des brûlures reçues conséquemment à un accident du travail alors qu'elle préparait du sucre ; le monde était désacralisé et réifié, la survie du peuple devant désormais être assurée par la maîtrise de l'agent monétaire et non plus par les relations avec les divinités autochtones⁵⁸². Malgré ces déboires et ce désenchantement, les Ottawas puisèrent dans leurs traditions les ressources pour faire face. L'intégration des Ottawas à la société américaine paraissait d'autant plus possible que les deux groupes fonctionnaient selon des modalités analogues, comme Blackbird a voulu le montrer à travers une interprétation typologique de l'histoire ottawa calquée sur le modèle américain.

I.D.2.a. Blackbird et l'interprétation typologique de l'histoire ottawa

L'interprétation typologique de l'histoire consiste à trouver dans la Bible des « types » d'épisodes (*tupoï*, ou *figura* en latin) qui peuvent être mis en parallèle avec des événements contemporains, les « anti-types »⁵⁸³. Blackbird semble de son côté avoir fait de l'histoire de la nation étatsunienne le modèle typologique à partir duquel proposer

582. En 1766, Samson Occom constatait déjà la toute-puissance accordée à l'argent : « Money is allmighty now-a-days ». Il regrettait cette situation qui serait forcément défavorable aux Amérindiens dépourvus de l'esprit de tromperie qu'il associe à la manipulation de l'argent (cité par Blodgett, *Samson Occom, op.cit.*, p.77, repris entre autres par Nelson, « "(I speak like a fool but I am constrained)" », *op.cit.*, p.45, Carlson, *Sovereign Selves, op.cit.*, p.83, et par L. Brooks, *The Common Pot, op.cit.*, p.99). Pokagon pensait aussi que les « mauvais blancs (*bad white men*) » se souciaient davantage de l'argent que de leur âme (*O-gî-mäw-kwě mit-i-gwä-ki, op.cit.*, p.191).

583. Pierre-Yves Pétilion, postface à Nathaniel Hawthorne, *Contes et récits, op.cit.*, pp.585-587 ; Pétilion, « La plantation dans le Wilderness », *op.cit.*, pp. 36-38 ; Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins of the American Self, op.cit.*, pp.27, 35-39, 42, 100, 102-103, 111-114 ; Bercovitch a qualifié de « christiano-graphie » cette volonté des colons britanniques à retrouver systématiquement dans la migration en Amérique des parallèles avec l'histoire biblique (*ibid.*, pp.98-99). Pour les puritains, la traversée de l'Atlantique était ainsi par exemple conçue comme l'équivalent de l'exode des Hébreux, comme le passage de l'obscurité tyrannique vers la Terre promise sous l'égide de la Providence. Les Américains se trouvèrent être les héritiers de cette tradition herméneutique et ne cessèrent de procéder à l'interprétation des événements révolutionnaires en fonction d'épisodes décrits dans la Bible. Ils reprirent l'Exode et la traversée de la Mer Rouge à leur compte, faisant notamment de la traversée de l'Atlantique le symbole de la rupture avec la métropole et de la régénération des migrants ; ils n'hésitèrent pas à comparer leurs dirigeants à Moïse et à Josué, à voir dans leur système politique le même type de république confédérée que celle des Hébreux, et à considérer la déclaration d'Indépendance et la Constitution comme des textes d'inspiration divine tels des Décalogues autour desquels communier (Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine, op.cit.*, pp.77-78, 134, 145, 345-346). Marienstras rapporte également le projet de Jefferson envisageant de faire figurer sur le sceau des États-Unis ce qu'il voyait comme « les deux grandes traversées ancestrales : celle de la mer par les chefs saxons et celle du désert par les enfants d'Israël » (*ibid.*, note 46 p.59). La Déclaration d'Indépendance se place d'ailleurs explicitement sous l'autorité de Dieu : « We, therefore, the Representatives of the United States of America, in General Congress, Assembled, appealing to the Supreme Judge of the world for the rectitude of our intentions », « And for the support of this Declaration, with a firm reliance on the protection of divine Providence... ». Jean-Jacques Rousseau et William Apess commencèrent de même leurs écrits autobiographiques en invoquant l'autorité divine comme garante de leur sincérité.

une vision de l'histoire et de la société des Ottawas.

La société ottawa disposait avant tout d'un riche « arrière-pays culturel » dont elle pouvait s'enorgueillir comme un héritage « atavique » lui assurant un ancrage culturel et historique, de la même manière que les États-Unis revendiquaient un héritage essentiellement anglo-saxon, britannique et protestant (*w.a.s.p.*). C'était une société hétérogène qui incluait différentes catégories sociales ainsi que des personnes d'origine ethnique allogène, à l'instar de l'ancêtre de Blackbird capturé au cours d'un raid guerrier mais qui parvint à s'y faire une place et à y gravir les échelons, comme le firent ses descendants. Comme la société américaine, la société ottawa apparaît donc fluide et basée sur la réussite au mérite et non en fonction d'origines ethniques ou sociales. Cette diversité et cette fluidité n'interdisaient pas la cohésion interne, assurée par l'importance accordée à l'éducation des enfants, un mode de subsistance éprouvé et varié (basé notamment sur la chasse, la pêche, l'agriculture, l'activité sucrière), la piété de ses membres, ainsi qu'une organisation politique au fonctionnement démocratique et où les pouvoirs étaient répartis. Comme les Américains, les Ottawas avaient une longue histoire, faite de migrations et de conquêtes, et avaient développé un profond sentiment patriotique qui s'exprimait par un amour sans bornes pour leur pays où d'autres populations les avaient d'ailleurs précédés. Impitoyables avec leurs ennemis, les Ottawas savaient aussi se montrer habiles négociateurs et fins diplomates.

La société ottawa dépeinte par Blackbird se trouve ainsi à l'opposé d'une société rigide et figée, mais en constante évolution et toujours prompte à réagir aux facteurs historiques nouveaux, de la même façon que la société américaine se considérait en construction permanente sur la voie du progrès. L'établissement de relations avec les nouveaux voisins euro-américains constitue l'indice majeur de la prédisposition des Ottawas au changement. Blackbird va jusqu'à faire endosser aux Ottawas le rôle de découvreurs en les insérant dans une dynamique active d'ouverture aux Européens et non en les cantonnant à un rôle de victimes passives de la colonisation. Il montre cependant que les réactions manifestées par les Amérindiens en général et les Ottawas en particulier envers cette présence de plus en plus envahissante furent loin d'être homogènes : certains choisirent l'opposition armée, d'autres l'exil, d'autres de signer ou pas des traités, de s'allier à une puissance colonisatrice ou à une autre, mais toujours dans un esprit de tolérance des opinions et des choix de chacun. L'accès à la citoyenneté américaine ne se passa pas sans soulever de polémiques, mais les Ottawas se montrèrent loyaux envers la nation à laquelle ils appartenaient désormais en soutenant

inconditionnellement l'Union pendant la guerre de Sécession. Cette loyauté rendait d'autant plus patent les iniquités que les Américains firent subir aux Ottawas (violation des traités, détournement de fonds, infantilisation et enfermement dans des réserves inconfortables et de plus en plus petites gérées par des agents incompetents), ce qui plaçait les Ottawas dans la position de victimes de l'arbitraire exercé par une puissance dominante identique à celle que les Américains se complaisaient à décrire pour justifier leur insurrection indépendantiste.

Une lecture typologique de l'autobiographie de Blackbird fait ainsi ressortir un sous-texte critique dans un texte dans lequel Blackbird se proclame comme un chantre de l'assimilation des Amérindiens à la société américaine. La description qu'il fait de l'attitude des Américains vis-à-vis des Amérindiens rappelle ainsi l'oppression tyrannique exercée par les autorités britanniques après la Guerre de sept ans dépeinte pas les patriotes américains. À plusieurs reprises, il abandonne toutefois le sous-entendu pour émettre un discours plus direct dans lequel il fait coïncider la déchéance des Ottawas avec leur rencontre avec les colons. Son discours explicitement critique rejoint ainsi celui énoncé par deux de ses prédécesseurs, William Apess et Sarah Winnemucca, qui formulèrent une diatribe anti-coloniale, voire anti-américaine, en reprenant les termes mêmes des discours et des idéaux revendiqués par les indépendantistes américains.

I.D.2.b. Les pamphlets révolutionnaires d'Apess et de Winnemucca

Le dispositif pamphlétaire destiné à la fois à dénoncer des injustices et à revendiquer des droits tel qu'il fut utilisé par les révolutionnaires américains apparaît d'autant plus ostensiblement dans les autobiographies d'Apess qu'il les fait suivre d'appendices comportant un discours ouvertement politique, sans rapport apparent avec son parcours de vie hormis le fait qu'il s'identifiait comme un Amérindien, et donc d'avoir eu à subir des discriminations dues à cette identité tout au long de sa vie.

Dans *A Son of the Forest*, Apess annonce avoir volontairement abrégé son récit autobiographique pour y insérer un *Appendix* (presque aussi long que son récit) assigné à deux objectifs : tout d'abord montrer, à grand renfort de citations d'auteurs occidentaux⁵⁸⁴, comment les Amérindiens sont les victimes des colons qui les ont non

584. D'après Krupat, la pratique de longues citations verbatim constituait un procédé répandu dans l'historiographie américaine jusqu'aux années 1870 et venait de la méthode historique allemande (*The*

seulement stigmatisés et calomniés, mais aussi agressés dans le but de les anéantir ; ensuite, revaloriser l'image des Amérindiens pour affirmer leur statut de sociétés civilisées légitimes dans leur droit à défendre la pérennité de leur existence sur leur sol natal. À la première édition de 1833 de *The Experiences of Five Christian Indians*, Apess ajouta un supplément de quelques pages intitulé *An Indian's Looking-Glass for the White Man*, supprimé de la seconde édition de 1837. L'allusion à l'*Épître aux Corinthiens* de saint Paul (13:12) du titre classe d'emblée ce texte dans la catégorie du sermon ; le destinataire annoncé indique à qui était destinée la leçon proférée, ce qui tend à renforcer la dimension subversive du texte du fait même qu'un Amérindien fasse la leçon aux Blancs. Sans nier la portée politique des écrits d'Apess, David Carlson relativise néanmoins leur subversivité, partant du point de vue qu'ils s'inscrivaient parfaitement par leurs formes et leurs contenus dans l'univers épistémologique de leur époque, que les genres et les arguments utilisés par Apess s'inspiraient en fait largement des modèles dominants⁵⁸⁵. *A contrario*, la dimension subversive peut être soulignée si l'on considère les écrits autobiographiques d'Apess comme des « événements » : événement puisque le fait que ce soit un Amérindien qui s'exprime selon les codes sémiotiques dominants n'avait jusque là jamais été réalisé dans le monde de l'imprimé, comme l'a relevé Philip Gura ; événement en raison de l'incongruité d'une situation allant à l'encontre des dispositifs d'interlocution archétypique, puisqu'elle impliquait un Amérindien qui s'exprimait avec l'autorité de l'auteur et du pasteur haranguant ses ouailles, y compris anglo-américaines, leur faisant la leçon et la morale, comme Lionel Larré l'a noté à propos du célèbre sermon de 1772 d'Occom *A Sermon, Preached at the Execution of Moses Paul*⁵⁸⁶. L'aspect plus personnel, plus bref et plus direct de *An*

Voice in the Margin, *op.cit.*, p.193). Apess annonce reproduire un article tiré de *The Analectic Magazine* intitulé « Traits of Indian Character », sans donner de référence ni de nom d'auteur, mais Barry O'Connell soupçonne Apess de l'avoir lui-même écrit (*On Our Own Ground*, *op.cit.*, note 5 p.60). Il s'agit en fait d'un article écrit par Washington Irving intitulé « Traits of Indian Character » et publié en 1814 dans *The Analectic Magazine* (vol.III, pp.145-156), intégré plus tard avec quelques modifications à son livre *The Sketch Book of Geoffrey Crayon, Gent* (1819-20). Apess le reprend aussi quasiment intégralement, en modifiant par endroits l'ordre des paragraphes. D'après Roumiana Velikova, Apess aurait en fait reproduit le texte tel qu'Elias Boudinot l'a publié dans sa préface à *A Star in the West* (1816), avec le consentement de l'auteur, mais sans le nommer ni indiquer la source exacte, ce qui pourrait expliquer les lacunes référentielles d'Apess (« "Philip, King of the Pequots": The History of an Error », *op.cit.*, p.320).

585. Carlson, *Sovereign Selves*, *op.cit.*, notamment p.91.

586. Larré, « Samson Occom, A Paradigm of Resistance », *op.cit.*. Il serait étonnant qu'Apess n'ait pas eu connaissance de ce sermon qui eut un grand retentissement en Amérique et au Royaume-Uni (notamment avec deux traductions en gallois) et qui connut dix-neufs rééditions, chiffre impressionnant si l'on considère que « [l]a plupart des livres publiés au dix-huitième siècle ne connaissaient jamais de seconde édition » (Vincent Carretta, *Equiano the African. Biography of a Self-Made Man*, Athens and London, The University of Georgia Press, 2005, p.xii ; je traduis). Sa dénonciation répétée de l'introduction de l'alcool par les Blancs comme principal facteur de la déchéance des Amérindiens est en tout cas présentée

Indian's Looking-Glass for the White Man le rendait par ailleurs plus percutant que l'*Appendix* de *A Son of the Forest*. Cependant, même sans prendre en compte ces suppléments, les autobiographies d'Apess, et en particulier *A Son of the Forest*, montrent qu'il savait manier la rhétorique républicaine et révolutionnaire susceptible de lui attirer si ce n'est la sympathie, au moins la compréhension, de son lectorat américain.

Apess commence *A Son of the Forest* en s'interrogeant dès les premières lignes sur la notion de royauté. Cette notion le concernait au premier chef puisqu'il se présentait comme issu d'une lignée royale, celle de Philip, « roi de la tribu indienne des Pequots ». Il annonce cette ascendance prestigieuse pour la remettre immédiatement en cause, arguant que le sang d'un roi n'a en fait rien de supérieur au sang de ses sujets ; il cherche aussi à se dédouaner de vouloir se vanter en utilisant une rhétorique puritaine d'auto-dévalorisation classique. Le fait d'associer la notion de « royauté » à celle de « tribu indienne » n'est pas inédit, car le champ lexical de la monarchie a souvent servi à décrire le fonctionnement des sociétés amérindiennes, parfois pour le tourner en dérision surtout dans l'Amérique post-révolutionnaire. L'appropriation de ce discours par un Amérindien lui donne cependant une portée supplémentaire. Le rapprochement des deux termes constitue un acte d'énonciation contestataire parce qu'il transgresse plus de deux cents ans de discours colonial discréditant les peuples amérindiens en affirmant qu'ils formaient déjà des sociétés élaborées dont des équivalents pouvaient être trouvés au sein des sociétés européennes.

Blackbird a également évoqué l'existence de familles de statut « royal » au sein de la société ottawa. Cette présence n'était pas selon lui contradictoire avec une fluidité sociale interne basée sur le mérite, une valeur également mise en avant par le père de La Flesche. Elle ne constitua pas un frein rédhibitoire à l'intégration des Ottawas au système démocratique de la république américaine lorsque le Michigan leur ouvrit l'accès à la citoyenneté au droit de vote entre 1844 et 1855⁵⁸⁷. Blackbird et Apess décrivent des sociétés amérindiennes capables d'évoluer en se détachant des principes monarchiques qui participaient de leur fonctionnement. En remettant en cause son propre statut royal, en actualisant des modes de représentations identitaires issus de la rhétorique révolutionnaire anti-monarchique, Apess se présente en prototype d'Indien

selon la même perspective critique et morale qu'Occom, qui avait aussi prêché chez les Pequots.

587. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, pp. 105, 130, 152 et 174. Cet accès était toutefois conditionné au renoncement à l'identité ottawa et à la division des terres en parcelles individuelles (*allotment*), mais permettait aux Ottawas d'éviter le transfert à l'Ouest qu'ils redoutaient tant. À l'instar des Omahas qui acceptèrent les mesures d'*allotment* par crainte de subir le même sort que les Poncas, les Ottawas devaient avoir présent à l'esprit la déportation des Potawatomis de l'Indiana au Kansas en 1838.

rationnel, disposant des qualités nécessaires pour changer et s'intégrer harmonieusement à la société américaine. L'égalité de statut ontologique entre Amérindiens et Anglo-Américains est renforcée par la perspective monogéniste de sa rhétorique biblique faisant de tous les hommes des descendants d'Adam et composant une famille unique en raison de cette ascendance⁵⁸⁸. L'analogie avec la Déclaration d'Indépendance, qui affirmait dans son préambule que « tous les hommes sont créés égaux » par le Créateur, est patente. Elle l'est également lorsqu'Apess annonce n'être redevable de ses propos uniquement devant « le Juge souverain de tous les hommes », à l'image des signataires de la Déclaration d'Indépendance qui se plaçaient sous l'autorité du « Juge Suprême de l'univers ».

Ainsi, l'allégeance apparente d'Apess au discours politique et religieux dominant lui servait à ouvrir son autobiographie par une dénonciation des représentations et de la politique d'exclusion des Amérindiens de la république américaine au nom des principes mêmes revendiqués par celle-ci. Sa volonté de contredire les représentations péjoratives transparaît donc dès le début de son premier chapitre, comme il le clame explicitement à plusieurs reprises par la suite. Le portrait des sociétés amérindiennes « traditionnelles » qu'il entend dresser correspond en tous points à l'idéal de république arcadienne mis en avant par les révolutionnaires américains : les Amérindiens mènent une vie saine dans un environnement naturellement pur évoquant le Jardin d'Éden ; ils sont répartis en tribus ou nations et en villages dont l'organisation est harmonieuse car conforme aux desseins divins ; leur amour pour leur pays en fait des *Natives* enracinés depuis longtemps sur leurs terres et non des « Indiens ». Dans une rhétorique proche de Rousseau, Apess fait des Amérindiens des êtres naturellement accueillants, généreux et pacifiques, comme l'attestent d'après lui l'hospitalité dont ils firent preuve en accueillant les premiers colons anglais⁵⁸⁹, mais comme en témoignent aussi que les exemples de son grand-père blanc et de son père métis qui s'intégrèrent parfaitement à la société pequot.

Les sociétés amérindiennes disposaient donc d'une légitimité à exister du fait de leur ancienneté, de la volonté divine et de leur caractère civilisé. Elles étaient donc pourvues de « droits imprescriptibles et légitimes » comme ceux que les Patriotes

588. L'argument monogéniste fut utilisé comme leitmotiv par O'Connell dans *A Sermon, Preached at the Execution of Moses Paul* pour affirmer l'égalité de statut des Blancs et des Indiens, mais des Noirs. Certains abécédaires (*primers*) distribués en Nouvelle-Angleterre illustraient d'ailleurs la lettre A par les vers « In Adam's fall / We sinned all ».

589. Pokagon affirme que si les Amérindiens ne furent pas hostiles aux immigrants blancs, c'est parce que leurs sociétés reposaient sur des principes divins qui peuvent être résumés en une devise : « Liberté, Amitié, Charité (*Freedom, Friendship, Charity*) » (*O-gî-mäw-kwě mit-i-gwä-ki, op.cit.*, pp.222-223).

opposèrent aux décisions arbitraires de la métropole britannique⁵⁹⁰. En décrivant la politique coercitive et cruelle que les Américains menèrent contre les Amérindiens (Apess parle de trahison, de vols de terres et d'expulsion, de privation de liberté et de mise en esclavage, d'enfermement sur des réserves mouroirs), les Américains se rendaient donc coupables d'exactions au moins similaires si ce n'est plus graves (ils contrevenaient de surcroît à la volonté divine) que celles qu'ils reprochèrent au gouvernement britannique. Ainsi, de la même manière que la révolte des colons américains était justifiée puisque leurs droits étaient bafoués, celle des Amérindiens victimes de l'oppression coloniale l'était tout autant. Mais Apess remarque que si la réaction des Amérindiens pouvait être comparée à celle des insurgés américains, ces derniers réagirent quant à eux comme la puissance impériale en cherchant à réprimer les mouvements de révolte. Apess établit en outre un lien direct entre la dégénérescence physique et morale des Amérindiens et leur rencontre avec les colons américains. Il rend également ces derniers responsables de l'engrenage des violences qui opposa autochtones et colons, de la même manière que les révolutionnaires accusèrent Georges III d'avoir provoqué l'escalade de la violence par ses décisions iniques.

Apess attribuait la violence de la société américaine à deux facteurs. Le premier était qu'elle reposait sur une idéologie raciale qui lui faisait commettre des discriminations basées sur l'origine ethnique et la couleur de la peau. Le second tenait à une violence sociale intrinsèque et qui semblait provenir de sa structure inégalitaire, d'une reproduction des distinctions hiérarchiques de classes contraire aux idéaux républicains. Pour Apess, ce phénomène apparaît notamment dans le traitement que l'armée américaine infligea à ses propres troupes pendant la guerre de 1812 : non seulement pendant les combats où les soldats subissaient des brimades et des humiliations quotidiennes, mais aussi après leur démobilisation, en ne tenant pas les promesses de rétribution monétaire et foncière qu'elle avait faites aux engagés. Apess se plaint dans son autobiographie d'avoir eu à subir ce désagrément, comme des centaines d'autres, ainsi que d'avoir été utilisé comme fantassin alors qu'il s'était engagé comme tambour. Dans un langage empruntant au slogan « no taxation without representation » qui pourrait être détourné en « no enlistment without representation », il conclut ce passage sur les injustices vécues à l'armée en racontant que les soldats d'origine

590. Apess parle de « our unalienable and lawful rights » (*An Indian's Looking-Glass*, p.157) en ayant recours à une rhétorique du droit hérité de la philosophie des Lumières identique à celle utilisée par les insurgés américains.

amérindienne n'obtinrent pas la citoyenneté américaine ni le droit de vote alors qu'ils célébraient les succès militaires de l'armée américaine comme des victoires de « notre nation » :

I was entitled to forty dollars bounty money and one hundred and sixty acres of land. The government also owed me for fifteen month's pay. I have not seen anything of bounty money, land, or arrearages, from that day to this. I am not, however, alone in this – hundreds were served in the same manner. But I could never think that the government acted right toward the "Natives," not merely in refusing to pay us but in claiming our services in cases of perilous emergency, and still deny us the right of citizenship; and as long as our nation is debarred the privilege of voting for civil officers, I shall believe that the government has no claim on our services⁵⁹¹.

En décrivant la nation américaine comme raciste et inégalitaire, Apess en arrive à se demander dans *An Indian's Looking-Glass* en quoi consiste « l'Union » si elle est basée sur une politique d'exclusion, si elle n'est pas capable de respecter non seulement les droits des autochtones, mais également ceux de ses propres citoyens⁵⁹². Apess met ainsi en lumière les contradictions de la république américaine dont l'Union relevait du fétiche, d'une idéalisation démentie par certains faits auxquels le confronta son expérience. Si union il y avait, celle-ci était réalisée aux dépens des Amérindiens, dont le rejet et l'anéantissement faisait consensus au sein de la société américaine alors que des formes de coexistence et de coopération auraient pu être trouvées comme Sarah Winnemucca l'avança dans son autobiographie.

591. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, pp.30-31 ; « J'aurai dû recevoir une prime de quarante dollars et cent soixante acres de terre. Le gouvernement me devait aussi quinze mois de solde. Jusqu'à présent, je n'ai pas vu la couleur de ces primes, de ces terres ni des sommes dues. Je ne suis cependant pas le seul dans ce cas – il en existe des centaines d'autres. Je n'ai jamais cru que le gouvernement se montrerait juste envers les "Autochtones", pas plus en refusant de les rémunérer qu'en faisant appel à leur soutien en cas de péril imminent, tout en continuant à leur refuser l'accès à la citoyenneté ; et tant que notre nation n'aura pas le privilège de voter pour ses représentants, je refuserai au gouvernement le droit de faire appel à notre soutien » (je traduis). O'Connell suggère qu'Apess a probablement quitté l'armée avant sa démobilisation officielle, ce qui aurait fait de lui un déserteur et annulait ses prétentions (*On Our Own Ground, op.cit.*, note 23 p.31).

592. Apess était conscient des fragilités menaçant l'unité de la jeune république ainsi que de la rhétorique séparatiste, comme en témoigne le titre de son ouvrage sur le soutien qu'il accorda à la révolte des Mashpees (Wampanoags) de Cape Cod, *Indian Nullification of the Unconstitutional Laws of Massachusetts Relative to the Marshpee tribe; or, the Pretended Riot Explained* (1835), qui est une allusion non voilée à la crise séparatiste qui survint au tournant des années 1820-30 suite aux nouvelles taxes douanières mises en place en 1828 et 1832 par les *Federal Tariff Acts*, atteignant son paroxysme lorsque la Caroline du Sud menaça de faire sécession pour affirmer sa souveraineté après avoir déclaré « inconstitutionnelles » les nouvelles mesures.

I.D.2.c. Une humanité partagée et bafouée selon Winnemucca

Le caractère politique de l'autobiographie de Winnemucca est affiché dès le sous-titre de l'ouvrage qui résonne comme une pétition pour réclamer le rétablissement de droits : *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims*. En se basant sur son expérience personnelle de Paiute, Winnemucca voulait apporter un nouvel éclairage sur la société paiute, mais aussi témoigner des torts subis et avancer des revendications afin de rétablir leurs droits et protéger leur intégrité en tant que nation légitime.

Les stratégies d'écriture de Winnemucca ne sont pas sans rappeler celles mises en œuvre par Apess, Blackbird et La Flesche. Pour mieux faire ressortir les exactions dont se rendirent coupables les Américains, Winnemucca procède par exemple par une inversion des stéréotypes qui fait apparaître le monde amérindien comme un jardin d'Éden ou une Arcadie rêvée par certains des Pères Fondateurs comme Jefferson. Loin d'être un misérable ramassis de « diables rouges » plus apparentés au coyote qu'à l'être humain, les Amérindiens constituaient des cultures ataviques, des peuples civilisés constitués d'êtres sensibles et doués de raison, avec des identités fortes, attachés à leurs terres, à leurs nations et à leurs proches qu'ils chérissaient et étaient prêts à défendre contre toute forme d'agression, « comme n'importe quel être humain le ferait en pareilles circonstances »⁵⁹³. L'identification d'un peuple de barbares cannibales et nécrophages donna aux Paiutes l'occasion de se définir comme civilisés par antithèse et d'acquérir une identité dans une histoire et un monde purement amérindiens :

...and after my people had killed them all, the people round us called us *Say-do-carah*. It means conqueror; it also means "enemy." I do not know how we came by the name of Piutes. It is not an Indian word. I think it is misinterpreted⁵⁹⁴.

Révulsés par les pratiques anthropophages de ce peuple anonyme mais localisé le long de la Humboldt River, les Paiutes avaient de leur côté su mettre en place des modes de subsistance qui leur permettaient d'être autonomes, de prévenir les pénuries et de vivre confortablement dans un environnement dans lequel ils s'inséraient harmonieusement. D'une profonde religiosité, les Paiutes prisait les valeurs de générosité, d'hospitalité, du sens de la justice et du pardon, du respect de la parole

593. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.72.

594. *Ibid.*, p.75.

donnée. Leur vie sociale étaient régentée par des codes de conduite très stricts⁵⁹⁵, et l'éducation des enfants constituait leur fierté. Leur organisation politique reposait sur des fondements démocratiques et républicains, où le besoin de justice et la recherche de consensus accordaient une place importante à la discussion et à l'écoute, mais aussi au respect des décisions de chacun. La position de chef n'était toutefois pas enviée car il devait être exemplaire dans son comportement, notamment en faisant preuve d'une extrême générosité qui le laissait souvent plus démuné que les autres. Établissant des comparaisons explicites entre les institutions paiutes et américaines, Winnemucca révèle aussi la participation active des femmes à la vie politique paiute et tient un discours ouvertement féministe dans la veine de ceux de Mary Wollstonecraft un siècle avant elle⁵⁹⁶ :

The women know as much as the men do, and their advice is often asked. We have a Republic as well as you. The council-tent is our Congress, and anybody can speak who has anything to say, women and all. They are always interested in what their husbands are doing and thinking about. And they take some part even in the wars. (...) If women could go into your Congress I think justice would soon be done to the Indians⁵⁹⁷.

Comme Occom et Apess avant elle, Winnemucca se permet donc de donner des leçons aux Américains, avec l'arrière-pensée que les Amérindiens bénéficieraient de leur changement de disposition. Comme eux, sa voix est légitime car tirée de son expérience

595. L'apologie de l'armée qu'elle fait à de multiples reprises dans son ouvrage peut s'expliquer par sa volonté de montrer les que Paiutes constituaient une société fonctionnant selon des règles strictes et des valeurs de discipline, de souci du bien commun et de l'efficacité, analogues à celles qui régissent le fonctionnement d'une armée, à l'opposé de la société civile américaine composée de lâches uniquement intéressés par leurs profits personnels immédiats. Elle écrit par exemple : « the Indians understand law and discipline as the army has them; but there is no law with agents » (p.178).

596. Mary Wollstonecraft (1759-97), enseignante et femme de lettres anglaise, épouse du philosophe anarchiste William Godwin et mère de Mary Shelley (auteur de *Frankenstein*), célèbre pour deux de ses ouvrages *A Vindication on the Rights of Men* (1790) et *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). Winnemucca a pu connaître ces ouvrages par l'intermédiaire de ses deux mentors, les sœurs Elizabeth et Mary Peabody.

597. « Les femmes en savent autant que les hommes et leur avis est souvent requis. Comme vous, nous avons une république. La tente du conseil est notre Congrès, et quiconque a quelque chose à dire peut s'exprimer, les femmes y compris. Elles s'intéressent toujours à ce que font et pensent leurs maris. Et elles ont leur rôle à jouer pendant les conflits. (...) Si les femmes pouvaient siéger à votre Congrès, je pense que justice serait rapidement faite aux Amérindiens » (*Life Among the Piutes, op.cit.*, p.53 ; je traduis). La place déterminante et le pouvoir accordés aux femmes dans les sociétés amérindiennes a été abordée par Paula Gunn Allen qu'elle considère comme de véritables « gynocraties », à l'opposé des stéréotypes euro-américains influencés par la nature patriarcale des sociétés occidentales (*The Sacred Hoop, op.cit.*, pp.xiii, 2-3, 5, 13, 44, 48). À propos des autobiographies amérindiennes écrites par des femmes, Rozzell pense qu'il vaudrait peut-être mieux les qualifier d'« auto-gynographies » (*Reinventing the Self, op.cit.*, p.11). Par ailleurs, Aupaumut avait déjà comparé les conseils amérindiens au Congrès américain (Chiles, *Transformable Race, op.cit.*, p.14).

personnelle, à la fois de femme et d'Amérindienne. En tant que femme, elle a pu expérimenter les possibilités ouvertes aux femmes paiutes d'intervenir dans la vie politique et même de participer à des combats. En tant qu'Amérindienne, elle a vécu dans sa chair et dans son âme la politique d'anéantissement des peuples autochtones menée par la puissance coloniale.

Son ouvrage se présente ainsi comme un catalogue des multiples exactions commises par les colons et les autorités américaines contre les Amérindiens en général, et les Paiutes en particulier : vol des terres, massacres injustifiés, traités et accords non respectés, destruction de l'environnement, déportations, enfermement sur des réserves insalubres de plus en plus petites et gérées par un « cercle népotique »⁵⁹⁸ et de personnels incompetents, détournement de fonds, politique éducative quasi-inexistante, infantilisation et mépris, etc. L'autobiographie de Winnemucca comporte ainsi une dimension politique de dénonciation, à l'image des inventaires dressés dans d'autres autobiographies amérindiennes (comme celles d'Apess et de Blackbird), mais aussi comme la longue liste d'accusations portées contre le roi se trouvant au centre de la Déclaration d'Indépendance. De manière anachronique, l'ouvrage de Winnemucca pourrait être qualifié de *J'accuse* paiute. Les accusations portées par Winnemucca sont en outre accompagnées d'une foultitude de détails sordides (meurtres de nouveaux-nés, viols de jeunes filles, assassinats isolés ou massifs d'innocents, foules hystériques, organisation de famines, complots, trahisons et duplicité, racisme aveugle) qui rappellent les pages les plus sombres des tragédies shakespeariennes et des fictions du genre « gothique », mais aussi des épisodes dramatiques de l'histoire amérindienne largement rapportés et suffisamment médiatisés pour supputer qu'elle les ait connus⁵⁹⁹.

Winnemucca entend donner à son autobiographie la valeur d'un témoignage direct sur les bouleversements malheureux qui frappèrent son peuple. Elle substitue cependant à leur côté inéluctable, voire téléologique, une dimension contingente : ces

598. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.100.

599. Le massacre des Pequots à Fort Mystic en 1637 était par exemple un épisode très connu des guerres indiennes. Winnemucca a également pu connaître les exemples de « massacres » et autres moments dramatiques de l'histoire amérindienne (comme la récente affaire du Ponca Standing Bear) rapportés par Helen Hunt Jackson dans *A Century of Dishonor* (1881). Dans les documents de l'*Appendix* de cet ouvrage figure d'ailleurs une lettre de Winnemucca dénonçant les conditions de vie misérables dans les réserves. Jackson, à l'origine touchée par le plaidoyer de Standing Bear, annonce retracer l'histoire des « injustices » (« wrongs », comme dans le sous-titre de l'autobiographie de Winnemucca), des tromperies et des cruautés subies par les Amérindiens à cause des « violations répétées » des traités commises par les États-Unis qui ne cessèrent de bafouer leurs engagements et leurs principes depuis leur création. Dans une rhétorique proche de la jérémiade puritaine (Jackson était originaire du Massachusetts), elle qualifiait ces agissements de « diaboliques » et de « péchés » qui faisaient le « déshonneur » de la nation et la rendait sujette à recevoir un châtement.

malheurs ne correspondent à aucune fatalité ni nécessité. Les Paiutes étaient disposés à coopérer avec les nouveaux arrivants, conformément à la prophétie contenue dans leur mythe de création, et comme le montrent les parcours de vie de membres de sa famille ainsi que son existence personnelle. Le fonctionnement de la société paiute, les valeurs qu'elle préconisait, en faisaient une société civilisée qui la rendait compatible avec les principes revendiqués par la république américaine désormais centenaire. Pour Winnemucca, si la situation a dégénéré au détriment des Paiutes et des Amérindiens, la faute doit être rejetée sur les Américains qui n'ont pas cherché à comprendre les Amérindiens ni à les traiter comme des êtres humains, ainsi que sur les autorités américaines indifférentes à leur sort et qui n'ont pas su les protéger des injustices commises par des membres de la nation étatsunienne⁶⁰⁰.

Sarah Winnemucca s'est donc appropriée une rhétorique révolutionnaire et républicaine qu'elle a insérée à son dispositif d'écriture « bio-politique »⁶⁰¹ et qu'elle a subordonnée à des objectifs pareillement discernables dans les autobiographies d'Apess, de Blackbird et de La Flesche⁶⁰² : mettre en accusation l'arbitraire de la puissance coloniale, défendre les droits des Amérindiens, affirmer la légitimité de leur existence, déconstruire les stéréotypes pour revaloriser leur image en tant que sociétés civilisées, affirmer une compatibilité entre Amérindiens et Américains en montrant que leurs valeurs et leurs structures sociétales étaient similaires.

L'écriture autobiographique amérindienne dépassait toutefois le simple cadre de l'appropriation. Elle comportait une dimension révolutionnaire parce qu'elle visait à être autre chose qu'une performance d'écriture. Elle recelait aussi une visée programmatique en se présentant comme un acte perlocutoire qui cherchait à avoir des effets concrets sur la situation géo-politique réelle. À l'instar des indépendantistes américains qui bouleversèrent l'ordre établi et instituèrent une nouvelle société fondée en partie sur une nouvelle vision du monde, les autobiographes amérindiens ne proposaient également

600. *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, notamment pp.51, 178, 244.

601. En empruntant ce terme à Michel Foucault, Lionel Larré considère l'écriture autobiographique amérindienne comme « un acte bio-politique » au sens où un individu s'engage personnellement à représenter une collectivité pour faire valoir ses droits et rectifier des torts et parce que cette écriture « s'inscrit dans un contexte politique des corps », c'est-à-dire dans la vie réelle (*Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, p.195).

602. Les autobiographies d'Occom étant antérieures de plusieurs années à l'insurrection indépendantiste, il était difficile de leur accorder une place majeure dans cette partie, même si elles partagent des objectifs communs avec les autres, comme la volonté de changer l'image des Amérindiens, de montrer leurs capacités d'adaptation et leur compatibilité avec la religion chrétienne. Occom se basait avant tout sur un argumentaire religieux inspiré de la Bible et du mouvement évangélique du premier Grand Réveil, deux sources aux vertus morales et émancipatrices qui ont joué un rôle non négligeable dans l'émergence du mouvement séparatiste.

rien de moins qu'une révolution épistémologique destinée à modifier les cadres institutionnels et idéologiques existants. Ils incitaient leurs destinataires anglo-américains à se départir de leur « outrecuidance narcissique », pour reprendre Freud, et à accepter une nouvelle vision du monde proposée par des Amérindiens à partir de laquelle des relations moins antagonistes pourraient être établies et qui pourraient profiter aux deux parties.

I.D.3. Une révolution épistémologique au risque de la vexation narcissique

La portée révolutionnaire de la réévaluation proposée par les autobiographes amérindiens peut commencer à être appréhendée par la notion de « vexation narcissique » développé par Sigmund Freud.

I.D.3.a. Remise en cause de l'ethnocentrisme anglo-américain

En 1917, Freud estima que trois types de « vexations narcissiques » amenèrent l'homme à réviser sa place dans le monde et à rabaisser son « outrecuidance »⁶⁰³. Il s'agissait d'une « vexation cosmologique » de type copernicienne (la Terre n'est plus au centre de l'univers), d'une « vexation biologique » de type darwinienne (l'homme n'est plus le centre de la Création), et enfin d'une « vexation psychologique » (« l'âme n'est rien de simple » et « le moi n'est pas maître dans sa propre maison ») à laquelle il apportait sa contribution⁶⁰⁴. Freud a ainsi repéré trois moments de bouleversements des savoirs effectués « de la part de la recherche scientifique » qui établissaient de nouveaux paradigmes épistémologiques qui blessaient « le narcissisme universel, l'amour-propre de l'humanité »⁶⁰⁵ car ils remettaient en cause les représentations conventionnelles du

603. Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, volume xv (1916-1920), 1996, pp.41-51, traduit de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Stute-Cadiot.

604. Freud ne s'attribue pas la paternité de cette tendance à révéler les complexités de « l'âme » qu'il fait remonter à des philosophes comme Schopenhauer. Il mentionne également des antécédents à la vision de Copernic (les Pythagoriciens grecs du III^e siècle avant Jésus-Christ) et évoque des « collaborateurs » et des « prédécesseurs » à Darwin. Freud montre ainsi que les idées apparemment les plus novatrices s'inscrivent dans le long terme et une longue suite de travaux précédents, voire concomitants ; elles constitueraient donc moins des ruptures que des aboutissements ; leur côté révolutionnaire tiendrait plutôt au fait qu'elles recevraient une « reconnaissance » plus favorable et que leur addition, leur mise en relation, formeraient un faisceau d'arguments suffisamment solides pour ébranler la *doxa* ou le *nomos* conventionnel.

605. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », *op.cit.*, p.46.

monde et de l'homme⁶⁰⁶.

L'utilisation d'une rhétorique républicaine et révolutionnaire dans les autobiographies amérindiennes propose une « nouvelle évaluation du monde »⁶⁰⁷ qui remettait en cause les cadres épistémologiques sur lesquels la société dominante avait construit sa représentation des autochtones et des processus de colonisation qui en découlaient. L'écriture autobiographique amérindienne peut donc être appréhendée sous l'angle de la révolution épistémologique susceptible de provoquer une vexation narcissique du colonisateur non seulement en raison de son contenu, mais aussi parce qu'elle était formulée par les Amérindiens eux-mêmes.

Homi Bhabha considérait que la dissémination de traces de différence culturelle dans le discours dominant participait d'une « logique de subversion »⁶⁰⁸. Le procédé inverse semble en fait avoir orienté l'écriture des autobiographes amérindiens : ils voulurent remettre en cause les différences supposées dont les affublaient les représentations stéréotypiques en leur opposant les ressemblances qui pouvaient exister entre Américains et Amérindiens. La subversion consistait plutôt dans leur cas à disséminer des traces de ressemblance non seulement culturelle, mais aussi politique, religieuse, sociale, ontologique. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette approche était subversive à deux points de vue : non seulement dans le sens où elle remettait en cause la vision du monde, la conception de l'altérité, et les présupposés idéologiques sur lesquels s'était organisée la colonisation anglo-américaine, mais aussi parce que la portée des autobiographies amérindiennes, en cherchant à provoquer une « conversion du regard » ou une « métamorphose de l'esprit »⁶⁰⁹ des Anglo-Américains, participait d'une refonte des pratiques sociales et du régime colonial mis en place par la société dominante. La dimension politique de l'écriture autobiographique amérindienne faisait

606. Arnold Krupat ajouta une quatrième vexation, celle du « structuralisme français » qui contribua à « la critique de l'ethnocentrisme (...) du narcissisme humaniste occidental » et à la dénégation de la « place privilégiée de l'homme ». Il pensait que cette remise en cause était « exactement » ce dont avait besoin « la conscience occidentale » afin de mieux apprécier « la vision du monde des peuples amérindiens » et donc de mieux comprendre « les littératures amérindiennes ainsi que leurs prétentions d'inclusion dans le canon » (*The Voice in the Margin, op.cit.*, pp. 126-127 ; je traduis).

607. Ricœur, *Temps et Récit 3* (1985), cité in Michaël Fœssel et Fabien Lamouche, *Paul Ricœur. Anthologie, op.cit.*, p.235.

608. Bhabha, *Les lieux de culture, op.cit.*, p.254.

609. L'expression « conversion du regard » vient de Pierre Bourdieu qui voyait dans l'entretien sociologique une forme d'« exercice spirituel » visant à obtenir par « l'oubli de soi » une « conversion du regard », comme l'a expliqué Didier Eribon (*La société comme verdict, op.cit.*, p.60). La « métamorphose de l'esprit » est une allégorie énoncée par le personnage de Zarathoustra de Nietzsche qui appelait ses contemporains à modifier leur vision des choses pour dépasser leur condition limitée en effectuant « trois métamorphoses de l'esprit (*drei Verwandlungen*) » (*Ainsi parlait Zarathoustra, op.cit.*, pp.78-83).

ainsi d'elle une écriture de la sociabilité.

I.D.3.b. Une écriture bio-politique de la sociabilité

L'écriture autobiographique amérindienne s'appliqua à contredire l'aporie dans laquelle le discours fataliste conventionnel tendait à les enfermer : s'assimiler ou disparaître. Le choix apparent posé par cette alternative n'était en fait qu'une illusion puisqu'il s'agissait dans les deux cas d'envisager la disparition des Amérindiens : soit en comptant sur leur participation pour s'intégrer à la société dominante en se fondant dans la masse du *melting pot* américain ; soit en prophétisant leur extinction imminente face à l'avancée inextinguible de la civilisation anglo-américaine qui les supplanterait inévitablement en raison de sa supériorité intrinsèque. Les autobiographies amérindiennes dépassaient la vision binaire de cette pseudo-alternative en montrant qu'une autre solution était envisageable : vivre ensemble dans le même monde, coopérer pour que chaque groupe puisse profiter de la présence de l'autre. Un autre mode de relation, ou une autre « poétique de la Relation » pour reprendre Glissant, était possible qui éviterait de passer par la confrontation et la rupture telles que celles qui avaient amené la Grande-Bretagne et les colons américains à entrer en conflit et à se séparer. La nouvelle relation proposée était celle de la coopération au sens que le sociologue Richard Sennett a donné à ce terme.

Sennett définit la coopération comme un « savoir-faire social », une « disposition éthique » qui permet de « relier des gens qui ont des intérêts séparés, voire contradictoires, qui sont dérangés les uns par les autres, qui ne sont pas égaux ou qui ne se comprennent pas », comme un art de l'échange « dans lequel les participants bénéficient de la rencontre ». Il reconnaît cependant que c'est « un processus épineux, fourmillant de difficultés et d'ambiguïtés », un véritable « défi », car il implique de mettre en œuvre des capacités d'attention, d'écoute, de dialogue, une « sensibilité aux autres », qui doit être suivi d'applications pratiques.

En insérant dans leurs récits une rhétorique révolutionnaire et républicaine, en énonçant des lieux-communs qui rapprocheraient Amérindiens et Américains par leurs ressemblances, les autobiographes amérindiens faisaient montre de leur « sensibilité aux autres » et de leur réceptivité aux discours issus de la société anglo-américaine. L'écriture autobiographique permettait aussi à des Amérindiens d'exhiber leur parcours de vie comme celui d'« êtres illustres » et « exemplaires » au sens plutarquien, c'est-à-

dire comme des références desquelles des leçons pouvaient être tirées. À travers leurs exemples personnels, ils voulaient montrer qu'Amérindiens et Américains pouvaient cohabiter pacifiquement et profiter de leur coexistence. Les préjugés peuvent être dépassés comme l'indiquent Apess et Winnemucca. Des liens peuvent être forgés comme le montre l'ajout d'une anse au chaudron sacré des Ottawas par Blackbird. Le maintien d'une identité amérindienne n'est pas incompatible avec la conversion au christianisme et l'appropriation d'autres traits culturels anglo-américains selon Oocom. Du bon peut être retiré des deux cultures comme le dit explicitement Joseph La Flesche à son fils Francis dans son sermon de réprimande. En mettant en scène des enfants omahas vivant dans l'école presbytérienne de la réserve, Francis La Flesche a montré dans son autobiographie qu'au-delà de la diversité des adaptations des Omahas à la culture anglo-américaine selon des degrés d'intégration plus ou moins importants, les Omahas étaient capables de vivre aussi bien dans leur monde d'origine que dans la société américaine. Il illustre ce point de vue à travers son parcours personnel, mais surtout à travers celui de son meilleur ami, l'orphelin Brush, grâce à qui il put surmonter le traumatisme initial d'être envoyé en pensionnat.

La Flesche n'est pas avare en superlatifs pour présenter Brush comme le meilleur élève de l'école aussi bien sur un plan humain (le plus gentil, le plus patient, le plus diplomate) que sur un plan cognitif (le plus savant, le plus intelligent, le plus pédagogue, le plus sage), mais aussi sur un plan religieux (le plus courageux face à la mort, le plus croyant en voulant devenir pasteur, le meilleur exégète de la Bible). Il le décrit donc comme un enfant omaha qui pourrait passer pour le plus assimilé et le plus acculturé des Omahas. Mais c'était aussi un enfant qui pouvait se réadapter à la vie omaha avec la plus naturelle des aisances, ainsi que le raconte La Flesche lorsque son père l'invita à monter un de ses chevaux pour une course dans laquelle Brush se révéla être le meilleur cavalier :

My father looked around, and finally his eyes rested upon Brush. "Boy, can you ride ?" he asked.

"I can," was the prompt answer.

My breath was fairly taken away at this reply. I did not know that Brush could ride well enough to mount a running horse at a race.

"I want you to ride my horse in this race," said my father.

"All right," replied the lad, taking off his school uniform. In a moment he was ready, stripped naked, with only a breech cloth. (...)

The mount was superb; the fiery creature sprang forward at a brisk gallop,

but was checked by a skilled hand⁶¹⁰.

Lorsque La Flesche écrit dans sa préface que l'uniforme scolaire n'altère en rien la nature des enfants qui le portent, il ne veut pas dire que les enfants amérindiens sont porteurs d'une essence indépassable au sens où ils seraient des êtres figés dans leur identité. La réussite scolaire des enfants qu'il décrit montre exactement l'inverse. Ce qu'il veut dire, c'est que rien n'empêchait un Amérindien aussi intégré fut-il à la société anglo-américaine, d'être à l'aise dans sa culture « aborigène », qualificatif qu'il utilise souvent. Dans une perspective optimiste, les élèves omahas correspondraient à des « êtres biculturels », des « hommes à 150 % » qui cumuleraient les apports des deux cultures⁶¹¹, qui seraient adaptés à des degrés divers aux deux mondes, plutôt que d'être perdus, tiraillés entre les deux comme il est souvent dit des colonisés et des métis⁶¹². Ils

610. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.18-19 ; « Mon père regarda autour de lui et son regard s'arrêta finalement sur Brush. "Sais-tu monter à cheval, mon garçon ?", demanda-t-il. "Oui", répondit-il promptement. Cette réponse me coupa quelque peu le souffle. J'étais loin de me douter que Brush sût monter suffisamment bien pour faire courir un cheval dans une course. "Je veux que ce soit toi qui conduises mon cheval dans cette course", dit mon père. "D'accord", répondit le garçon en retirant son uniforme scolaire. Il fut prêt en un instant, nu comme un ver, excepté pour un pagne en tissu. (...) La monture était superbe ; la fougueuse créature s'élança au grand galop, maîtrisée toutefois par une main pleine d'assurance » (je traduis).

611. McFee, « The 150 % Man, a Product of Blackfeet Acculturation », *op.cit.*, pp.1096-1107. McFee a élaboré sa notion en dépassant la métaphore du « récipient culturel » selon laquelle un homme serait composé d'un certain pourcentage d'éléments issus de différentes cultures pour donner un total de 100 %. Pour lui, « un homme est plus qu'un récipient de culture » qui contiendrait par exemple 75 % d'une culture et 25 % d'une autre ; c'est plutôt un être pris dans des processus d'accommodation, d'acculturation, ajoutant ou retranchant des éléments culturels en fonction des contextes, mais surtout capables d'apprendre de nouvelles choses sans nécessairement renoncer aux anciennes. Homi Bhabha évoquait aussi la stratégie du supplément (« stratégie supplémentaire ») d'après laquelle « ajouter n'est pas additionner » mais peut créer d'autres espaces d'expression et de significations (*Les lieux de culture*, *op.cit.*, pp.245 et 255-256 ; je traduis).

612. Le thème du tiraillement et de la perte des repères est un des thèmes récurrents de la littérature amérindienne (Rigal-Cellard, *Le mythe et la plume*, *op.cit.*, pp.80-91 ; Lundquist, *Native American Literatures*, *op.cit.*, pp.220-231). Ce sentiment est par exemple explicitement exprimé par Diane Glancy (Cherokee) : « I have the feeling of being split between two cultures, not fully belonging to either one » (cité par Holly Baumgartner, « De-Assimilation as the Need to Tell: Native American Writers, Bakhtin, and Autobiography », in Ernest Stromberg (ed.), *American Indian Rhetorics of Survivance. Word Medicine, Word Magic*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2006, p.142). Michael Dorris et Louise Erdrich dédramatisent cette approche en donnant une vision positive du métissage à travers les pensées du personnage Vivian Two Star : « Out beyond the normal bounds, you at least know where you're not. You escape the claustrophobia of belonging, and what you lack in security you gain by realizing (...) that security is an illusion. (...) "Caught between two worlds," is the way we're often characterized, but I'd put it differently. We are the *catch* » (*The Crown of Columbus*, *op.cit.*, p.124 ; « Rejeté hors des limites de la normalité, on sait au moins où l'on n'est pas. On échappe à la claustrophobie de l'appartenance, et le sentiment de perte de sécurité est compensé par celui [...] que la sécurité est une illusion. [...] "Pris entre deux mondes", dit-on souvent de nous, mais je dirais les choses différemment. Nous sommes *la prise* » ; je traduis jusqu'à « illusion » ; la traduction de la suite figure dans l'ouvrage d'E. Bouzonviller, *Louise Erdrich*, *op.cit.*, p.39). Joy Harjo (Muscogee) admet avoir d'abord ressenti son métissage comme un problème, une malédiction, avant de le voir comme un avantage : « The only message I got was not belonging anywhere, not to any side. I have since decided that being familiar with more than one world, more than one vision, is a blessing, and know that I make my own choices » (cité par H. Baumgartner,

incarneraient l'idéal du « surhumain » rêvé par le Zarathoustra de Nietzsche, état qui ne pourrait être potentiellement atteint que si les hommes acceptaient de bâtir des ponts vers un au-delà qui leur permette de dépasser les limites de leur condition première⁶¹³. Pour revenir à la notion de *puha* relevée chez les Paiutes, la connaissance et l'expérience des deux mondes permettaient aux Amérindiens d'acquérir des pouvoirs issus des deux cultures afin d'assurer leur survie dans un monde changeant.

La vision programmatique proposée par les autobiographies amérindiennes consistait donc à « transformer la disjonction en conjonction », à refuser le dilemme du « ou...ou... » excluant pour la possibilité du « et...et... » incluant. Elle postulait un principe de non-contradiction qui permettrait d'envisager une perspective révolutionnaire de changement de paradigme sociétal. Les autobiographes s'étaient eux-mêmes décrits, et avaient décrit des personnes de leur entourage et de leurs connaissances, comme des exemples d'actualisation de cette possibilité. Ils montraient que les Amérindiens étaient capables de relever le défi de la conjonction, à condition que la société dominante leur en laisse la possibilité. Ils invitaient les Anglo-Américains à se montrer à la hauteur de ce que Sennett considérait comme un « défi », à moins que leur vision dichotomique et excluante du monde ne limite leurs compétences dialogiques et leurs capacités à mettre en œuvre une politique qui soit une poét(h)ique de la Relation et un art de la coopération. L'écriture autobiographique amérindienne consistait à insérer une voix amérindienne dans la trame du discours dominant ; mais c'était aussi une écriture de la sociabilité qui visait aussi à ouvrir une voie qui rendrait possible la traversée entre les deux mondes et la création d'un espace de coopération mutuelle. La manière dont Salie, l'héroïne africaine émigrée en Europe du roman de Fatou Diome *Le Ventre de l'Atlantique*, considérait l'écriture peut servir à définir la dimension sociable de l'écriture autobiographique amérindienne :

« De-Assimilation as the Need to Tell », *op.cit.*, p.139 ; « Le seul discours qu'on m'avait tenu était que je me situais nulle part, dans aucun groupe. J'ai depuis décidé que d'avoir plus u'un monde, plus qu'une vision, est une bénédiction, et que je fais mes choix en connaissance de cause » ; je traduis). La Choctaw Scott Kayla Morrison donne aussi du métissage une image positive, la rendant « suffisamment intelligente pour vivre dans deux mondes », même si, et surtout si, ces deux mondes sont antinomiques (« An Apkoni by Another Name Is Still a Kakoo », in Harjo and Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language*, *op.cit.*, p.99). La Omaha Winona Caramony (Háwate) confia récemment à Wynne Summers qu'elle estimait avoir de la chance de vivre dans deux mondes différents car cette situation l'enrichissait par sa diversité : « I think I'm very fortunate to cope with two worlds. Diversity » (Wynne L. Summers, *Women Elder's Life Stories of the Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2009, p.88). Thoreau admirait Joseph Polis, le guide penobscot avec qui il parcourut les forêts du Maine en 1857, pour ses facultés d'adaptation qui le rendaient capable d'évoluer à son aise aussi bien dans le monde amérindien qu'américain (Thoreau, *The Maine Woods*, *op.cit.*, pp.247-248 et 273-274).

613. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, pp.51, 97, 99, 119, 125, 135.

L'écriture est la cire chaude que je coule entre les sillons creusés par les bâtisseurs de cloisons des deux bords⁶¹⁴.

L'image de la cire transmet l'idée d'un matériau souple, malléable, fluide, susceptible de créer un effet de transversalité qui rappelle le pont ainsi qu'un effet d'horizontalité qui rappelle le rhizome, par opposition à une logique de confrontation illustrée par les cloisons et leur effet de verticalité rigide. Les autobiographies amérindiennes avaient en effet été en partie conçues comme l'ouverture de voies d'intelligibilité mutuelle. À défaut de coexister harmonieusement dans le monde réel, dans un espace mis sous tutelle coloniale qui ne souffrait pas la présence souveraine d'autochtones, les autobiographies représentaient un espace de cohabitation au moins textuelle. Elles visaient à modifier le regard des Anglo-Américains à la fois sur eux-mêmes, d'où le risque de « vexation narcissique », et sur les Amérindiens. Dans une optique de « pédagogie de la possibilité »⁶¹⁵ et d'« activité éthopoiétique »⁶¹⁶, elles visaient donc à établir d'autres modes de relations entre colonisateurs et autochtones qui permettraient de dépasser les stéréotypes clivants et la situation conflictuelle larvée qu'ils impliquaient. Leur visée programmatique comportait donc une dimension révolutionnaire puisqu'elle invitait à un bouleversement épistémologique qui passait par une nouvelle vision de l'homme et des rapports humains ainsi que par l'établissement de nouveaux paradigmes sociétaux susceptibles d'assurer l'inclusion de tous les hommes plutôt que l'exclusion de certains groupes au profit d'un autre. Ces problématiques se retrouvent également dans les autobiographies africaines-américaines qui partagent de nombreux points communs avec les autobiographies amérindiennes.

614. Diome, *Le Ventre de l'Atlantique*, Paris, Anne Carrière, 2003, p.295. Ce roman et cet extrait ont été présentés par Gwladys Koumba Alihonou, doctorante préparant une thèse sur l'innovation langagière dans le roman africain francophone, lors d'un séminaire de doctorants du laboratoire HCTI qui a eu lieu à l'université de Brest le 21/01/2015.

615. Je reprends cette formule au titre de l'ouvrage de Kay Halasek, *A Pedagogy of Possibility: Bakhtinian Perspectives on Composition Studies* (Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1999).

616. Marielle Macé emprunte cette expression à Michel Foucault pour faire de la lecture une « activité éthopoiétique », c'est-à-dire voir la littérature non seulement comme un espace de possibilités et d'expériences, proposant des « manières d'être » et des « promesses d'existence », mais aussi comme un champ de performances invitant à se concevoir autre pour modifier son comportement dans la vie réelle ; en tant que « configuration esthétique », elle se donne comme « un scénario de communauté » visant à une « modulation de la sociabilité » (*Façons de lire, manières d'être, op.cit.*, pp.9, 19, 23, 31, 183-184, 250-252). La littérature comme espace de possibilités est un des leitmotivs de l'ouvrage.

I.E. Problématiques communes aux autobiographies amérindiennes et africaines-américaines

Robert Sayre considère l'autobiographie comme un genre particulièrement bien adapté à l'Amérique et à l'expression du caractère américain ; Amérique et autobiographie constituent un espace géographique et textuel offrant la possibilité de renaître et de se redéfinir en tant qu'être nouveau participant avec enthousiasme à sa propre régénération et revalorisation⁶¹⁷. Si l'autobiographie a donc constitué une structure narrative à laquelle les Américains ont été particulièrement réceptifs, les populations perçues comme des minorités infériorisées, tels les Amérindiens et les Africains-Américains, se sont également emparées de ce genre qui leur permettait de médiatiser leur existence de manière revalorisante et de se réappropriier leur histoire. Ils pouvaient puiser à une variété de modèles formant « une pluralité de formes et de voix »⁶¹⁸ à partir desquelles des combinaisons pouvaient être effectuées. Philippe Lejeune n'a cessé de rappeler que les frontières entre les genres étaient perméables. Les autobiographies amérindiennes combinent différentes influences, et il paraît plausible que les autobiographies africaines-américaines aient pu faire partie de leurs sources d'inspiration, en raison de leur nombre important et du succès rencontré par certaines⁶¹⁹,

617. Sayre considère que « l'Amérique et l'autobiographie entretiennent des liens particuliers » et voit l'autobiographie comme une « forme répandue et caractéristique », et même « prédominante », de « l'expression américaine », en utilisant notamment la métaphore de la maison : l'Amérique, comme le texte autobiographique, sont comme « cette seconde maison dans laquelle nous renaissions, porté par notre propre pouvoir créatif » (« *Autobiography and the Making of America* », in Olney [ed.], *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, *op.cit.*, pp.146-147 ; je traduis). William L. Andrews pense aussi que « l'autobiographie et l'Amérique [sont] faites l'une pour l'autre » (introduction à *Classic American Autobiographies*, New York, Penguin Books, Signet Classic, 2003). Des points de vue similaires sont partagés par Daniel B. Shea (« *The Prehistory of American Autobiography* », in Paul John Eakin [ed.], *American Autobiography. Retrospect and Prospect*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, pp.25-46), Lawrence Buell (« *Autobiography in the American Renaissance* », *ibid.*, pp.47-69) et Jay Parini (introduction à Parini [ed.], *The Norton Book of American Autobiography*, New York and London, W.W.Norton & Company, 1999, p.11). K.L. Rozzell estime que l'autobiographie fut un genre exploité par les groupes défavorisés et les minorités, notamment les Amérindiens, parce qu'il leur permettait de rendre audible leurs voix de manière intelligible pour une audience dominante (*Reiventing the Self*, *op.cit.*, pp.1 et 12).

618. Shea, « *The Prehistory of American Autobiography* », *op.cit.*, p.41. Même pour les personnes peu ou pas alphabétisées, des séances de lecture collective étaient parfois organisées, aussi bien dans la société américaine qu'amérindienne.

619. L'autobiographie a été un genre privilégié par les Africains-Américains et a d'abord pris la forme de « récit d'esclave », avant l'abolition officielle de l'esclavage, en 1833 dans l'empire britannique, puis au niveau fédéral aux États-Unis par le treizième amendement de 1865. Des États avaient cependant déjà aboli l'esclavage dès la fin du XVIII^e siècle comme le Vermont, le Massachusetts et la Pennsylvanie. En 1820, lors du compromis de la ligne Mason-Dixon, onze États (sur vingt-deux) l'avaient aboli. Mais cela ne concernait qu'une minorité de la population noire qui était surtout concentrée dans les États du Sud. En 1750, sur les 525 000 Africain-Américains, 485 000 vivaient dans les colonies du Sud, et seuls 45 000 d'entre eux étaient libres. En 1790, le premier recensement étatsunien décomptait 760 000 Noirs (dont

ainsi qu'en raison des relations que certains autobiographes entretenaient avec des membres de la communauté africaine-américaine. Il n'est pas exclu que des textes amérindiens aient pu influencer des auteurs africains-américains, comme nous le verrons avec Apess et Douglass. Si une proximité textuelle peut être dégagée, comme nous le constaterons dans un second temps, une proximité réelle semble avoir existé dans certains cas, Apess apparaissant comme l'exemple le plus représentatif.

I.E.1. Proximité et solidarité des Amérindiens à l'égard des Noirs

La trajectoire d'Apess est marquée par des liens étroits avec la communauté noire ; dans le sud de la Nouvelle Angleterre, de nombreux exemples témoignent de l'imbrication des deux communautés, comme ce fut le cas pour la famille Cuffe et la communauté de Mashpee. Pour sa part, Apess eut plusieurs demi-frères issus de l'union de son père avec une Africaine-Américaine, Candace Taylor, esclave affranchie en 1805. L'instruction qu'il reçut lui fut délivrée à l'école de Colchester, destinée aux enfants noirs et dirigée par l'Africain-Américain Prince Saunders, un pédagogue très engagé dans l'éducation des Noirs et qui avait probablement des ascendants amérindiens⁶²⁰. Il rencontra de nombreux partisans de l'abolition de l'esclavage dans les

700 000 dans le Sud), seuls 60 000 d'entre eux ayant le statut d'hommes libres. Ils étaient 233 000 en 1820, ce qui représentait 15 % de la population noire, et 488 000 pour quatre millions en 1860. Les récits d'esclave peuvent se compter par centaines, ce qui est un chiffre relativement élevé par rapport à la vingtaine de récits autobiographiques amérindiens écrits pour la période similaire du XVIII^e et du XIX^e siècles. Henry Louis Gates Jr. recense cent deux récits d'esclave pour la période 1760-1865 et cent deux autres pour la période postérieure à la guerre civile. Les périodes 1772-1808 et 1831-65 auraient été particulièrement prolifiques (introduction à *The Classic Slave Narratives*, *op.cit.*, pp.xi-xii). Si les récits d'esclaves sont nombreux pour la partie anglophone, ils semblent quasi-inexistants pour la partie francophone (émission « La patrimonialisation de l'histoire et de la mémoire de l'esclavage », *La Fabrique de l'histoire*, France Culture, mardi 19/05/2015, 9-10h). C'est un chiffre relativement faible quand il est rapporté aux milliers de récits autobiographiques américains ; Paul John Eakin mentionne des inventaires qui sont arrivés à comptabiliser plusieurs milliers de récits autobiographiques américains, comme celui de Louis Kaplan qui en dénombre plus de six mille avant 1945 (introduction à Eakin [ed.], *American Autobiography*, *op.cit.*, p.5). Les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines ne peuvent cependant pas être seulement évaluées au niveau quantitatif, mais aussi au niveau de leur réception, de l'impact qu'elles ont eu dans la société anglo-américaine. Certaines autobiographies amérindiennes ont ainsi connu un succès relativement important, comme celles de Black Hawk, de Winnemucca et de Zitkala Ša, de même que certaines autobiographies africaines-américaines comme celles d'Olaudah Equiano, de Josiah Henson, d'Harriet Jacobs, et surtout de Frederick Douglass, autant de textes auxquels ont pu avoir accès les autobiographes amérindiens.

620 Gura, *The Life of William Apess*, *op.cit.*, pp.7-10. Saunders (1775-1839) enseigna par ailleurs deux ans à la Moor's Indian Charity School en 1807-09, fondée par le mentor d'Occom, Eleazar Wheelock, et alors dirigée par son fils John Wheelock. Saunders était partisan de l'émigration des Noirs en Afrique, ce qui l'amena à rencontrer Paul Cuffe et à se fiancer à la fille de ce dernier. L'essentiel de la vie de Saunders fut consacré à promouvoir l'éducation des Noirs, aux États-Unis, mais aussi à Haïti, première république noire qui proclama son indépendance en 1801, où il mourut.

années 1820-30, dont le célèbre William Lloyd Garrison, prononça lui-même un discours sur l'esclavage à Boston en 1832 et donna des conférences dans la communauté noire de New Bedford, d'où était originaire la famille Cuffe⁶²¹ ; Philip Gura pense même que les idées abolitionnistes influencèrent Apess dans le sens d'une radicalisation de son point de vue critique sur la société américaine⁶²². Lorsqu'il apporta son soutien aux revendications autonomistes de la communauté wampanoag de Mashpee en 1833-34, celle-ci se trouvait alors largement métissée avec des Africains-Américains⁶²³. C'est dans un ouvrage de 1835 où il récapitule son action qu'Apess dénonce clairement l'esclavage comme une « tyrannie » à grande échelle concernant « deux millions d'Américains dans les États du Sud »⁶²⁴ ; dans *Eulogy of King Philip* (1836), il condamne les esclavagistes comme de faux chrétiens et en fait des êtres « pires que des

621. Paul Cuffe Jr. (1791-1843?) représente l'exemple paradigmatique des liens que nouèrent les Amérindiens et les Africains-Américains dans le sud de la Nouvelle-Angleterre. Son grand-père, Kofi Slocum, était un esclave noir amené au Massachusetts en 1728, affranchi en 1745, qui épousa en 1746 une indienne wampanoag nommée Ruth Moses. Son père, Paul Cuffe (1759-1817) épousa en 1783 Alice Pequit, le plus souvent présentée comme une Wampanoag, mais parfois comme une Pequot. Une des sœurs de Paul Cuffe, Mary, épousa un Wampanoag, Michael Wainer, avec qui Paul Cuffe s'associa pour fonder une entreprise maritime, à laquelle participèrent également les quatre fils de Wainerd. Cuffe Jr. écrivit son autobiographie, publiée en 1839, dans laquelle il se présente comme un Pequot : *Narrative of the Life and Adventures of Paul Cuffe, A Pequot Indian*. Son identité amérindienne est réitérée dans la reprise de titre développé dans la première page : « Narrative of the Life of Paul Cuffe, A descendant of an Indian family, which formerly resided in the eastern part of Connecticut and constituted a part of that fierce and warlike tribe of Indians called Pequots, of whose exploits in the early Wars of New-England, the reader may be acquainted by perusing "Trumbull's History of the Indian Wars" ». La dernière remarque rappelle le commentaire d'Apess sur l'identité de King Philip faite au début de *A Son of the Forest*, un ouvrage auquel Cuffe a pu avoir accès : « Philip, king of the Pequot tribe of Indians, so well known in that part of American history which relates to the wars between the whites and the natives ». En dehors de ces identifications aux Pequots, le récit de Cuffe ne fait aucune référence aux Amérindiens. Il correspond plutôt au genre de récit d'aventures de marin dont aucun indice ne laisse deviner les ascendances, ni africaines-américaines ni amérindiennes de l'auteur. Le choix de l'origine pequot semble plus avoir relevé d'une décision éditoriale que de la falsification généalogique, tout en permettant à Cuffe de se soustraire à l'assignation à la race noire comme la règle de l'hypodescendance l'aurait impliquée.

622. Gura, *The Life of William Apess, op.cit.*, pp. 37-38, 54-58, 63, 69. La position de l'église méthodiste à l'égard de l'esclavage n'était pas univoque. John Wesley y était opposé (il fit part de ses positions dans *Thoughts Upon Slavery* en 1774, un ouvrage qu'a vraisemblablement connu O'Connell) ; Jonathan Edwards et George Whitefield, eux-mêmes possesseurs d'esclaves, ne condamnèrent pas le système mais appelèrent à un meilleur traitement des esclaves ainsi qu'à leur conversion et leur éducation. La christianisation des Noirs ne débuta vraiment qu'après la Révolution américaine. Le méthodisme connut un grand succès chez les Noirs, notamment lors du second Grand Réveil avec Francis Asbury. Mais l'institutionnalisation du mouvement aux États-Unis amena les méthodistes à se détacher des courants réformateurs et à moins se tourner vers les minorités ethniques comme les Amérindiens et les Noirs. Les Noirs créèrent ainsi leur propre église méthodiste, l'*African Methodist Episcopal Zion Church*. De même, il est difficile de caractériser en quelques mots les attitudes des Amérindiens à l'égard de l'esclavage tant celles-ci étaient variées et dépendaient des contextes (personnels, historiques, géographiques, sociaux).

623. *Ibid.*, pp.74-75. D'après Gura, l'intégration de Noirs à la communauté de Mashpee augmenta après la Révolution américaine au cours de laquelle périt un nombre important d'hommes wampanoags aux côtés des Patriotes ; en 1820, sur 320 personnes, la communauté n'aurait compté que cinquante à soixante Amérindiens non métissés (« pure-blooded »), les autres étant métissés à des Africains-Américains.

624. Apess, *Indian Nullification of the Unconstitutional Laws of Massachusetts Relative to the Marshpee Tribe*, in O'Connell (ed.), *On Our Own Ground, op.cit.*, p.222.

bêtes »⁶²⁵.

Même si elles sont en nombre réduit, Apess fait quelques allusions aux Africains-Américains dans ses deux textes autobiographiques. Les termes de « noir » et de « negro » n'apparaissent jamais sous sa plume comme on pourrait l'attendre d'un auteur utilisant le lexique chromatique⁶²⁶. Les termes qu'il emploie sont de nature différentes : euphémistique avec « colored », respectueux avec « African », renforcé de surcroît par des marques de compassion comme « degraded » et « poor »⁶²⁷. Dans les cas où Apess parle des Africains, il le fait néanmoins afin de se démarquer d'eux, disant qu'il ne laisserait jamais son employeur le battre à coups de trique ni qu'il s'abaîsserait à s'adresser à lui ou à ses collègues blancs en les appelant « Massa, Massa – Maître, Maître »⁶²⁸. En bon méthodiste partisan du monogénisme, Apess considère en tout cas que le salut divin est accessible aux hommes de couleur, et raconte parfois s'être joint aux assemblées méthodistes d'Old Saybrook dans lesquelles se trouvaient « quelques personnes de couleur », et même avoir une fois prêché devant une assemblée de gens de couleur à Troy⁶²⁹.

Comme Apess, Occom avait déjà souligné dans des lettres et des sermons la contradiction que l'esclavage représentait pour une société chrétienne et la société américaine⁶³⁰, ainsi que l'avait fait la poétesse africaine-américaine Phillis Wheatley avec qui Occom eut des échanges épistolaires dans les années 1760-70⁶³¹. Reposant sur

625. Apess, *Eulogy on King Philip*, in O'Connell (ed.), *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.301 et 304. Apess s'attache surtout à dénoncer l'assujettissement des Amérindiens au début de la colonisation anglaise.

626. Le terme *Negroes* apparaît dans l'*Appendix* à *A Son of the Forest*, mais dans une citation d'E. Boudinot donnant une liste des groupes victimes de persécutions en Amérique, comme les sorcières, les Quakers, les Indiens et les Nègres (*A Son of the Forest*, p.58).

627. « a degraded African slave » (*A Son of the Forest*, p.37) ; « the poor African » (« The Experience of the Missionary », p.125) ;

628. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.37 ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.125.

629. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.46 et 50.

630. Occom fait de tous les hommes, « Anglais, Indiens et Nègres, etc ; », les descendants d'Adam et Ève et qui partagent tous comme point commun le statut de pécheurs innés du péché en quête nécessaire de rédemption. Il démontre par ailleurs que le système esclavagiste est en contradiction non seulement avec les principes chrétiens, affirmant qu'un véritable Chrétien ne pouvait être le possesseur d'esclaves, mais aussi avec les principes revendiqués par les révolutionnaires américains. Les idées monogénistes et égalitaristes d'Occom apparaissent surtout dans son célèbre sermon de 1772 *A Sermon, Preached at the Execution of Moses Paul* ; ses positions anti-esclavagistes figurent dans des lettres (perdus) échangées avec Phillis Wheatley et dans son sermon de 1787, « Thou shalt love thy neighbor as thyself », dans lequel il qualifie les nations esclavagistes de « barbares » et des « plus inhumaines ». Occom incluait également les femmes dans ses idées égalitaristes (Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, pp.5, 7, 23, 35, 58-59, 97, 107, 162-165, 185, 204-206 ; Frund, *Écritures d'esclaves*, *op.cit.*, pp.17, 25, 91).

631. C'est probablement à elle qu'était destinée la lettre qu'Occom écrivit à « une fille nègre, Boston (*a Negro girl, Boston*) » en mars 1766 lors de son séjour en Grande-Bretagne (récapitulatif des lettres envoyées dans son journal de 1765-66 ; manuscrit conservé à la Rauner Library du Dartmouth College).

une argumentation monogéniste, cette critique est également omniprésente dans les autobiographies africaines-américaines. Occom était un ami des Wheatley de Boston, favorables aux idées évangéliques de Whitefield, avec lesquels il communiqua aussi par lettres, dans lesquelles il n'omettait pas de saluer « the Little Miss », c'est-à-dire Phillis, qui lui envoya un recueil de ses poèmes en 1773.

Même s'il mentionne la guerre civile de 1861-65 pour évoquer la loyauté indéfectible des Ottawas à l'Union contre la Rébellion, Blackbird ne fait pas allusion aux Africains-Américains dans son autobiographie. Karamanski indique néanmoins qu'il fut sensibilisé à l'affranchissement des esclaves lors de son passage à la Twinsburg Institute (1845-49), foyer d'un Protestantisme social et que son adhésion au Parti Républicain fut en partie motivée par les positions anti-esclavagistes du parti créé en 1854 et dont le Michigan devint l'un des bastions⁶³².

Sarah Winnemucca est la seule des autres autobiographes à mentionner les Noirs dans ses écrits autobiographiques⁶³³. Ses propos témoignent dans un premier temps de l'étonnement des Paiutes qui voyaient pour la première fois des personnes de couleur noire, alors que leur cosmogonie prenait seulement en compte l'existence de deux lignées issues de deux frères, les Blancs et les Indiens, décrits avec la peau « sombre » :

The following spring there came great news down the Humboldt River, saying that there were some more of the white brothers coming, and there was something among them that was burning all in a blaze. My grandfather asked them what it was like. They told him it looked like a man; it had legs and hands and a head, but the head had quit burning, and it was left quite black. There was great excitement among my people everywhere about the men in a blazing fire. They were excited because they did not know there were any people in the world but the two, – that is, the Indians and the whites; they thought that was all of us in the beginning of the world, and, of

Originaire de Sénégal, Phillis Wheatley (1751 ou 54-1784) fut amenée en 1761 comme esclave en Amérique où elle fut achetée par le couple John et Susanna Wheatley. Elle fut éduquée par leur fille Mary puis fut affranchie en 1773 après la publication de son recueil de poèmes, qui connut plusieurs rééditions.

632. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, pp.120 et 156.

633. Black Hawk propose une « méthode » originale pour résoudre la question de l'esclavage, consistant à « se débarrasser » des esclaves noirs (« the best method of getting clear of these people ») en ne les laissant pas se reproduire en envoyant les femmes noires dans les états non-esclavagistes ; il déclare que les Sauks étaient prêts à accueillir des Noires « pour aider nos femmes à la culture du maïs » si « les États libres ne les voulaient pas toutes comme servantes » (*Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, pp.126-127). Charles Eastman mentionne l'esclavage dans son article de 1894 « First Impressions of Civilization ». Il rapporte ainsi les propos de son oncle Mysterious Medicine qui considérait comme « sans cœur (*heartless*) » la nation américaine qui le pratiquait. Kiara Vigil a établi les liens entre Zitkala Ša et le mouvement féministe, mais aussi avec les femmes noires engagées dans la défense des droits de leur communauté telles que Ida B. Wells-Barnett, Anna Julia Cooper et Mary Church Terrell (*Indigenous Intellectuals*, *op.cit.*, p.171).

course, we did not know where the others had come from, and we don't know yet. Ha! ha! oh, what a laughable thing that was! It was two negroes wearing red shirts!⁶³⁴

Dans ce passage, Winnemucca révèle une partie de ses talents de narratrice : elle sait piquer la curiosité du lecteur, l'intriguer, en créant une intrigue qui ménage un effet de suspense et de dévoilement progressif par l'emploi du procédé de « défamiliarisation », traduction proposée par David Lodge pour la notion d'*ostranénie* énoncée par les formalistes russes⁶³⁵. La tension dramatique créée autour de la description de personnages mystérieux qui prennent une dimension surnaturelle, voire mythologique, en devenant l'objet d'un imaginaire fantasmatique amorcé par leur apparition inattendue et incompatible avec la *Weltanschauung* paiute, retombe dans un effet de comique, souligné par une onomatopée, lorsque leur véritable identité est divulguée.

Le rire sert aussi à induire une complicité avec le lecteur avec qui Winnemucca réussit à partager les différents degrés d'émotion ressentis par les Paiutes devant l'apparition d'une entité nouvelle dans leur monde. D'une certaine manière, il tourne aussi en ridicule la naïveté de la vision paiute. Mais le rire est mis au service d'un propos plus sérieux destiné à révéler un des fondements de la société paiute. L'approche égotiste sert à Winnemucca à dépasser le simple amusement pour faire ressortir au moins deux aspects corollaires de la société paiute : sa capacité d'auto-dérision, qui serait elle-même le signe de sa capacité de se questionner, de se remettre en cause, et donc d'accepter de modifier sa vision des choses. Ce sont donc des notions de capacités d'adaptation et de disposition au changement qui sont sous-jacentes à ce passage. Elles s'opposent ainsi aux représentations stéréotypées conventionnelles des Indiens répandues dans la société anglo-américaine. Elles comportent aussi la critique implicite des Anglo-Américains incapables quant à eux de dépasser le stade des représentations fantasmatiques dans leurs rapports avec les Amérindiens.

634. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.8. « L'été suivant fut répandue une grande nouvelle tout au long de la rivière Humboldt, disant que davantage de frères blancs arrivaient, et qu'il y avait parmi eux quelque chose qui brûlait comme un brasier. Mon grand-père leur demanda à quoi cela ressemblait. Ils lui dirent que cela ressemblait à un homme ; ça avait des jambes et des mains ainsi qu'une tête, mais la tête avait cessé de brûler et avait l'air entièrement noir. Une grande excitation se répandit parmi mon peuple au sujet de ces hommes dans un brasier flamboyant. Ils étaient excités car ils ne pensaient pas qu'il existât d'autres personnes au monde que ces deux-là, c'est-à-dire les Indiens et les Blancs ; ils pensaient que seuls eux apparurent à la création du monde et, bien sûr, nous ne savions pas d'où les autres venaient, et nous ne le savons toujours pas. Ha, ha ! Oh, l'affaire était bien risible ! C'était deux nègres qui portaient des chemises rouges ! » (je traduis).

635. Lodge, *The Art of Fiction*, *op.cit.*, pp.52-55.

Comme Winnemucca elle-même avait su modifier ses préjugés envers les Blancs à la suite de leurs fréquentations directes, les Paiutes avaient su corriger leur regard porté sur les Noirs. Ceux qu'ils avaient pris au départ pour des êtres merveilleux n'étaient finalement que des hommes. Cette conclusion porteuse d'une vision égalitariste n'était pas anodine à une époque (Winnemucca place l'anecdote dans les années 1840) où l'esclavage existait encore. Même si les Paiutes avouaient leur incapacité à expliquer l'origine des Noirs, ils prirent acte de leur présence et même de leur existence en tant qu'êtres humains ressemblant aux autres, partageant leur « humaine condition ». Ils ne possédaient donc pas d'essence *a priori* inférieure ni supérieure aux autres hommes. Ils leur ressemblaient physiquement, mais pouvaient aussi leur ressembler moralement, y compris dans leurs défauts, comme dans les violences dont ils pouvaient affliger leurs femmes. Ce comportement les rapprochait des Blancs mais les distinguait des Amérindiens, avec qui ils partageaient néanmoins le point commun d'avoir une peau foncée.

Cette ressemblance physique peut contribuer à expliquer pourquoi les Paiutes exprimèrent une sorte d'empathie à l'égard des Noirs. Winnemucca indique à plusieurs reprises que les Paiutes se voyaient comme des êtres à la peau « sombre » ou « noire », par opposition à leur frère ennemi d'origine à la peau « blanche » ou « claire », établissant ainsi une proximité chromatique avec ces êtres à la peau carbonisée. Elle rapporte aussi une scène dans laquelle les Paiutes menés par son grand-père se désolidarisèrent des émigrants américains quand ils s'aperçurent qu'ils maltrahaient les Noirs qui accompagnaient leur convoi⁶³⁶. Cette remarque est à mettre en perspective avec deux propos itérés par Winnemucca à différents moments de son autobiographie : la nature pacifique de la société paiute, ne s'adonnant selon elle à la violence qu'en des circonstances exceptionnelles, et le comportement barbare et cruel de la majorité des Anglo-Américains, les véritables sauvages à ses yeux, à l'opposé des principes chrétiens dont ils se targuaient. Ce comportement ressort notamment des descriptions de scènes d'hystérie collective et de massacres contre les Indiens, mais aussi du racisme ouvertement exprimé par les colons, y compris les femmes.

De même que dans les autobiographies africaines-américaines les femmes esclavagistes apparaissent dans leur ensemble au moins aussi cruelles que les hommes, dans l'autobiographie de Winnemucca, les femmes de colons ne sont pas exemptes d'un comportement raciste et cruel qui serait tempéré par une hypothétique propension

636. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.23-24.

naturelle à la douceur inhérente à leur féminité. La manière dont des femmes lui témoignèrent de l'hostilité montre que cette inimitié était avant tout due à leurs préjugés racistes.

La prédominance des préjugés raciaux sur la solidarité de genre permet ainsi de lire différemment l'anecdote dans laquelle une femme noire avertit Winnemucca qu'une habitante de Canyon City cherchait à la tuer afin de venger la mort de son mari survenue lors d'un affrontement contre les Bannocks⁶³⁷. Par-delà la « solidarité féminine », ce serait davantage une « solidarité raciale » qui aurait fonctionné entre deux femmes issues de peuples infériorisés et maltraités, sacrifiés au bien-être exclusif des Anglo-Américains identifiés comme les responsables de leurs malheurs. Dans le chapitre dont est tiré ce passage, les deux femmes apparaissent cependant moins comme des victimes passives que comme des agents héroïsés par la témérité de leurs actes : « la négresse » Moore sauve la vie de Winnemucca en prévenant un meurtre raciste ; Winnemucca accentue l'importance de son rôle dans la résolution du conflit de 1878. L'autobiographie constitua en effet un espace de revalorisation identitaire aussi bien pour les Amérindiens que pour les Africains-Américains.

I.E.2. Communauté de destin, communauté de pensée

Sans nier les différences de situation qui empêchent toute confusion au sujet des deux populations amérindienne et africaine-américaine⁶³⁸, une mise en perspective des

637. *Ibid.*, p.198.

638. Les différences de statuts et de conditions de vie entre Amérindiens et Africains-Américains étaient loin d'être négligeables. Dans l'ensemble, les Amérindiens étaient des êtres libres, alors que les Africains-Américains étaient en situation d'esclavage. Même les Noirs libres vivaient dans un sentiment de liberté précaire, soumis à la fois à la ségrégation (y compris dans les États libres du Nord) et à l'insécurité permanente liée à la peur d'être capturés. Une autre différence essentielle soulignée par David Brumble concernait l'autochtonie des peuples amérindiens opposée à l'allogénéité des Noirs, tous Africains ou au moins d'origine africaine récente, ce qui les plaçait dans une situation analogue à celle des colons anglo-américains, bien que ces derniers aient choisi dans leur majorité d'immigrer volontairement, alors que les Noirs furent « déportés » arbitrairement (la notion de « déportation » est connotée, renvoyant à la déportation des Juifs lors de la Seconde Guerre mondiale ; c'est pourtant ce terme qu'emploie Césaire [*Nègre je suis, nègre je resterai*, *op.cit.*, pp.61 et 97] et Glissant, ce dernier la comparant même à un Holocauste [*Introduction à une Poétique du Divers*, *op.cit.*, p.87] et à un crime contre l'humanité). Soulignant les liens entre les luttes africaines-américaines et amérindiennes pour les droits civiques des années 1960-70, en montrant notamment comment les Amérindiens s'inspirèrent de l'expérience des Africains-Américains « qui avaient créé leur mouvement avant », la Lakota Mary Brave Bird signale les points communs entre les deux communautés qui étaient des « minorités pauvres et discriminées » ; mais elle précise aussi qu'il n'est pas anodin que de nombreuses langues indiennes appellent les Africains-Américains « hommes blancs noirs (*black white men*) », car les « Noirs veulent ce que les Blancs ont (...). Ils veulent *faire partie*. Nous les Indiens voulons nous *séparer* (They want *in*. We Indians want *out*) » (« We AIM not to please », in Harjo and Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language*, *op.cit.*, p.340). Rozzell pointe également cette différence de perspective entre les femmes autobiographes

autobiographies amérindiennes avec un certain nombre d'autobiographies africaines-américaines⁶³⁹ révèle cependant de nombreuses similitudes aussi bien sur la forme que sur le contenu, dans les stratégies d'écriture et les modèles utilisés ainsi que dans les thématiques abordées, qui laissent supposer des influences réciproques. Elles correspondaient toutes deux à une écriture d'êtres infériorisés assignés à des identités dévalorisantes.

I.E.2.a. L'écriture des infériorisés en quête de reconnaissance

Un des points communs entre Amérindiens et Africain-Américains réside dans la violence de l'arbitraire subi de la part des « Blancs ». Au début du XIX^e siècle, DeWitt Clinton et Alexis de Tocqueville avaient constaté que les Amérindiens et les Africains-Américains partageaient un même destin tragique qui faisait d'eux les victimes de la colonisation sacrifiées à la construction de l'Amérique⁶⁴⁰.

Les écritures autobiographiques amérindiennes et africaines-américaines se présentent donc comme l'expression des victimes et des infériorisés, correspondant à ce que Didier Eribon appelle les catégories d'individus stigmatisés et stigmatisables, porteurs d'une vulnérabilité ontologique du fait d'être soumis aux verdicts assignants prononcés de manière irréfutable par la société dominante, de se sentir « toujours à la merci d'une insulte ou d'une agression (...) face à un environnement dont on connaît et

amérindiennes et africaines-américaines, constatant que les premières affirment leur identité « raciale » et autochtone pour se faire reconnaître pleinement en tant qu'Amérindiennes, alors que les secondes préfèrent la dépasser et envisager une « terre promise » *color blind* où les assignations raciales disparaîtraient (*Reinventing the Self, op.cit.*, p.36).

639. Parmi la multitude de récits d'esclave, le corpus retenu correspond à celui établi par Henry Louis Gates Jr. pour composer son recueil de « classiques » : Olaudah Equiano (*The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself*, 1789), Mary Prince (*The History of Mary Prince, A West Indian Slave. Related by Herself*, 1831), Frederick Douglass (*Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave. Written by Himself*, 1845) et Harriet Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself*, 1861). Seront également faites des références à l'autobiographie de Solomon Northup, *Twelve Years a Slave* (1853), mise sur le devant de la scène en 2013 par l'adaptation cinématographique de Steve McQueen (mais déjà adaptée en 1984 par Gordon Parks sous le titre *Half Slave, Half Free*).

640. Les propos de Clinton sont cités par Élise Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine, op.cit.*, p.198. Dans son *Discourse delivered before the New York Historical Society* de 1811, Clinton parle de « l'extermination » des hommes « rouges et noirs » qu'a entraîné la « découverte et la colonisation de l'Amérique », lui faisant craindre qu'un jour le châtement divin s'abatte sur l'Amérique. Tocqueville considérait que le Nègre et l'Indien étaient les « deux races infortunées » qui éprouvaient « les effets de la tyrannie » de l'homme blanc (néanmoins qualifié de « l'homme par excellence » et parangon de la civilisation), les Amérindiens ayant été dépossédés et expulsés de leurs terres, se trouvant « chaque jour victimes de l'abus de la force » et confrontés à des « maux irrémédiables » qui provoqueront leur disparition à courte échéance (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I, op.cit.*, pp.368 et 392).

redoute l'hostilité foncière »⁶⁴¹. Le fait de considérer que les Noirs sont confrontés à un système social et juridique « hostile », comme le fait Barrett⁶⁴², peut être étendu aux Amérindiens.

Infériorisés dans les représentations et les discours de la société anglo-américaine, Amérindiens et Africains-Américains l'étaient aussi dans les faits. Les Amérindiens étaient voués à la disparition à plus ou moins long terme, par assimilation dans le meilleur des cas, par extinction inévitable en tant que race primitive inapte à la civilisation dans un scénario plus dramatique ; les esclaves étaient considérés comme des biens matériels au même titre que les meubles et le bétail, et les Noirs dans leur ensemble étaient vus comme la plus inférieure des races humaines, quand ils étaient vus comme appartenant à la lignée humaine. Si les Amérindiens étaient parfois représentés par des stéréotypes positifs comme des « nobles sauvages », les Noirs étaient par contre systématiquement considérés comme des êtres inférieurs, des brutes incultes. Pour continuer à reprendre Eribon, Amérindiens et Africains-Américains appartenaient donc à la « foule des anonymes » menant des vies considérées comme « infâmes » et qui n'accédaient à la lumière qu'en tant que victimes, c'est-à-dire quand le malheur et la violence s'abattaient sur eux⁶⁴³, ou, comme le dit O'Connell, qu'en tant que « statistiques occasionnelles »⁶⁴⁴. Raconter leur vie était donc un moyen d'accéder à une certaine visibilité, de faire entrer « le peuple des anonymes dans l'univers des êtres parlants » comme le formule Jacques Rancière⁶⁴⁵. L'écriture autobiographique leur permettait d'acquérir une forme de visibilité et d'intelligibilité qui leur était généralement déniée ou qui leur échappait. Sayre voit ainsi dans l'autobiographie la forme littéraire la mieux adaptée pour les « Américains opprimés », dans lesquels il inclut les Noirs, car elle leur permet d'échapper à un statut d'être « inconnu et inintelligible » pour celui d'une personne capable de raconter sa propre histoire, et surtout de la raconter en tant que

641. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, pp.50 et 152. Eribon incluait les homosexuels, les Noirs et les Juifs dans cette catégorie.

642. Lindon Barrett, « Self-Knowledge, Law, and African American Autobiography: Lucy A. Delaney's "From the Darkness Cometh the Light" », in Folkenflik, *The Culture of Autobiography*, *op.cit.*, p.107.

643. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, pp.137-138. Eribon ne cache pas s'appuyer sur Michel Foucault.

644. Barry O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.xxv.

645. Rancière, *Les mots de l'histoire*, *op.cit.*, p.76. Le contexte évoqué par Rancière se rapportait à la transcription par Tacite de la voix de Percennius, porte-parole des légions de Pannonie se plaignant de leur sort à l'occasion des incertitudes survenues après la mort d'Auguste (14 ap.J.C.). Tout en discréditant Percennius et ses propos, qui n'était pas « en position de parleur légitime » car le rôle « d'un homme de rang n'est pas de penser et d'exprimer sa pensée », Tacite rend néanmoins sa parole accessible et mémorable, lui conférant même une certaine noblesse formelle et une force de persuasion (pp.46-48).

personne rejetée comme « autre à d'autres »⁶⁴⁶.

I.E.2.b. Une réappropriation identitaire par l'affranchissement littéraire

L'idée avancée par James Olney que l'autobiographie est un moyen de se réapproprier son existence en procédant à un « affranchissement littéraire », de se ramener à la vie⁶⁴⁷, ainsi que celle d'Avrom Fleishman qui appréhende l'autobiographie comme un moyen de se « promulguer » à la face du monde⁶⁴⁸ conviennent aux autobiographies amérindiennes et africaines-américaines.

Grâce à l'autobiographie, Amérindiens et Africains-Américains apparaissent autrement que sous la forme d'hyperonymes (*Savages, Indians, Red Men, Red Niggers, Negroes, Niggers, Colored*) vecteurs d'anonymité et de stéréotypes en s'individuuant comme des personnes dotées de noms, de visages, d'histoires singulières qu'ils étaient capables de raconter eux-mêmes et qui valaient la peine d'être racontées. Raconter son histoire en tant qu'Amérindien et Africain-Américain revenait donc à se réapproprier son identité et son histoire, à renaître non seulement à soi mais aussi aux yeux de la société dominante. L'emploi de codes sémiotiques issus de la culture anglo-américaine n'était pas le fait du hasard ou seulement imposé par le contexte, mais répondait à l'objectif de se présenter et de se raconter à des destinataires issus de la société dominante.

Dans leur forme même, les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines représentaient des anomalies, des textes inattendus, au sens d'éléments venus à l'existence alors que rien n'avait laissé supposer la possibilité de leur apparition. À propos de l'autobiographie africaine-américaine, Frund a parlé de textes « anachroniques » et Barrett de textes « unimaginables et excentriques » qui remettaient en question les représentations conventionnelles⁶⁴⁹. En se référant aux autobiographies d'Apess, O'Connell indiquait que la publication d'un livre par un Amérindien entraînait en contradiction avec les représentations stéréotypées des Amérindiens, et pouvait être

646. Sayre, « Autobiography and the Making of America », *op.cit.*, p.166-167. Jay Parini a avancé des idées identiques dans son introduction à *The Norton Book of American Autobiography*, *op.cit.*, pp.17-18.

647. James Olney, introduction et « Some Versions of Bios: The Ontology of Autobiography », in Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, *op.cit.*, pp.16, 20, 237.

648. Fleishman, *Figures of Autobiography*, *op.cit.*, p. 35 et 124. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, pp.20-21 et 121 ; *Le Discours antillais*, *op.cit.*, pp. 542 et 553 ; *Introduction à une Poétique du Divers*, *op.cit.*, p.91 ; *Les entretiens de Baton Rouge*, *op.cit.*, p.140.

649. Arlette Frund, *Écritures d'esclaves*, *op.cit.*, p.106 ; Barrett, « Self-Knowledge, Law, and African American Autobiography », *op.cit.*, p.106.

perçue comme le signe que l'auteur n'était finalement plus un Indien authentique, forcément sauvage, analphabète et païen, mais un être dégénéré, éloigné de ses vertus primitives dont l'assimilation à la civilisation anglo-américaine lui avait fait aussi acquérir les défauts⁶⁵⁰. Les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines subvertissaient donc les représentations identitaires et le canon littéraire puisque les Amérindiens et les Africains-Américains étaient censés ne pas savoir écrire et être dotés de capacités cognitives limitées ; s'exprimer dans un anglais suffisamment élaboré pour raconter sa vie par écrit devait représenter pour eux une impossibilité. Arlette Frund a bien montré les réactions suspicieuses, voire hostiles, qui ont accompagné la publication des poèmes de Phillis Wheatley en 1772-73, la jeune fille ayant notamment dû se soumettre à l'évaluation d'un jury de dix-huit notables de Boston chargés de « déterminer l'authenticité des poèmes et (...) l'aptitude de la jeune esclave en tant que membre de la race noire à écrire de la littérature », ainsi que d'examiner « ses compétences et sa capacité à écrire un corpus littéraire »⁶⁵¹. Les capacités d'Equiano et de Douglass à écrire eux-mêmes leurs autobiographies avaient également été mises en doute lors de la parution de leurs ouvrages⁶⁵².

Les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines comportent donc une dimension « anthropologique » au sens sartrien tel que l'a analysé Damien Zanone : le « je » est un homme comme les autres et qui vaut les autres⁶⁵³. C'est dans ce sens que cette écriture peut être considérée comme subversive car elle postule une égalité ontologique entre les Anglo-Américains blancs et ceux qu'ils tenaient pour inférieurs.

L'appropriation de ces codes sémiotiques peut cependant être vue autrement que

650. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.xli.

651. Frund, *Écritures d'esclaves*, *op.cit.*, pp.78-79. Cette évaluation, menée par le gouverneur du Massachusetts en octobre 1772, conclut que Wheatley était bien l'auteure des poèmes. Publié en 1773 sous le titre *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*, son recueil attira l'attention aussi bien en Amérique qu'en Europe, provoquant des réactions positives (de la part de Franklin et de Voltaire par exemple) et négatives (de Jefferson notamment, et même dans les années 1960-80 dans les mouvements féministes et de revalorisation de la culture africaine-américaine).

652. Pour Equiano, voir Frund, *Écritures d'esclaves*, *op.cit.*, p. 29 ; pour Douglass, communication de Maryse Butel, « Frederick Douglass, ou quitter l'Ouest pour devenir libre », donnée au colloque *L'Ouest et les Amériques*, Université de Bretagne Sud, Lorient, 11/10/2014, reprise dans Marie-Christine Michaud et Éliane Elmaleh (dir.), *L'Ouest et les Amériques. Entre Arts et Réalités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016, p.93).

653. Zanone se réfère à l'ouvrage autobiographique de Sartre, *Les Mots* (1964), dans lequel il voit « une explication d'un homme, soi-même », mais « qui sera l'occasion d'une explication des hommes : l'analyse de soi et l'ambition anthropologique restent intimement liés. Le "moi" dans *Les Mots*, c'est "un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui" » (*L'autobiographie*, *op.cit.*, p.84) . Christine Delory-Momberger envisageait pour sa part l'autobiographie comme « une ontologie en acte de l'humain » et la possibilité de raconter sa vie sous forme de récit comme une « capacité anthropologique » et « fondamentale de l'espèce humaine » (*La condition biographique*, *op.cit.*, p.29).

sous l'angle de la subversion. Surtout dans le cas des Amérindiens, elle peut être vue comme un signe de déculturation, d'aliénation, de soumission totale au discours dominant ainsi qu'une analyse marxiste, telle celle développée par Krupat, le laisse entendre. Plusieurs exemples pris dans les autobiographies amérindiennes ont pourtant montré qu'un contenu subversif peut être décelé même dans les textes apparemment les plus anodins, les plus conformes aux normes de la culture dominante par leur forme et leur contenu. L'appropriation de codes sémiotiques de la culture dominante a ainsi été pour nombre d'autobiographes amérindiens et africain-américains l'occasion d'insinuer des traces de discours subversifs, et donc anomaux, dans le discours dominant.

I.E.2.c. L'émergence d'une histoire archipélique

Ce que Lionel Larré appelle l'insertion d'une voix amérindienne dans la trame du discours dominant, ou l'intervention des Amérindiens et des Noirs dans la culture de l'imprimé euro-américain selon Karim Tiro, visait à ouvrir une voie qui donnait aux Anglo-Américains accès à la « voix des suppliciés »⁶⁵⁴ ainsi qu'à l'expérience et à l'histoire des deux populations infériorisées. Pour les Amérindiens comme pour les Africain-Américains, l'autobiographie servait à montrer les différences et les contradictions entre le discours tenu sur le rêve américain (l'Amérique terre de liberté, d'accomplissement individuel, de *melting pot*) et la réalité (l'oppression, la violence, les injustices, le conformisme)⁶⁵⁵, à les révéler au grand public en les médiatisant par des témoignages de première main énoncés par les victimes pâtissant de cette réalité.

En se référant à Glissant qui préconise de lutter contre l'effacement des histoires particulières au profit d'une Histoire monologique des vainqueurs⁶⁵⁶, Eribon voit dans l'accès des infériorisés à l'écriture autobiographique la possibilité de proposer une autre

654. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, p.268.

655. Sayre, *Autobiography and the Making of America* », *op.cit.*, p.165-166 ; Roger Rosenblatt, « Black Autobiography: Life as a Death Weapon », in Olney (ed.), *Autobiography: Essays*, *op.cit.*, p.171.

656. Glissant est souvent revenu sur cette opposition entre Histoire (l'Histoire officielle, absolue, occidentale, hegelienne, du maître, donnée comme la seule possible, le Récit transcendantal) et histoires (histoires parallèles, particulières, non concomitantes, écritures dispersées) dans ses écrits et ses entretiens. Ces histoires plurielles représentent les « vécus du monde et leurs sautes », le Divers du Monde par opposition à la Domination du Même, et tendent à créer une « conjonction d'histoires » plutôt qu'une Histoire partielle et partiale (*Le discours antillais*, *op.cit.*, pp.222, 236, 326, 453). Glissant avançait aussi que ceux qui ont « fait la conquête du monde » se sont arrogés « le droit de faire le récit de la conquête du monde » (*L'imaginaire des langues*, *op.cit.*, pp.114-115). Ricœur parlait pour sa part d'histoire officielle, autorisée, fondatrice, enseignée (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.104).

vision de l'histoire, et même d'inventer et d'exhumer une autre mémoire⁶⁵⁷. Dans une formule que n'aurait probablement pas renié Glissant, Ricœur parle de « souvenirs au pluriel » qui « se distribuent (...) en archipels » ; la fonction du récit sert selon lui à les articuler avec « la mémoire au singulier »⁶⁵⁸. Ricœur s'intéresse également à la problématique de l'oubli, qu'il considère comme l'un des trois phénomènes mnémoniques avec la mémoire et l'histoire mais agissant comme une menace contre les deux autres. Un siècle avant lui dans *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), Ernest Renan avait perçu que la construction d'un récit historique d'ampleur nationale, élaboré avec l'ambition de prétendre à la représentativité majoritaire et consensuelle, reposait sur des oublis volontaires, l'effacement de faits susceptibles de nuire à la cohérence de l'ensemble⁶⁵⁹. Homi Bhabha se réfère d'ailleurs explicitement au philologue trégorrois pour expliquer que la production d'un récit national passe par une « syntaxe de l'oubli » dans une perspective de narration-palimpseste consistant à effacer les traces d'histoires antérieures ou marginales et à combler le vide volontairement créé en proposant une nouvelle histoire :

C'est cet oubli – la signification d'un moins dans l'origine – qui constitue le début du récit de la nation. (...) Être obligé d'oublier devient la base pour se rappeler la nation, la peupler à neuf⁶⁶⁰.

Mais Bhabha ajoute que cette « contemporanéité du présent national » peut à tout instant être perturbée, subvertie, par l'émergence de la « *vox populi* » ou la « tradition généralement tue des gens du *pagus* » exclus « du *Heim* de la culture nationale et de son discours univoque »⁶⁶¹. En proposant leurs propres récits, les « gens du *pagus* » ou minorités remettent en cause l'idée de « peuple unique » national, affirment leur existence et leur contemporanéité de manière performative, et entendent à leur tour faire œuvre de pédagogie en donnant « une leçon d'histoire »⁶⁶². En tant que

657. Eribon, *La société comme verdict*, *op.cit.*, pp.262-264.

658. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.116.

659. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres écrits politiques*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1996, pp.227-228 et 235. L'approche de Renan est résumée par Benedict Anderson (*L'imaginaire national*, *op.cit.*, pp.19-20) et Homi Bhabha (*Les lieux de culture*, *op.cit.*, pp.252-253).

660. Bhabha, *Les lieux de culture*, *op.cit.*, pp.252-253.

661. *Ibid.*, p.258. Bhabha incluait les « coloniaux, postcoloniaux, migrants, minorités » ainsi que les femmes parmi ces « gens du *pagus* ».

662. *Ibid.*, pp.232 et 239-240.

« sources privilégiées d'informations »⁶⁶³, les autobiographies amérindiennes et africaine-américaines remédient ainsi aux failles et aux oublis du grand récit national américain, monologique et homogène. Les autobiographes se font les « auxiliaires de l'historien » en exhumant « les cadavres du placard », démarche qui est selon Benjamin Stora le propre du « travail de l'historien » qui cherche à éviter l'écueil de faire de l'histoire « hagiographique, en encensant un passé merveilleux »⁶⁶⁴. Ils ramènent sur le devant de la scène d'écriture un « passé qui ne passe pas »⁶⁶⁵ qui contredit le récit national hagiographique énoncé par la société dominante.

L'exemple le plus frappant d'une communauté de pensée visant à critiquer la société dominante en remettant en cause l'historiographie conventionnelle se trouve dans la condamnation de dates commémoratives célébrées par la nation américaine, réalisée à la fois par Apess et, peu après, par Frederick Douglass, bien que ces opinions n'apparaissent pas dans leurs autobiographies. Dans *Eulogy on King Philip*, un texte de 1836 qui proposait une nouvelle interprétation de l'histoire américaine⁶⁶⁶, Apess affirme que les dates du vingt-deux décembre et du quatre juillet devraient constituer « pour tout homme de couleur (...) des jours de deuil et non de joie »⁶⁶⁷. Une quinzaine d'années

663. Jean-Pierre Dufief, *Les écritures de l'intime*, *op.cit.*, p.57.

664. Benjamin Stora, *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial. Entretiens avec Thierry Leclère* (La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2007). Césaire avait conscience de ne pas « plaire à tout le monde » en proposant une histoire du colonialisme qui tirait « de vieux squelettes du placard » (*Discours sur le colonialisme*, *op.cit.*, p.16). L'expression « auxiliaires de l'historien » est également empruntée à Dufief (*Les écritures de l'intime*, *op.cit.*, p.92). Comme Stora, Renan considérait qu'une des fonctions de « l'investigation historique » était de remettre « en lumière les faits de violence » passés, démarche qui pouvait représenter « un danger » pour une nation pour laquelle « il est bon de savoir oublier » et d'avoir un « résultat historique » composé de « faits convergents dans le même sens » (*Qu'est-ce qu'une nation ?*, *op.cit.*, pp.227-228 et 235).

665. Ricœur reprend cette formule émise par Henry Rousso à propos de la difficulté à aborder la période de Vichy en France (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.109).

666. *Eulogy on King Philip* fut d'abord donné sous forme de discours à au moins trois reprises, dont les deux premiers furent prononcés à Boston en janvier 1836. Le texte fut publié un peu plus tard la même année, puis dans une seconde édition en 1837. Il peut être lu comme une réponse au discours du 22/12/1820 de Daniel Webster, « The First Settlement of New England », qui célébrait l'arrivée des Puritains dans une perspective filiopiétiste. Webster consacra définitivement l'expression *Pilgrim Fathers* pour désigner les émigrants puritains, auparavant désignés sous le nom de *Forefathers* ou de *Old Comers* ; Apess prend d'ailleurs le contre-pied de cette dernière appellation en les appelant « the comers from the New World », inscrivant les Amérindiens dans une histoire longue de présence en Amérique pour en faire les véritables « Natives », mais aussi, comme le remarque O'Connell, pour affirmer un point de vue amérindien sur les Européens qui venaient d'un monde jusque là inconnu (*On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.294-295).

667. Apess, *Eulogy on King Philip*, in O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.286 ; « let every man of color wrap himself in mourning, for the 22nd of December and the 4th of July are days of mourning and not of joy ». Le vingt-deux décembre correspond à la date canonique de l'arrivée des Puritains du *Mayflower* à Plymouth Rock en 1620, le quatre juillet à la date de la proclamation d'indépendance des États-Unis en 1776. Comme pour la terminologie ou la référence à une grand-mère indienne, Apess semble avoir été un précurseur dans le domaine des dates commémoratives. Il existe en effet aujourd'hui aux États-Unis deux mouvements revendicatifs visant l'un à faire du jour de *Thanksgiving* un « jour de

plus tard, Douglass avança que du point de vue des Noirs, le 04/07/1776 ne pouvait qu'être considéré comme un jour de deuil et devait servir à souligner les contradictions de la société américaine qui leur déniait tout droit⁶⁶⁸.

À la manière de témoignages tels que les a définis Ricœur, les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines assurent la « transition entre la mémoire et l'histoire »⁶⁶⁹. Peut-être même assurent-elles la conjonction entre des mémoires et des histoires en rendant polyphonique et hybride le récit de l'histoire de l'Amérique, en y disséminant les traces des points de vue amérindiens et africains-américains. Ces points de vue se recourent souvent. Si les autobiographies peuvent être considérées comme des « lieux de mémoire »⁶⁷⁰, les autobiographies amérindiennes et africaines-américaines présentent quant à elles de nombreux « lieux-communs », notamment dans l'identification et la condamnation des responsables de leur situation.

I.E.2.d. Une voix communautaire pour un destinataire blanc

Comme les Amérindiens, les autobiographes s'affichent sous des noms correspondant aux conventions occidentales⁶⁷¹ et s'identifient à une même communauté,

deuil national » (www.uaine.org), l'autre à transformer le *Colombus Day* en un *Indigenous Peoples Day*. Dans leur roman *The Crown of Columbus*, écrit à l'occasion de la commémoration du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, Michael Dorris et Louise Erdrich invitent par l'intermédiaire de leur personnage Vivian Twostar à considérer 1492 non comme un événement à célébrer mais comme « une année de deuil » responsables du malheur des peuples autochtones, ainsi qu'à installer un panneau géant portant l'inscription « Wrong way to Calcutta » sur l'île de San Salvador pour rappeler que Colomb resta convaincu d'être arrivé aux Indes jusqu'à la fin de sa vie (*The Crown of Columbus, op.cit.*, pp.13, 22-23, 110-112, 164, 190, 196, 235-236, 353).

668. Douglass, *Oration, Delivered in Corinthian Hall, Rochester, July 5th, 1852*, Rochester, Published by Lee, Mann & Co., 1852, pp.15-16. La date ultérieure du discours de Douglass peut laisser supposer qu'il ait eu connaissance du texte d'Apess, même si la formulation de son point de vue peut tout aussi bien dériver de ses propres expériences et conclusions de manière autonome.

669. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit.*, p.26.

670. Cette formule est également empruntée par Ricœur à un autre historien, Pierre Nora (*ibid.*).

671. Comme pour les autobiographes amérindiens, leurs noms ne laissent que rarement deviner cette caractéristique ethnique. Ils répondent en général aux normes onomastiques anglo-américaines faisant précéder le patronyme d'un prénom chrétien. Les consonances africaines sont rarement perceptibles, à l'exception d'Olaudah Equiano, qui fit cependant suivre son nom africain du nom reçu en tant qu'esclave, Gustavus Vassa. À la différence des noms amérindiens qui inscrivait dans une généalogie et un « arrière-pays » (une histoire, une culture, une identité), ceux des Africains-Américains étaient dépourvus de référents généalogiques puisqu'ils correspondaient le plus souvent à un prénom arbitrairement attribué par le propriétaire du moment, suivi du nom de ce propriétaire. Plutôt que de participer à la construction d'une identité singulière, le nom servait ici à renforcer le processus de réification de la personne en tant que propriété exclusive d'un maître qui disposait d'elle comme bon lui semblait, comme il l'aurait fait d'un meuble ou d'un animal. La seule existence, la seule identité et la seule histoire reconnues à l'esclave étaient donc placées dans un rapport de lien à un maître. L'écriture autobiographique leur donnait la possibilité de s'approprier ce nom et de l'investir d'une histoire singulière, leur offrant une issue pour s'affranchir du lien maître-esclave, de se rendre en quelque sorte maître de leur vie et de leur histoire,

les Noirs, avec toutes les variétés de situation que ce terme recouvre⁶⁷². Dès la fin du XVIII^e siècle, Equiano exprime sa conscience de s'inscrire dans un courant d'écriture collective destiné à dévoiler l'ampleur du système de l'esclavage et à plaider pour son abolition. Si les récits montrent que chaque trajectoire de vie est unique, que les conditions d'asservissement étaient extrêmement variables (d'une personne à l'autre, d'un moment à l'autre, d'un lieu à l'autre, d'un maître à l'autre), ils montrent aussi que ces existences partageaient au moins deux dénominateurs communs : celui d'être vu comme un Noir, celui d'avoir vécu la condition d'esclave. L'expérience décrite était donc à la fois singulière et collective. L'autobiographe avait conscience que son expérience représentait celle d'un groupe au nom duquel il s'exprimait comme un porte-parole, une sorte d'interface visible et intelligible : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » écrivait Césaire⁶⁷³ dans une formule qui peut synthétiser une des fonctions que les autobiographes africains-américains, et amérindiens, entendaient donner à leurs textes.

Cette appartenance revendiquée confère aux textes une valeur particulière, celle de donner accès à un monde éloigné du quotidien des lecteurs blancs américains, conçus comme les destinataires explicites des textes. Comme les Amérindiens, les Africains-Américains recourent à la pronominalisation pour construire la séparation : les pronoms personnels « nous » et de les adjectifs possessifs « mon, ma » et « notre » sont souvent

« maître de leur destin et capitaine de leur âme » pour paraphraser le poème de William Henley, « Invictus » (1875), qui fut une source d'inspiration pour Nelson Mandela.

672. Les auteurs africains-américains déclarent en effet leur appartenance à la catégorie de population identifiée aux « Noirs », que ce terme ait désigné les Africains (comme O. Equiano), les Noirs américains libres (S. Northup) ou esclaves (M. Prince, H. Jacobs), et même les métis assimilés à la « race noire », qu'ils aient été libres (comme Anne Hampton, la femme de Northup) ou esclaves (comme F. Douglass). Les origines d'Equiano sont souvent sources de controverses, certains avançant que des indices indiquent une naissance possible en servitude en Caroline du Sud (Paul Edwards, Vincent Carretta), d'autres affirmant que les origines africaines et libres (les Igbo du Nigéria) revendiquées par Equiano sont authentiques (Paul Lovejoy, Gates Jr., le *Dictionary of Afro-American Slavery*). Utilisant des termes proches de ceux d'Apess et conventionnels pour leur époque, Northup écrit que « le sang de trois races se mélange » dans les veines de son épouse, mais sans qu'il soit possible d'établir qui « du rouge, du blanc ou du noir prédomine » (*Twelve Years a Slave, op.cit.*, p.7). Le père de Douglass aurait été le propriétaire blanc de sa mère, Harriet Bailey, qui elle-même aurait été une Africaine-Américaine comportant des origines amérindiennes dans sa généalogie. Dans son autobiographie, Douglass la présente pourtant seulement comme une Africaine-Américaine à la peau très sombre, et fait reposer l'identité de son père putatif sur des rumeurs. Les origines des esclaves sont souvent difficiles à établir : « *What tangled skeins are the genealogies of slavery!* » (Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl, op.cit.*, p.489 ; « les généalogies de l'esclavage sont de véritables embrouillaminis »). Le thème du maître s'accouplant à ses esclaves et mettant en esclavage sa propre progéniture est un *topos* des *slave narratives*, mais qui n'est pas dénué de fondements socio-historiques (Jefferson eut par exemple plusieurs enfants avec une de ses esclaves, Sally Hemings).

673. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris et Dakar, Présence Africaine, 1983, p.22. Cette formule est une des citations les plus souvent reproduites qui accompagnent les nombreux monuments érigés en Martinique à la mémoire du natif de Basse Pointe.

utilisés par les autobiographes pour s'identifier à la « race opprimée et persécutée »⁶⁷⁴, qu'ils placent dans un rapport d'opposition à un « vous » se référant au lecteur anglo-américain blanc⁶⁷⁵. Identifiés comme responsables de leurs malheurs par les Amérindiens et les Africains-Américains, les Blancs sont mis en accusation selon des démonstrations et des termes analogues : ils sont des monstres et des bêtes dangereuses, des êtres maléfiques et des sauvages que leurs pratiques qui bafouent les principes du christianisme contribuent à ensauvager davantage⁶⁷⁶ ; ils pervertissent le langage en vidant les mots de leur sens, en blasphémant, en se réservant des noms valorisants (civilisés, Chrétiens) et en stigmatisant les peuples différents par des appellations erronées et diffamantes ; ils détruisent l'état d'harmonie des sociétés amérindiennes et africaines, se révèlent être des « diables en habits d'anges »⁶⁷⁷ qui répandent l'enfer sur terre, alors que les Amérindiens et les Africains apparaissent comme des peuples religieux qui appliquaient déjà les principes du christianisme même avant leur conversion⁶⁷⁸, ce qui peut expliquer leur réceptivité au message biblique et la facilité de leur conversion.

Comme les autobiographes amérindiens, les autobiographes africains-américains s'attachent à répondre aux représentations péjoratives répandues sur leur communauté. Ils entendent dresser un portrait plus valorisant de cette dernière en inversant le procédé de stigmatisation, c'est-à-dire qu'ils donnent des Blancs une image négative au risque de la vexation narcissique. Mais si la pronominalisation permet de construire une opposition, l'emploi du pronom « je » permet en même temps de faciliter l'identification du lecteur au narrateur. Le « je » revêt une fonction grammaticale paradigmatique

674. Jacobs mentionne ainsi « our oppressed » ou « our persecuted race » (*Incidents in the Life of a Slave Girl*, in Gates Jr., *The Classic Slave Narratives*, op.cit., pp.439, 477, 603, 611). Northup évoque « ma race d'infortune (*my unfortunate race*) » (*Twelve Years a Slave*, op.cit., p.6).

675. Dans son étude de la pronominalisation chez Zitkala Ša, Vigil voit dans leur emploi un moyen de maintenir de la distance entre Amérindiens et Blancs en fonction de deux paradigmes dominants dans la société américaine : la théorie sociale de l'évolution (ou darwinisme social, également étudié par Krupat) et la peur du métissage. Cette mise à distance était également un moyen pour elle de promouvoir la souveraineté des Amérindiens au sein de la nation américaine, de laquelle ils seraient citoyens, selon le principe « séparés mais égaux » (*Indigenous Intellectuals*, op.cit., pp.169-170 et 179).

676. Comme Equiano, mais aussi comme Apress et Winnemucca, Occom conclut dans différents textes non-autobiographiques que les Blancs qui pratiquent la traite et l'esclavage doivent être considérés comme des barbares, et indique que les Amérindiens appliquaient déjà des principes chrétiens avant même leur conversion (« The Most Remarkable and Strange State Situation and Appearance of Indian Tribes in This Great Continent » [1783], « Thou shalt love thy neighbor as thyself » [1787], in Brooks [ed.], *The Collected Writings of Samson Occom*, op.cit., pp.58-59, 203 et 206).

677. F. Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, op.cit., p.399.

678. Equiano indique que ce sont les Igbos (actuel Nigéria) et les Musquitos d'Amérique centrale qui menaient un genre de vie conforme aux principes chrétiens (*The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, op.cit., pp.40-41 et 204).

analysée par Ricœur qui est de pouvoir être investi par n'importe quelle personne du fait de son absence d'identité nominale. Le lecteur blanc ne se trouve plus seulement dans la position de récepteur passif d'un témoignage fiable de première main⁶⁷⁹, mais projeté activement dans la peau du narrateur et dans le monde construit par le texte. Ces « techniques narratives » conçues pour « créer le maximum d'identification » permettent ainsi au lecteur « d'étendre son expérience par procuration » en pénétrant dans « des zones d'expérience » étrangères à son existence. Il pouvait y pénétrer et s'identifier d'autant plus facilement que le portrait de l'auteur que dessinait le texte était débarrassé de la couleur qu'un portrait visuel aurait rendu immédiatement perceptible, et donc posé comme quelqu'un d'*a priori* différent⁶⁸⁰. Le portrait littéraire serait en quelque sorte moins marqué par l'aspect chromatique qu'un portrait visuel, et aurait pour mérite de mettre en avant le « caractère » de l'auteur, seul critère selon lequel un homme doit être jugé selon Harriet Jacobs, et non sur sa couleur de peau⁶⁸¹. Il s'agissait avant tout d'un

679. Le but des autobiographes africains-américains était de leur faire ressentir à des lecteurs blancs ce que seules pouvaient connaître des personnes de couleur ayant enduré l'esclavage et son lot d'horreurs dont ils entendaient dresser l'inventaire, le « catalogue » (Equiano, Douglass), pour les avoir vécues : maltraitance physique et psychologique quotidienne, humiliation et insécurité permanentes, absence de droits et impunité des maîtres, négation des liens familiaux, interdiction de recevoir une éducation et de pratiquer librement une religion, difficultés à satisfaire les besoins vitaux, privation de salaires. Pour Northrup, même les abolitionnistes du Nord ne pouvaient mesurer l'ampleur de ces horreurs : « they have never drunk, as I have, from the bitter cup of slavery ». Les autobiographes africains-américains écrivent à la fois comme « témoin[s] et participant[s] » (Douglass). Comme les autobiographes amérindiens, ils écrivent donc en tant qu'« auteurs » qui s'expriment avec une certaine « autorité » afin que leurs lecteurs augmentent leur capital de connaissances. C'est la raison pour laquelle les auteurs ont insisté sur la véracité de leurs récits dont l'authenticité ne pouvait selon eux souffrir d'aucune suspicion. Si pouvait leur être fait le reproche de trahir la réalité, ce serait plutôt dans le sens où ils en atténuaient les aspects les plus horribles, comme Harriet Jacobs l'annonce dès les premières lignes de sa préface : « Reader, be assured that this narrative is no fiction. I am aware that some of my adventures may seem incredible; but they are, nevertheless, strictly true. I have not exaggerated the wrongs inflicted by Slavery; on the contrary, my descriptions fall far short of the facts (Lecteur, sois assuré que ce récit n'est pas de la fiction. Je suis consciente que certaines de mes aventures peuvent paraître incroyables ; mais elles sont cependant parfaitement vraies. Je n'ai pas exagéré les méfaits que l'esclavage inflige ; au contraire, mes descriptions peinent à rendre les faits) » (je traduis). À l'instar de La Flesche, Equiano a conscience que ce qui n'est pas connu est difficilement concevable et peut paraître relever de l'affabulation. Il multiplie ainsi les précautions de langage pour se dédouaner de tout narcissisme et alléguer des imperfections de son récit dans un mouvement de dévalorisation typiquement puritain.

680. Dans sa biographie de Fanon, David Macey rapporte ainsi les propos de Fanny Colonna, enseignante universitaire en Algérie jusqu'en 1993, racontant que certains de ses étudiants qui avaient étudié Fanon en cours de français « ne savaient même pas qu'il était noir » (Macey, *Frantz Fanon, une vie*, Paris, La Découverte, 2011, pp.29-30, traduit de l'anglais par Christophe Jacquet et Marc Saint-Upéry).

681. Jacobs reconnaît que les vrais chrétiens « mesurent la valeur d'un homme à son caractère, pas à sa couleur de peau » (Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, *op.cit.*, p.601 ; je traduis). Ses propos rappellent les deux derniers vers du poème *False Greatness* composé par le célèbre pasteur et hymnodiste anglais Isaac Watts (1674-1748), qui fut également une source d'inspiration pour Occom et Apess : « I must be measured by my soul. The mind is the standard of the man ». Ces vers furent également cités par Martin Luther King Jr., pasteur baptiste, lors d'un discours prononcé au Cobo Hall de Detroit en juin 1963, en les mélangeant (sans le dire) au poème de 1788 de William Cowper, *The Negro's Complaint*. Ils sont aussi détournés par Sherman Alexie dans son roman *Flight* pour faire dire au narrateur Zits qu'il n'est

document humain, caractéristique principale de l'autobiographie selon Gusdorf, ayant pour fonction de révéler à la fois l'humanité du lecteur, capable d'empathie, et du narrateur, dont le statut d'humain en tant qu'Amérindien ou Africain-Américain était souvent dévalorisé, voire nié. Cette aptitude à ressentir les mêmes émotions leur faisait partager une « mémoire collective »⁶⁸² qui faisait d'eux les membres d'une même communauté, celle de l'« espèce humaine »⁶⁸³. Comme les autobiographies amérindiennes, les autobiographies africaines-américaines comportent une dimension d'écriture bio-politique également conçue comme un acte perlocutoire à ambition programmatique : celle d'établir une nouvelle poét(h)ique de la relation.

I.E.2.e. Des relations humaines et non plus raciales

Un des buts des autobiographes amérindiens et africains-américains était de mettre en évidence l'impasse dans laquelle la colonisation et l'esclavage conduisaient la société, rendue de ce fait invivable par la violence engendrée, ainsi que de proposer des solutions pour corriger cette situation sociale aporétique ; d'autres modes de relations étaient souhaitables, et des exemples tirés de leurs expériences montraient qu'ils étaient possibles et concrètement réalisables ; la création d'une société inclusive, plutôt qu'ostracisante et raciste, était envisageable grâce à l'éducation et à l'application réelle des principes chrétiens.

Les autobiographes ont mis en scène des Blancs qui avaient des comportements décents à l'égard des Noirs, et même envers des esclaves. La cruauté, si elle était la règle, ne semblait donc pas être une fatalité incontournable. Tous ont mis en avant des exemples de coopération et de bonne entente entre Blancs et Noirs, aussi bien à l'âge adulte que plus jeune⁶⁸⁴. Des relations pacifiées et harmonieuses, dans lesquelles la

pas raciste puisqu'il considère que tous les hommes sont des cons : « I measure men by the content of their character, not the color of their skin, and I find all of them are assholes » (New York, Black Cat, 2007, p.27). Ce point de vue tranché, qui rappelle l'approche monogéniste d'Occom pour qui les hommes sont tous des pêcheurs, est quelque peu nuancé par un autre personnage d'Alexie, Arnold Spirit, pour qui le monde n'est pas divisé en catégories raciales mais est en fait divisé en deux tribus distinctes par leur comportement : « The world is only broken into two tribes: The people who are assholes and the people who are not » (*The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*, *op.cit.*, p.176 ; « Le monde n'est divisé qu'en deux tribus : ceux qui sont des enfoirés et ceux qui n'en sont pas », p.216 pour la version française).

682. La Choctaw Scott Kayla Morrison (Kela Humma ou Red Hawk) établit un lien entre la mémoire collective et le partage de sensations identiques : « I felt the same sensation they felt – the collective memory connected us all in the room » (« An Apkoni by Any Other Name Is Still a Kakoo », in Harjo and Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language*, *op.cit.*, p.95).

683. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, *op.cit.*, p.215.

684. Douglass raconte ainsi comment il parvint à s'instruire auprès des garçons pauvres de Baltimore avec

couleur de la peau ne constituait pas un obstacle, étaient donc possibles à tout âge. La couleur était débarrassée de sa dimension déterministe : elle n'empêchait pas une personne d'évoluer et d'avoir accès à l'éducation. Dans une approche « environnementaliste » typique des Lumières du XVIII^e siècle, les autobiographes montraient que l'homme n'est pas déterminé par avance en fonction d'une couleur ou d'une origine, mais se façonne et change en fonction des contextes dans lesquels son existence est amenée à se dérouler. Aux yeux des autobiographes, Blancs et Noirs partageaient la même « humaine condition »⁶⁸⁵ parce qu'ils étaient tous les créatures de Dieu et les descendants d'Adam et Ève selon l'argument monogéniste, également employé par les Amérindiens et constamment repris dans les autobiographies africaines-américaines.

Les autobiographies africaines-américaines sont imprégnées de christianisme, et l'influence du genre de l'autobiographie spirituelle se fait constamment sentir. Bien que la dureté et la répétition des épreuves vécues aient parfois conduit les autobiographes à s'interroger sur l'existence de Dieu et sur son rôle, ils le reconnaissent néanmoins comme un Père qui sait les écouter et les comprendre, et ils se placent résolument sous la dépendance de sa volonté, de sa providence. Dans le sillage de Phillis Wheatley, Equiano et Asa-Asa ont même sublimé leur sort tragique en une bénédiction divine qui leur a permis de devenir chrétien⁶⁸⁶. Les souffrances exhibées par les autobiographes leur conféraient le statut de martyrs et de figures christiques, et conféraient à leurs vies une dimension exemplaire de laquelle des leçons de morale pouvaient être tirées afin de « devenir plus sage et meilleur »⁶⁸⁷. Ces leçons s'adressaient aux Blancs identifiés

qui il partageait son pain, et le déchirement que cela fut pour lui de quitter ceux avec qui il avait noué de profonds liens d'amitié. Mary Prince rapporte quant à elle comment, jeune fille, elle vécut comme une sœur avec les enfants de ses propriétaires (les Williams puis les Pruden aux Bermudes), comment sa « chère Miss Fanny » l'aimait tellement « qu'elle souhaitait [lui] apprendre tout ce qu'elle-même savait », y compris à lire, et comment leur séparation fut vécue par l'une et l'autre comme un drame. Jacobs relate comment sa mère devint la sœur de lait de sa maîtresse, toutes deux élevées en même temps au sein de sa grand-mère. Elles restèrent proches jusqu'à la mort de la mère de Jacobs, alors âgée de six ans. La maîtresse promit alors à sa mère de bien s'occuper de ses enfants et Jacobs témoigne avoir grandi « avec un cœur aussi insouciant que celui de n'importe quel autre enfant blanc né libre », jusqu'à l'âge de douze ans quand sa maîtresse décéda. Elle considérait cette dernière « presque comme sa mère » et reconnaissait le privilège qu'elle lui avait fait en lui apprenant à lire. Jacobs raconte par ailleurs les relations d'amitié et de respect mutuel qui liaient sa grand-mère à Miss Fanny, une grand-tante du propriétaire de Jacobs, qui avait d'ailleurs versé la somme nécessaire à l'affranchissement de sa grand-mère.

685. Montaigne, *Essais, op.cit.*, tome III, chapitre 2 ; Pour Renan, les hommes appartiennent à « la culture humaine (...) avant d'être un membre de telle ou telle race » (*Qu'est-ce qu'une nation ?*, *op.cit.*, p.237).

686. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, *op.cit.*, p.5. Le récit d'Asa-Asa fut publié en annexe à celui de Mary Prince sous le titre « The Negro Boy's Narrative » (Gates Jr. [ed.], *The Classic Slave Narratives*, *op.cit.*, pp.294 et 297).

687. Equiano, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, *op.cit.*, p.225.

comme ceux qui devaient en fait se convertir afin d'accéder à un comportement civilisé. Sans cette conversion des Blancs (qui impliquait de leur part l'application réelle des valeurs chrétiennes, la conversion de leur regard et une conversion intégrale de leur *ethos*) présentée comme la condition nécessaire pour établir des relations pacifiées et rendre viable une société inclusive, la société se condamnait à rester basée sur l'exclusion et la violence.

Dans leurs textes, ce sont pourtant les autobiographes amérindiens et africains-américains qui apparaissent comme convertis aux codes de la société dominante par lesquels ils se présentent et s'écrivent. Leurs textes combinent certes une polyphonie de voix et, comme l'a montré Krupat, l'adoption des codes sémiotiques et des modèles discursifs conventionnels participent de la nécessité de se rendre intelligible et d'entrer en cohérence avec la société dominante, afin que cette voix originale soit entendue et prise au sérieux⁶⁸⁸. Mais ces emprunts n'auraient-ils pas tendance à effacer la spécificité de la voix amérindienne ou africaine-américaine ? La polyphonie inhérente aux textes ne risque-t-elle pas de produire de la cacophonie plutôt que de l'euphonie, de la dissonance plutôt que l'unissonance ? Arlette Frund s'est posée des questions de cet ordre à propos des poèmes de Phillis Wheatley, se demandant si l'originalité de la parole de l'auteure, si transgressive qu'elle ait pu être, ne s'était pas en fin de compte perdue « à force d'être masquée », de jouer « sur plusieurs niveaux de paroles et d'interprétation »⁶⁸⁹.

Les autobiographies amérindiennes comportent cette part d'ambiguïté qui peut brouiller le sens et les intentions que les auteurs avaient investis dans leurs textes, les faisant osciller entre doubles discours et contre-discours.

II. Double discours et/ou contre-discours ?

Les autobiographies amérindiennes apparaissent comme des textes hybrides, polyphoniques, en raison des combinatoires que les auteurs ont réalisées entre

688. Krupat, *The Voice in the Margin*, *op.cit.*, pp.171 et 188 ; *For Those Who Come After*, *op.cit.*, pp. 33 et 52.

689. Frund, *Écritures d'esclaves*, *op.cit.*, pp.94-95 et 100-101. Frund a émis ces interrogations à propos des poèmes les plus controversés de Wheatley, comme « Sur mon transport en Amérique ». Karen Kilcup a repris ce même type d'interrogations à propos de Wheatley, en se demandant si les écrits des femmes amérindiennes n'étaient pas également marqués par ce « discours à double voix (*double-voiced discourse*) », ou « bivocalisation intériorisée (*internalized bivocalization*) », destiné simultanément à deux audiences aux perspectives parfois antagonistes (introduction à Kilcup [ed.], *Native American Women's Writing*, *op.cit.*, p.6).

différentes pratiques narratives, stratégies d'écriture, et techniques de présentation de soi. Arnold Krupat les définit ainsi comme des textes composites biculturels ou, en s'appuyant sur la notion de dialogisme de Bakhtine, comme des « productions dialogiques » au confluent des cultures amérindiennes et anglo-américaines :

Native American autobiographies, then, are the textual result of specific dialogues (between persons, between cultures, between persons and cultures) which claim to represent an Indian subject who, him- or herself, is the human result of specific dialogical or collective sociocultural practices⁶⁹⁰.

La nature composite des autobiographies amérindiennes relève selon lui d'une approche à la fois passive et active de la culture anglo-américaine par les Amérindiens. Le processus colonial impliquait d'une part leur assujettissement inévitable à la société anglo-américaine au point de leur faire intérioriser le discours dominant et perdre leur propre voix à mesure qu'ils perdaient leurs terres. Mais, d'autre part, ce processus provoquait des réactions « énergiques et ingénieuses »⁶⁹¹ à travers lesquelles les Amérindiens entendaient maintenir leur voix et même la faire entendre au sein de la société dominante. Cette partie entend s'intéresser à ce double aspect des autobiographies amérindiennes.

Nous reviendrons d'abord sur le recours aux procédés issus du discours dominant utilisé par les autobiographes afin de faire ressortir l'altérité des Amérindiens, mais aussi leur intégration à la société anglo-américaine, notamment à travers leur connaissance et leur maîtrise des termes et des thèmes de la littérature dominante. Nous verrons ensuite que ces emprunts ne relèvent pas d'un simple mimétisme rhétorique ou « ventriloquisme linguistique »⁶⁹² ni d'une incapacité des auteurs à formuler leurs

690. Krupat, *The Voice in the Margin*, *op.cit.*, pp.134 ; *For Those Who Come After*, *op.cit.*, pp.31-33 « Les autobiographies amérindiennes constituent donc le résultat textuel de dialogues spécifiques (entre des personnes, entre des cultures, entre des personnes et des cultures) qui se proposent de représenter un sujet indien qui lui-même ou elle-même est le résultat de pratiques dialogiques ou socioculturelles collectives spécifiques » (*The Voice in the Margin*, *op.cit.*, p.134 ; je traduis). S'appuyant à la fois sur Bakhtine et Krupat, Holly Baumgartner tend à développer une approche similaire dans son article « De-Assimilation As the Need to Tell: Native American Writers, Bakhtin, and Autobiography », in Stromberg (ed.), *American Indian Rhetorics of Survivance*, *op.cit.*, pp.95-109.

691. Krupat, *The Voice in the Margin*, *op.cit.*, p.209. Krupat écrit en fait que « les Indiens, comme les autres peuples colonisés, n'ont pas simplement subi passivement leur situation mais ont répondu activement avec énergie et ingéniosité » (je traduis). Krupat semble avoir nuancé ses propos précédents qui développaient une analyse marxiste plus radicale dans *For Those Who Come After*, dans lequel il envisageait l'autobiographie comme l'un des signes de l'aliénation des autochtones.

692. Ernest Stromberg emploie cette expression à propos des autobiographies de La Flesche et de Zitkala Ša pour indiquer que leur apparente « performance de ventriloquisme linguistique (*performance of linguistic ventriloquism*) » par l'utilisation des conventions rhétoriques du discours dominant leur servait

propres pensées, mais sont subordonnés à une critique du fonctionnement de ce discours et, par extension, à une critique de la société d'où il émane.

II.A. L'exotisation du texte par l'« indianisme »

Les stratégies d'écriture utilisées par les autobiographes pour se rendre visibles et lisibles comme Amérindiens sont multiples. Certaines ont déjà été étudiées : l'identification par l'emploi de pronoms personnels et de déterminants possessifs, l'utilisation de noms et de termes donnés dans la langue amérindienne natale de l'auteur, la mise en valeur de leur ascendance amérindienne. Cette partie s'intéresse à la stratégie « indianiste » mise en place par les auteurs, consistant à emprunter à la littérature anglo-américaine, aussi bien fictionnelle qu'à valeur documentaire, un système lexical et d'imageries afin de rendre l'univers du texte immédiatement identifiable comme amérindien.

II.A.1. L'indianisation du texte

La notion d'« indianisme » ici utilisée se réfère à celle d'« orientalisme » définie par Edward Said dans *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Dans cet ouvrage de 1978, Said s'attache à reconstituer les origines et les manifestations du discours occidental sur un monde oriental, décrit à travers un « répertoire » ou un « arsenal d'images » stéréotypées pour aboutir à l'invention d'un Orient intemporel et fétichisé, à la diversité réduite à quelques représentations fantasmatiques mais qui le font apparaître comme irréductiblement autre, comme un « Autre idéal pour l'Europe ». En effet, pour Said le discours orientaliste est aussi, et peut-être avant tout, un discours sur l'Europe et sur l'Occident, sur la manière dont ces derniers se pensent et se définissent par rapport à des sociétés et des êtres vus comme différents et inférieurs. Le sentiment de supériorité des Occidentaux vient notamment de l'idée de posséder la

en fait à déconstruire ce discours sur un mode ironique (« Resistance and Mediation: The Rhetoric of Irony in Indian Boarding School Narratives by Francis la Flesche and Zitkala-Sa », in Stromberg [ed.], *American Indian Rhetorics of Survivance, op.cit.*, p.105). En partant des théories d'Homi Bhabha sur l'imitation (*mimicry*) mais qu'elle contredit, Dee A. Horne pense aussi que l'imitation peut être utilisée de manière subversive, comme l'ont fait les écrivains amérindiens en s'appropriant les normes d'écriture de la société dominante pour mieux les retourner contre cette dernière ; Horne resémantise le cliché de la « langue fourchue » pour dire que les écrivains colonisés sont capables de manier l'ironie, c'est-à-dire de recourir à un double discours, dans leur intérêt en remettant en question « l'autorité du discours colonial » (*Contemporary American Indian Writing: Unsettling Literature*, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2004 [1999], p.4).

capacité à construire un discours qui se veut « un système de savoir » expert que n'ont pas les Orientaux sur leur propre monde et qu'ils ne sont pas non plus en mesure d'avoir sur le monde occidental. Ce discours apparaît comme un instrument de pouvoir, pendant idéologique et symbolique de la conquête géo-politique⁶⁹³.

Dans cette optique, l'« indianisme » correspondrait à la construction d'un discours occidental sur le monde amérindien, subsumé dans des généralisations réductrices, décrit selon des clichés et un lexique qui se répètent depuis la découverte de l'Amérique. S'est ainsi constitué un ensemble de *topoi* quasiment incontournables pour quiconque envisagerait d'écrire sur le monde amérindien afin de rendre immédiatement identifiable la thématique de son texte. La difficulté à ne pas tomber dans le piège des clichés est difficile à surmonter, même pour un Amérindien, comme Momaday s'en est aperçu à propos de sa création picturale :

Those scenes [painting buffalo-hunt scenes] have become clichés in my mind. If I were to do a buffalo-hunt picture, I think I would have a hard time convincing myself that it was not a cliché. It's probably possible to paint such a scene without creating a cliché, but I would have a hard time convincing myself⁶⁹⁴.

Les textes autobiographiques écrits par des Amérindiens aux XVIII^e et XIX^e siècles se font l'écho de certains poncifs issus du discours dominant, à la manière du « discours citationnel » étudié par Judith Butler⁶⁹⁵. Les auteurs ont disséminé dans leurs

693. Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1991 (1978) ; entretien filmé avec Sut Jhally (University of Massachusetts), The Media Education Foundation, 1998 (consulté le 28/06/2015 sur le site YouTube, https://www.youtube.com/watch?v=fVC8EYd_Z_g).

694. Woodard, *Ancestral Voice, op.cit.*, p.171 ; « De mon point de vue, ces scènes sont devenues des clichés. Si je devais faire une scène de chasse aux bisons je crois que j'aurais beaucoup de mal à me convaincre que ce n'est pas un cliché. Il est probablement possible de peindre une telle scène sans créer un cliché, mais j'aurais beaucoup de mal à m'en persuader » (*Voix ancestrales, op.cit.*, p.232).

695. Dans *Excitable Speech*, Butler s'intéresse au « discours de haine » selon l'angle de l'intériorisation et de la répétition d'un langage conventionnel marqué par une « historicité [qui] excède de toutes parts le sujet parlant [constitué par le langage] » et qui a acquis « la force de l'autorité à travers la répétition ou la citation ». Pour elle, « le langage que le sujet parle est conventionnel et, dans cette mesure, citationnel », ce qui n'exclut pas la responsabilité du locuteur répétant mécaniquement ce langage. Le langage citationnel peut justement offrir selon elle la possibilité de l'énonciation d'un contre-discours, notamment par la resémantisation des termes « sur des modes plus positifs », signe d'une puissance d'agir (*agency*) : « Le discours n'est pas seulement défini par le contexte social, il est aussi marqué par sa capacité à rompre avec ce contexte » (*Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York and London, Routledge, 1997, pp.26-28, 34-39, 49-51 ; les citations sont extraites de la version française, *Le pouvoir des mots*, traduction de Charlotte Nordmann, *op.cit.*, pp.48-51, 57, 59, 62, 64, 78-80). Nous verrons ici comment les autobiographes ont joué avec les normes linguistiques, en utilisant leur puissance d'agir sur le langage pour s'appropriier les termes du discours dominant concernant les Amérindiens afin d'interroger leur légitimité et surtout de les recontextualiser dans une forme de discours moins conventionnel, voire subversif.

textes des indices de « reconnaissabilité »⁶⁹⁶ immédiatement perceptibles par leur lectorat comme des motifs « typiquement indiens ». Parmi ces derniers figurent l'identification des Amérindiens selon une terminologie conventionnelle et des termes racialisants ainsi que l'utilisation de *topoi* « indianistes ».

II.A.1.a. Terminologie conventionnelle et termes racialisants

La terminologie constitue aujourd'hui un des points sensibles des études s'intéressant à un groupe de population en général, et aux Amérindiens en particulier⁶⁹⁷. L'enjeu de la nomination est important pour les Amérindiens puisqu'il se rapporte au droit et au pouvoir de se nommer eux-mêmes afin d'échapper à des assignations imposées de l'extérieur et souvent porteuses de connotations péjoratives. Le débat n'est pas encore clos ; il n'est pas nouveau : Apess avait déjà exprimé des positions qui, en promouvant le terme de *Natives* au début du XIX^e siècle, annonçaient les revendications de la fin du XX^e siècle.

II.A.1.a.1. Apess ou l'utilisation des conventions avec précaution

Même si Apess remet en cause le terme « Indien », il finit par se ranger à son utilisation. Il s'y identifie lui-même tout en s'efforçant de le revaloriser, en supputant qu'il puisse dériver d'« ingéniosité » et en affirmant que les Indiens représentaient « l'œuvre la plus noble de Dieu »⁶⁹⁸. C'est également cette idée d'êtres vivant en conformité et en harmonie avec la création originelle qu'il entend donner au terme « fils de la forêt » et à ses multiples variantes (bébés, enfants, natifs, frères, hommes rouges

696. Faisant de la norme, et de la subversion de la norme, l'un des thèmes centraux de sa pensée, Judith Butler propose la notion de « reconnaissabilité » pour définir les « catégories, les conventions et les normes qui préparent ou établissent un sujet pour la reconnaissance, qui induisent un sujet de ce type » (*Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Éditions Zones, 2010, traduit de *Frames of War: When is Life Grievable?* par Joëlle Marelli, p.11). Ce terme peut servir à éclairer la démarche des autobiographes voulant se rendre eux et leurs textes « reconnaissables » en tant qu'authentiques amérindiens selon les normes du cadre épistémologique colonial anglo-américain.

697. L'interrogation sur les manières les plus appropriées pour désigner les populations autochtones d'Amérique est devenue quasiment incontournable dans toute étude portant sur les Amérindiens, qui est un terme discutable lui aussi, comme le montre Susanne Berthier-Foglar dans les premières lignes de son article « Les Amérindiens et la contre-culture des années 1960-1970 aux États-Unis » (consulté le 13/07/2016 sur le site du Centre pour la Communication Scientifique Directe, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00979317>).

698. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.119 (« the noblest work of God »). En faisant remonter l'étymologie d'Indien à « *in-ge-nuity* » dans *A Son of the Forest* (p.10), Apess se réfère probablement à la prononciation populaire et méprisante en *Injun*.

de la forêt), alors que cette appellation présente dans la littérature anglo-américaine était une manière d'insinuer que les Indiens étaient des êtres primitifs dépourvus d'histoire et de culture qui vivaient encore à l'état de nature dans une « *wilderness* » conçue comme une nature non domestiquée et menaçante.

Apess utilise par ailleurs un large éventail d'appellations pour se référer aux Amérindiens, qui se retrouvent d'ailleurs dans les écrits occidentaux depuis la découverte de l'Amérique⁶⁹⁹, et dont la plupart font encore débat aujourd'hui : tribu, peuple, nation, hommes rouges, aborigènes, Américains.

Il emploie les trois premiers termes comme synonymes, même si « tribu » et « peuple » désignent des peuples spécifiques et en particulier le sien, les Pequots, alors que « nation » est utilisée à la fois comme hyponyme pour désigner un peuple en particulier et pour désigner les Amérindiens dans leur ensemble. La référence chromatique d'« hommes rouges » est utilisée par opposition aux « blancs », et même aux noirs, de qui Apess entendait se démarquer. Il utilise parallèlement la conception hémalogique répandue au XIX^e siècle pour introduire la notion de sang pur, avec l'exemple de sa mère, et de « sang mêlé », comme l'était son père. Le terme « aborigène » apparaît dans l'appendice à *A Son of the Forest* où il est employé de manière neutre pour désigner les autochtones (une des traductions possibles de *native*). C'est également dans ce texte qu'apparaît le terme « Américains » dans des citations de Bartolomé de Las Casas (1472-1566, qu'Apess appelle « l'évêque du Chiapas ») et du jésuite mexicain Francisco Javier Clavijero (1731-87), auteur d'une *Historia antigua de Méjico*, qui montre que ce terme servait originellement à désigner les Amérindiens⁷⁰⁰.

Le terme « peau rouge » n'est employé qu'une seule fois, dans « The Experience of the Missionary », mais dans un contexte de dénonciation des discriminations basées

699. À deux siècles d'écart, les ouvrages de Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains* (1724) et de James Fenimore Cooper, *The Last of the Mohicans* (1826), offre un condensé des différentes appellations sous lesquelles les Amérindiens étaient désignés du côté francophone comme anglophone : Indiens, Américains, sauvages, barbares, tribus, peuples, nations, pour le premier, *Indians, Natives, Native American Indians, American Indians, Natives of the forest, Native red, Red Men, redskins, savages, barbarous, Aborigines, people, tribe, nation, race* pour le second.

700. Le terme « Américain » désignait sans ambiguïté les Amérindiens au XVIII^e siècle, comme le montre l'ouvrage de Lafitau et les classifications de Linné, Buffon ou Blumenbach. Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e siècle, après la révolution américaine, que ce terme a commencé à désigner les habitants des États-Unis. Dans un article de 1968 consacré aux Hupas de Californie, John Bushnell se demandait s'il n'était pas préférable d'appeler désormais les Amérindiens des « Américains indiens », c'est-à-dire des personnes ayant un mode de vie américain mais avec une identité indienne, plutôt que des « Indiens d'Amérique » (Bushnell, « From American Indian to Indian American: The Changing Identity of the Hupa », *American Anthropologist*, vol. 70, n°6, décembre 1968, pp.1108-1116). Au regard des luttes politiques et du renouveau identitaire et culturel qui se sont produits depuis les années 1970, le point de vue de Bushnell peut probablement être nuancé, voire infirmé.

sur la couleur de la peau comme il l'explique longuement dans « An Indian's Looking Glass for the White Man », son appendice à l'édition de 1833 de *The Experiences of Five Christian Indians*⁷⁰¹.

Le terme « race » n'apparaît pas sous sa plume. Même si Apess reconnaît l'existence de personnes de couleurs différentes, sa conception monogéniste chrétienne l'empêchait d'essentialiser cette différence. Le terme « race » tendit à être investi de cette connotation déterministe et de différence irréductible, de fixité des caractéristiques attribuées à une catégorie de population, au cours du XIX^e siècle, alors qu'il n'avait pas cette signification au XVIII^e siècle où il était utilisé pour désigner un groupe spécifique de personnes comme auraient pu le faire les termes de tribu, peuple ou nation, sans que des notions d'immuabilité des comportements ou d'incompatibilité entre groupes n'entrent en compte⁷⁰². Par ailleurs, les rares fois où il emploie le terme « sauvage », également très usité dans les écrits euro-américains pour désigner les Amérindiens⁷⁰³,

701. L'étymologie et les utilisations du si controversé terme « peau rouge », « le nom le plus odieux pour désigner les Amérindiens en anglais » d'après Suzan S. Harjo (David Hurst Thomas, *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*, New York, Basic Books, 2000, p.205), ont été étudiées par Ives Goddard, qui conclut à une origine amérindienne du terme et non à un vocable raciste inventé par les colons. Les premières occurrences de la couleur rouge employée par les Amérindiens eux-mêmes pour se distinguer de ceux qu'ils qualifiaient comme des gens à la peau blanche (ou noire) remonteraient au XVIII^e siècle, aux années 1720 pour l'emploi de l'adjectif « rouge », à 1769 pour la première utilisation de « peau rouge ». Cette expression commença à apparaître dans des documents imprimés à partir de 1815, et c'est J.F. Cooper qui contribua à la populariser dans ses romans dans les années 1820 (dans *The Pioneers* paru en 1823 et *The Last of the Mohicans* en 1826), la consacrant dans le titre d'un de ses derniers livres, *The Redskins, or; Indian and Injin* (1843) (Goddard, « "I am a red-skin": The Adoption of a Native American Expression, 1769-1826 », *Native American Studies*, vol. 19, n°2, 2005, pp.1-20). Les classifications raciales du XVIII^e siècle (Linné en 1735 et 1758, Buffon en 1749, Blumenbach dans les années 1780-90) considéraient cependant déjà les Américains comme une « race rouge ».

702. À la suite de Robert Bieder (*Science Encounters the Indian, 1820-1880: The Early Years of American Ethnology*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1986, pp.35, 55, 63, 81-82), Katy Chiles insiste sur cette différence sémantique appliquée au terme « race » entre le XVIII^e siècle, plutôt conçue comme les variations d'une même espèce, et le XIX^e siècle, envisagée comme un type fixe, même si Chiles admet qu'il était parfois employé avec une certaine ambiguïté au XVIII^e siècle où la hiérarchisation des êtres avait déjà cours (*Transformable Race, op.cit.*, pp. 2-3, 9-16, 24, 31, 109-111). L'historien des sciences André Pichot avance aussi que l'acception du terme est à nuancer car elle dépend du sens que les adeptes de la classification y projettent : les races « existent en taxonomie selon la définition que les taxonomistes en donnent et selon l'usage qu'ils en font » (cité par Catherine Vincent dans l'article « Fin de "race" », *Le Monde*, supplément Cultures & Idées, n°21228, 29/06/2013, p.1). Les races sont donc « socialement construites », correspondent à des « concepts » dont le sens dépend « de contextes politiques et sociaux variés », sans forcément avoir de lien avec la réalité biologique comme le précise Magali Bessone pour qui la racialisation des hommes et la hiérarchisation des races s'est inscrit dans le cadre de la construction du discours de domination des puissances coloniales (entretien avec Marine Le Breton sur le site internet de Philosophie Magazine, www.philomag.com, du 22/05/2013 ; intervention dans l'émission La Grande Table, *France Culture*, « Les mots du racisme », 18/11/2013, deuxième partie). D'après Maurice Olender, ce mouvement de classification, de hiérarchisation et de racialisation aurait connu son apogée au XIX^e siècle (intervention dans la même émission).

703. L'appellation « sauvage » fut très utilisée dans les sources occidentales dès la découverte de l'Amérique, aussi bien dans les sources francophones (Cartier, Champlain, Perrot, Lafitau...) qu'anglophones (William Bradford, James Rosier, Thomas Morton, J.F. Cooper, N. Hawthorne, G.

Apess fait attention à le mentionner entre guillemets comme un terme avec lequel il entend se distancier en raison des implications péjoratives qu'il comportait.

Ainsi, même si trois termes largement diffusés dans la littérature anglo-américaine sont rares et utilisés avec précaution, voire absents de ses écrits autobiographiques, Apess se réfère dans l'ensemble aux conventions onomastiques pour désigner les Amérindiens et s'y identifier. David Carlson a même été jusqu'à affirmer que l'intériorisation de différentes conceptions lockiennes par Apess, qui se reflète ostensiblement dans les titres de ses autobiographies par l'identification à la nature et le renvoi à l'expérience, ainsi que l'utilisation du récit de conversion comme modèle narratif, tendaient à atténuer considérablement la portée subversive de ses écrits pour les inscrire dans un cadre anglo-américain beaucoup plus conventionnel⁷⁰⁴. La connotation transgressive qu'Apess semble attacher à l'appellation « Native » serait également à nuancer puisque ce terme était largement utilisé dans les textes occidentaux pour désigner les Amérindiens⁷⁰⁵. Dans un texte de 1783, Occom le pose explicitement

Grinnell...). Catlin rejeta la connotation négative qu'avait pris ce terme, devenu synonyme de « féroce, cruel, meurtrier », alors qu'il « ne signifie rien d'autre que "issu de la nature (*wild*)" » (*Letters, op.cit.*, p.9). L'étymologie le fait dériver du latin *silva* (forêt), mais le terme appliqué à des humains semble avoir eu très tôt, au moins dès le XII^e siècle quand il désignait les Musulmans, une valeur péjorative (dictionnaire en ligne du CNRTL, consulté le 17/07/2015).

704. Carlson ne leur dénie toutefois pas cette dimension subversive, qu'il trouve cependant avoir été exagérée par O'Connell, et maladroitement oblitérée par Krupat (*Sovereign Selves, op.cit.*, chapitres 3 et 4). Marylène Patou-Mathis rappelle que pour Locke l'état de nature était conçu comme « foncièrement négatif » (*Le Sauvage et le Préhistorique, miroir de l'Homme occidental*, Paris, Odile Jacob, 2011, p.13).

705. Le terme « Native » apparaît dès le début du XVII^e siècle dans des écrits puritains (journal de William Bradford et Edward Winslow, Thomas Morton, John Winthrop, Cotton Mather, Roger Williams) et sous le terme « indigène » dans des documents français dès le début du XVI^e siècle (Gonneville, Verrazano). Il est très employé par Cooper dans *The Last of the Mohicans*, comme nom propre ou adjectif mais toujours en référence aux Amérindiens. D'après Trachtenberg, il comportait la connotation d'être lié à la nature et éloigné de la société politique (*Shades of Hiawatha, op.cit.*, p.9). Certains autobiographes africains-américains se sont appropriés le terme pour se désigner comme des « Natives » de tel ou tel endroit (Equiano, Prince, Jacobs) ou pour l'appliquer à différentes personnes sauf aux Amérindiens (Equiano parle ainsi des « Natives » pour désigner des Blancs d'Amérique ou de la Barbade, les Noirs originaires d'Afrique, ou les résidents de Smyrne en Turquie, alors que le seul terme qu'il emploie pour désigner les Amérindiens est « Indians »). Au tout début du XIX^e siècle, l'écrivain Charles Brockden Brown se considérait lui-même comme « un natif d'Amérique » (préface à *Edgar Huntly*, 1801). L'adjectif avait également le sens neutre de « natal » et fut employé dans ce sens par exemple par Richard Mather dans sa présentation de *Tears of Repentance* (il évoque l'Angleterre, « notre cher pays natal »), ainsi que par N. Hawthorne qui évoque à plusieurs reprises sa « ville natale de Salem » dans sa préface à *The Scarlet Letter* (1850). En raison de la « longue connexion » de sa famille à Salem s'étalant sur près de trois siècles, de l'implantation profonde de « la race » des Hawthorne en ce lieu, Hawthorne utilise le terme « race » selon son sens ancien de lignée et raconte avoir développé un « sentiment d'attachement » à ce sol équivalent à celui de la tenacité d'une huître attachée à son rocher. D'après lui, c'est un sentiment qu'un immigrant de fraîche date ne peut comprendre. Hawthorne semble refléter l'opinion « nativiste » qui avait gagné une partie de la population des États-Unis qui se considérait comme des Américains de souche, par opposition à de récentes vagues d'immigration allemande mais surtout irlandaise catholique. Le succès, notamment électoral, de *the Order of the Star Spangled Banner* (connu sous le nom des *Know-Nothing*) dans les années 1840-50 marqua le point culminant de ce mouvement. Les idées nativistes perdurèrent et contribuèrent à la mise en place de lois restrictives sur l'immigration à la fin du XIX^e siècle

comme un synonyme d'« Indien »⁷⁰⁶.

Carlson remet également en cause la dimension subversive prêtée aux écrits autobiographiques d'Occom qu'il considère plutôt comme une apologie de ses capacités à devenir « un agent colonial » et une « négation de son indianité »⁷⁰⁷. La manière dont Occom se réfère aux Amérindiens semble en effet dériver d'une terminologie des plus péjoratives issue de la rhétorique puritaine.

II.A.1.a.2. Occom ou le manque de distanciation

Le terme auquel Occom a le plus fréquemment recours est celui d'« Indien », employé sans connotation particulière. Pasteur chrétien comme Apess, Occom inscrit également ce terme dans une perspective monogéniste qui fait des Indiens une création divine au même titre que ceux qu'ils appellent les « blancs ». Cette idée apparaît en conclusion de son récit de 1768 et tend, selon Robert Warrior, à introduire une nuance « antiraciste » dans un texte qui est parfois perçu comme défavorable aux Amérindiens en raison des « conventions rhétoriques » typiques du XVIII^e siècle dont il regorge⁷⁰⁸. Cette tonalité s'explique en fonction du contexte d'énonciation et des destinataires visés par Occom. La manière dont il présente les Amérindiens comme de « pauvres païens » en attente d'une rédemption accessible uniquement par la conversion au christianisme relève en effet d'une influence directe des écrits religieux puritains remontant au XVII^e siècle. Aussi bien l'adjectif « pauvre » que le substantif « païen » sont employés à l'envi et sans marque de distanciation aucune par Occom dans ses textes de 1765 et 1768 pour désigner les Amérindiens, les Mohegans, sa famille et lui-même, et dessinent de lui l'image d'un « Calviniste insensible » et d'un pantin naïf manipulé par ses maîtres

et au début du XX^e siècle. Ce mouvement ne doit pas être confondu avec les Amérindiens qui furent qualifiés de « nativistes » en raison de l'unité raciale des Amérindiens qu'ils revendiquaient et la rupture radicale qu'ils préconisaient avec le monde des Blancs, tels que le Pueblo Popé en 1680, les Delawareans Neolin et Scattameck dans les années 1760-70, le frère shawnee de Tecumseh, Tenskwatawa, dans les années 1800, le Wanapum Smohalla dans les années 1870 (dont la doctrine influença Chief Joseph), l'Apache Nakaidoklini au début des années 1880, ou les Paiutes Tavibo et son fils Wovoka dans la seconde moitié du XIX^e siècle (James Mooney, *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*, op.cit., pp.657-777 ; Chiles, *Transformable Race*, op.cit., pp.13-14, 33-34, 94-95 ; Gregory Dowd, *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993 [1992], chapitre II).

706. « the Natives of this Country – Indians, So Called » ; Occom, « The most remarkable and Strange State Situation and Appearance of Indian Tribes in this Great Continent », in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, op.cit., p.59.

707. Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, op.cit., p.81.

708. Warrior, préface à Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, op.cit., p.v.

chrétiens⁷⁰⁹. Comme nous l'avons vu, et comme Warrior y invite aussi, cette image est à dépasser. Une analyse structurale et contextuelle des textes met en effet au jour des indices qui permettent d'entrevoir une autre figure d'Occom, mais son emploi récurrent de termes issus de la rhétorique puritaine apparente ses textes à des variations mimétiques du discours dominant. Ces termes ressortent d'autant plus qu'ils sont placés et répétés en début de texte et qu'ils sont les seuls utilisés par Occom pour mentionner les Amérindiens, en dehors de l'emploi neutre du terme « Indien ».

Le lexique utilisé par Occom pour se référer aux Amérindiens est donc non seulement très connoté en portant la marque du discours puritain, mais il est également réduit, contrairement à la variété terminologique utilisée par Apess mais aussi par les autres autobiographes de la fin du XIX^e siècle.

II.A.1.a.3. La variété terminologique et conventionnelle des autres autobiographes

Winnemucca, Blackbird et La Flesche mobilisent une richesse terminologique qui dépasse celles d'Apess et d'Occom pour désigner les Amérindiens, mais toujours en conformité avec les appellations ethniques anglo-américaines. Il y est bien question d'Indiens, de tribu, de peuple, de nation, d'aborigènes, d'Américains et de *Native Americans*, d'hommes rouges (mais aussi de blancs et de noirs), d'enfants de la nature, autant de termes substituables les uns aux autres et parfois combinés dans une même phrase ou dans quelques paragraphes comme c'est par exemple le cas dès les premières lignes de la préface d'Andrew Blackbird :

I deem it not improper to present the history of the last **race of Indians** now existing in the State of Michigan, called the Ottawa and Chippewa **Nations** of Indians. There were many other **tribes of Indians** in this region (...). I have herewith recorded the earliest history of the **Ottawa tribe of Indians**⁷¹⁰.

C'est également le cas lorsqu'il évoque son frère William :

709. *Ibid.*

710. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, p.5 ; « Il ne me paraît pas inutile de présenter l'histoire de la dernière race d'Indiens qui existe encore dans l'État du Michigan, appelée les nations indiennes des Ottawas et des Chippewas. Il y avait de nombreuses tribus indiennes dans cette région (...). J'ai ici consigné l'histoire la plus ancienne de la tribu indienne des Ottawas » (je traduis).

A great ceremony was to be in St. Peter's Church, because a **native American Indian**, son of the chief of the **Ottawa tribe of Indians**, a **prince of the forests** of Michigan, was to be ordained a priest, which had never before happened since the discovery of the **Aborigines in America**⁷¹¹.

Par ailleurs, comme chez Apess, des critères d'appartenance communautaire et raciale peuvent être mentionnés, comme celui de « compatriotes », de « sang pur » et de métis. Chez ces trois auteurs apparaît en sus le terme de « race », qui s'était répandu au XIX^e siècle et s'était consolidé autour des notions de déterminisme, d'irréductibilité et de hiérarchisation des hommes.

Chez Blackbird, le terme relève à la fois d'une acception du XVIII^e siècle et d'une approche du XIX^e siècle. Il utilise d'abord la « race » comme une variante de « peuple », de « tribu », et même de « nationalité », c'est-à-dire comme un terme dénué de connotation essentialiste mais servant à distinguer un groupe de population parmi d'autres. Il lui arrive ainsi de mettre le mot au pluriel pour parler de « différentes races d'Indiens » et de « races blanches ». Lui-même se présentait comme un descendant de la « race des gens du sous-sol » au sein de la nation ottawa :

I propose to rehearse in a summary manner my nationality and family history. (...) my remote ancestors were captured and brought to this country as prisoners of war. But they were afterwards adopted as children of the Ottawas (...). Thus I am not regularly descended from the Ottawa nation of Indians, but (...) from the tribe in the far west known as the Underground race of people⁷¹².

Mais le terme « race » lui sert aussi à introduire une différence entre une « race d'Indiens » et une « race caucasienne ». L'emploi de cet adjectif, que le développement d'un « racisme scientifique » promouvait comme un synonyme de « blanc »⁷¹³, contribue à insuffler de la modernité au texte et à donner de Blackbird l'image d'un auteur intégré à la société de son temps, attentif aux théories en cours dans cette société et capable de se les approprier. Blackbird n'adhère cependant pas aux théories dérivées de ce racisme scientifique qui cherchaient à établir une hiérarchisation des races à partir de caractéristiques immanentes à chacune d'entre elles et qui les rendaient incompatibles. Il

711. *Ibid.*, p.41 ; « Une grande cérémonie devait se tenir dans la basilique St Pierre, car un Indien natif d'Amérique, fils du chef de la tribu indienne des Ottawas, un prince des forêts du Michigan, devait être ordonné, ce qui n'avait jamais eut lieu depuis la découverte des Aborigènes d'Amérique » (je traduis).

712. *Ibid.*, p.25.

713. Le médecin allemand Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) fut le premier à introduire cette dénomination dans le dernier quart du XVIII^e siècle.

défend plutôt une position monogéniste en affirmant la parenté divine de toutes les « créatures humaines », se rangeant ainsi du côté des Chrétiens opposés à la conception polygéniste arguant en faveur de lignées humaines différentes.

Winnemucca et La Flesche ont recours au terme de « race » dans une perspective identique. Tous deux établissent bien une distinction entre deux races différentes, une « race indienne » et une « race blanche », qu'ils différencient avant tout par leur autochtonie ou leur allogénéité au sol américain. Les Indiens sont ainsi décrits comme la race qui possède la terre qu'elle a héritée de ses ancêtres, alors que les Blancs sont vus comme une race d'envahisseurs. Cependant, à l'instar des autres autobiographes, tous deux ne font pas de la race un critère de différenciation indépassable et incluent Indiens et Blancs dans une « race humaine » qui partage une même « nature »⁷¹⁴.

En recourant à une variété d'appellations, en manifestant de la réticence ou leur adhésion envers certaines d'entre elles, les autobiographes se sont montrés soucieux de s'inscrire dans l'histoire et l'actualité terminologique concernant les Amérindiens, ainsi que d'exprimer un point de vue dans les débats sur la répartition des hommes en races qui animaient la société occidentale et anglo-américaine aux XVIII^e et XIX^e siècles. Les termes utilisés correspondent à ceux répétés dans la littérature anglophone avec laquelle les autobiographies partagent ainsi des « lieux-communs onomastiques » qui les situent d'emblée dans le cadre de la littérature « indianiste ». L'emploi de certains thèmes a également contribué à « indianiser » leurs textes selon les *topoi* conventionnels

II.A.1.b. Thèmes indianisants

Un des buts avoués des autobiographes consistait à répondre aux représentations émises par la société anglo-américaine sur les Amérindiens et qu'ils estimaient erronées. Cette démarche témoigne de leur connaissance des clichés qui participaient d'une fétichisation de l'Indien. Eux-mêmes eurent pourtant recours à certaines de ces représentations afin de ne pas dérouter leur lectorat anglo-américain visé qui devait reconnaître des signes l'assurant de pénétrer dans un monde bien identifié comme « indien ». Sa soif d'exotisme se trouvait ainsi dans un premier temps étanchée sans que les autobiographes risquent de le blesser narcissiquement en portant atteinte à

714. Winnemucca évoque une « race humaine » (p.45) et La Flesche « une nature humaine commune » (p.xv).

son « système de savoir », tout fantasmagorique qu'il fût. Le lecteur pénétrait dans un univers identifié comme « indien » en fonction d'un horizon d'attente qui lui était familier.

L'horizon littéraire mis en œuvre par les autobiographes correspond à un imaginaire de la frontière et de la conquête au sens défini par l'historien Frederick Jackson Turner au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Ce dernier considérait la frontière comme une ligne de démarcation et « un point de rencontre entre la sauvagerie [amérindienne] et la civilisation [euro-américaine] », mais aussi comme « un agent de consolidation » de l'identité américaine des colons d'origine européenne confrontés à un « danger commun » et constitué par la figure menaçante de « l'Indien ». Turner explique que l'histoire de l'Amérique peut se résumer à un déplacement progressif étalé sur près de quatre cents ans de la frontière vers l'ouest à partir de la côte atlantique pour procéder à « la colonisation du Grand Ouest » jusqu'au Pacifique⁷¹⁵.

Une abondante littérature documentaire et fictionnelle s'est développée depuis le XVII^e siècle à partir de cette idée de « frontière ». Eric Sundquist la qualifie de « littérature de l'expansion et de la race », ou plus simplement de « littérature de la frontière » ou « de la conquête »⁷¹⁶. Ces textes mettaient en scène des populations autochtones, généralement décrites comme des sociétés primitives sous-développées sur un plan matériel et intellectuel, entrant en contact avec des populations de colons représentées comme l'avant-garde de la civilisation et de la mise en valeur de vastes étendues de nature sauvage. Les autobiographes se sont inscrits dans cette perspective,

715. Turner théorisa ses idées dans une communication de 1893 donnée à l'American Historical Association à Chicago, « The Significance of the Frontier in American History », reprise dans un ouvrage plus conséquent publié en 1920, *The Frontier in American History*. La théorie de Turner a depuis été très discutée, au point que « dans l'historiographie américaine, toute une industrie et des carrières entières se sont construites à partir de l'essai de Frederick Jackson Turner » note son homonyme contemporain, Frederick Turner (« On the Revision of Monuments », in Calvin Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*, *op.cit.*, p.115). Elle s'inscrivait néanmoins dans un contexte historiographique qui l'amena à proposer une autre vision de l'histoire de l'Amérique, envisagée comme un processus d'extension et d'américanisation vers l'ouest, par opposition à des interprétations euro-centristes comme celles de l'école teutonique (Nathalie Massip, « La "nouvelle histoire de l'Ouest" : ré-interprétation, transmission, réception », *Cercles*, n°24, 2012, p.104). Turner s'accordait également aux idées développées par Theodore Roosevelt dans *The Winning of the West* (1889-95) affirmant que le caractère américain se forgeait dans la confrontation à un Ouest sauvage (Trachtenberg, *Shades of Hiawatha*, *op.cit.*, p. 22). Dans sa définition de la « frontera » comme nouvelle « frontier », Michele Janette considère la « frontier » comme un espace de contestation où les identités s'affirment dans un procès de compétition (Janette, « Out of the Melting Pot and into the Frontera: Race, Sex, Nation and Home in Velina Hasu Houston's *American Dreams* », in Brennan [ed.], *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002., p.103).

716. Eric J. Sundquist, « The Literature of Expansion and Race. The Frontier and American Indians », in Sacvan Bercovitch (ed.), *The Cambridge History of American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, volume 2, 2008 (1995), pp.125, 175, 206.

mais en se plaçant du côté amérindien. D'Occom à La Flesche, ils décrivent le passage d'un monde atavique amérindien à un monde incluant désormais et de manière irréversible la composante euro-américaine. La frontière apparaît dans leurs textes à la fois comme une zone de tension, un lieu de confrontation, une terre d'évangélisation, où se jouent la mutation de leur monde et la transmutation de leurs identités sous la pression de nouvelles mises en relation. Elle constituait néanmoins un thème que le lectorat anglo-américain pouvait reconnaître et dans lequel il pouvait se projeter. Ce que les auteurs amérindiens avaient à en dire n'entraîne pas forcément en contradiction avec les représentations conventionnelles.

Pour Turner, la première frontière a été constituée par la côte atlantique et le sud de la Nouvelle-Angleterre. Cette idée semble déjà imprégner les récits d'Occom. Ce dernier décrit en effet des Mohegans encore indemnes de toute influence anglaise, en outre viscéralement attachés à leur mode de vie qui les faisait passer pour de « pauvres hères » attardés et sous-développés selon les critères occidentaux.

II.A.1.b.1. Occom et les clichés de l'Indien sous-développé

Occom présente les Mohegans vivant dans des « wigwams », un terme algonquien dont il donne la définition et qui fut repris par un grand nombre d'écrivains euro-américains pour désigner les habitations amérindiennes en général. Occom montre les Indiens organisés en petites unités nomades, voire errantes, comme le suggère son utilisation répétée du terme « wandering » qui, avec « roaming », se retrouve dans de nombreuses sources occidentales avec un sens désapprobateur identifiant les Amérindiens à des bêtes sauvages, des prédateurs qui n'étaient pas sortis de l'état de nature seul capable de leur procurer un sentiment de contentement. En utilisant un lexique stéréotypique, Occom dépeint des Amérindiens qui vivent dispersés dans une *wilderness* qui leur permet de pratiquer la chasse et la pêche et de se dispenser de l'élevage et de l'agriculture, deux pratiques qui, dans une perspective chrétienne, symbolisent le triomphe de l'homme civilisé sur la nature sauvage. À croire Occom, cette vie rustre sur le plan matériel est corrélée par un intellect limité.

Les Mohegans décrits par Occom apparaissent comme des païens qui ne possédaient pas de système d'écriture ni d'éducation, et qui y étaient réticents. Après plus d'un siècle de coexistence avec les Anglais, ils ne possédaient aucune notion de la langue anglaise. C'est comme si Occom les présentait selon un cliché répandu selon

lequel l'incapacité des Indiens à évoluer malgré un contact durable avec la « civilisation supérieure » constituait le symptôme d'une déficience intellectuelle et la preuve de leur nature bestiale qui les vouait à la disparition⁷¹⁷. Une certaine naïveté les animait au point qu'ils considéraient les prêcheurs du Grand Réveil évangélique comme des êtres « extraordinaires ». La frontière était aussi une terre de mission et l'expansion euro-américaine devait faire passer les Amérindiens dans une dimension spirituelle supérieure, ce qui représentait un défi de taille pour des missionnaires confrontés à des êtres bornés et limités comme le suggère Occom. Les prêches n'intéressaient les Mohegans que dans la mesure où ils étaient accompagnés de distribution de couvertures, et le seul rapport qu'ils avaient jusque là établi avec les Anglais était celui de mendiants intéressés par l'obtention de quelques biens matériels. Occom ne mentionne pas l'alcool parmi les biens de consommation recherchés, alors que l'alcoolisation pathologique des Amérindiens devint un des *topoi* caractéristique d'un imaginaire de la frontière mais aussi d'un discours naturaliste et paternaliste considérant les Indiens comme des êtres issus de la nature et donc facilement corruptibles par les vices inhérents à une civilisation développée⁷¹⁸. Ce thème fut repris par Apess et Blackbird.

II.A.1.b.2. Le passage tragique à un monde composite chez Apess et Blackbird

Apess et Blackbird ont tous deux dénoncé la consommation d'alcool, le trafic organisé par les Blancs, les conséquences désastreuses que cette « chose maudite » ou ces « eaux brûlantes »⁷¹⁹ entraînaient chez les Amérindiens en aggravant leur misère et les rendant plus sujets à la violence.

Ce vice contracté auprès des Blancs les fit sortir de l'état idyllique de la vie simple et frugale qu'ils menaient au sein d'une nature décrite comme une Arcadie

717. La comparaison des Amérindiens à des animaux est un lieu commun de la majorité des écrits euro-américains (elle se retrouve par exemple dans les textes puritains de W. Bradford et de C. Mather, mais aussi sous la plume de J.F. Cooper et de R.W. Emerson). L'idée de l'incapacité, voire la réticence, des Indiens à évoluer malgré un contact prolongé avec la civilisation occidentale, était partagée par la plus grande partie des Anglo-Américains au XIX^e siècle et fut exprimée par des figures intellectuelles comme Samuel Morton, George Combe, Josiah Nott, W.F. Van Amringe, Louis Agassiz, H.R. Schoolcraft et L.H. Morgan.

718. Cette idée apparaît notamment dans les écrits de G. Catlin, de L. Cass et de H.R. Schoolcraft ainsi que dans un certain nombre de romans, dont *The Last of the Mohicans*, *Osceola* (1838) de J.B. Ransom, *The Shoshonee Valley* (1830) de T. Flint et *The Mestico* (1850) de M.C. Hodge.

719. Ces appellations sont tirées des récits d'Apess (*A Son of the Forest*, pp.5 et 37, « The Experience of the Missionary », p.120), la dernière rappelant « l'eau de feu » de la littérature euro-américaine (que l'on trouve par exemple dans *The Last of the Mohicans* et *The Scarlet Letter*).

bucolique et romantique dans laquelle ils s'inséraient harmonieusement. Les Indiens avaient beau être pauvres et ignorants⁷²⁰, vivre dans un état primitif et sauvage⁷²¹, au moins la nature leur prodiguait le nécessaire pour assurer un mode de vie avant tout nomade et basé sur la chasse, la pêche, la cueillette, mais aussi l'agriculture et la récolte du sucre d'érable. Elle leur fournissait en outre leurs lieux saints puisqu'elle constituait « les premiers temples de Dieu »⁷²² où ils pouvaient adorer le Grand Esprit ou Être Suprême et où se manifestaient les « manitous »⁷²³. Les « tentes » qui assuraient leurs abris dont parle Apess, étaient bien des « wigwams » comme le précise Blackbird, qui en donne aussi une description.

Leur existence avait une dimension royale si l'on croit le champ sémantique utilisé par Apess et Blackbird pour évoquer le statut de certains membres de leur peuple équivalent à ceux de roi, de reine et de rang royal. Apess faisait même de l'Indien « le seigneur du sol » américain⁷²⁴. Ce lexique censé valoriser leur société les rapportait en même temps à un passé de type médiéval, voire antique, et donc obsolète, une idée avancée par des auteurs euro-américains voulant inscrire l'histoire de l'Amérique dans la longue durée et lui donner des caractéristiques la démarquant de l'Europe⁷²⁵.

Peut-être est-ce cette appartenance au passé qui rendait les Amérindiens moins propices à s'amender et à changer, comme le suggère Apess à travers son exemple personnel. Ils furent néanmoins pris dans le jeu des conflits et des alliances avec les puissances européennes et les États-Unis, comme le montrent les figures historiques mises en avant par Apess et Blackbird (King Philip, Pontiac, Tecumseh), passées à la

720. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp. 44, 119, 132.

721. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp. 14, 16, 17.

722. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.40.

723. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp. 11, 13, 14, 17, 29, 79, 100, 103.

724. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.61. Cette formule est en fait extraite de l'article « Traits of Indian Character » de W. Irving.

725. Le rapprochement avec différents éléments de la civilisation grecque a souvent été effectué, par exemple par Edward Winslow en 1623, Lafitau en 1724, William Tudor en 1815, les linguistes E. Everett et Du Ponceau au début du XIX^e siècle, ou même C. Matthew dans son roman *Behemoth* (1839). L'idée que les traditions orales amérindiennes représentent une première forme d'expression américaine « nationale » apparaît chez Walter Channing (dans un article de septembre 1815 pour la *North American Review*), Longfellow et Schoolcraft (qui appela à une indépendance littéraire dans le sillage d'Emerson en 1848), ainsi que dans la préface de Natalie Curtis à son livre *The Indian's Book* (1907). Alan Trachtenberg rappelle que Pocahontas fut choisie comme « icône de la nouvelle nation » étatsunienne, que H.W. Longfellow considérait les Indiens comme des « héros ancestraux », que L.H. Morgan voyait les Iroquois comme les prédécesseurs des Américains et qu'au tournant des XIX^e et XX^e siècles, les Amérindiens étaient considérés comme les premiers Américains (*Shades of Hiawatha*, *op.cit.*, pp.xxiv, 10-13, 18-20, 23, 33, 212-213, 242, 284). Reconnaître les Amérindiens comme les premiers Américains était également une manière de se distancier de l'historiographie filiopietiste et eurocentriste en affirmant le caractère original de la nouvelle nation.

postérité auprès du grand public anglo-américain grâce à la littérature. Une des qualités de ces leaders était d'avoir été de grands orateurs, conformément au lyrisme et à l'éloquence naturels que les conventions littéraires anglo-américaines prêtaient aux Amérindiens, vus comme issus de sociétés orales imprégnées de mythologie, une image confortée par les deux auteurs.

La rencontre avec les Blancs entraînait des métissages, comme ce fut le cas pour les deux auteurs. Tous deux reprirent les conceptions raciales de « quota sanguin » visant à déterminer qui pouvait être considéré comme « sang pur » ou comme « sang mêlé » et « métis ». Blackbird établit un lien avec la traite des fourrures qui aurait amené un nombre conséquent de trappeurs blancs à s'unir à des Indiennes. Il reprend l'imagerie du coureur de bois ou du « squawman », ainsi que celle de l'expansion américaine vers l'ouest à travers un réseau de forts et de postes de traite.

La frontière apparaît chez Blackbird comme un lieu de concurrence géopolitique et commerciale, mais aussi religieuse, puisqu'il décrit une sorte de « course aux âmes » à laquelle se livraient les différentes confessions chrétiennes. Elle fut aussi le lieu d'une « course à la terre ». Les traités, les déplacements de populations ou le confinement sur des réserves, la guerre, faisaient partie des moyens mentionnés par Blackbird, mais aussi par Winnemucca, qui étaient utilisés par les puissances coloniales pour accroître leur capital foncier aux dépens des Amérindiens. L'agressivité des conquérants et les réticences des Amérindiens constituèrent des thèmes de prédilection de la littérature anglo-américaine car ils permettaient de traiter les relations entre Indiens et Blancs selon une approche spectaculaire où le tragique le disputait à l'épique, où l'aspect mélodramatique pouvait être développé avec un lyrisme débordant. Blackbird explique que les Ottawas évitèrent d'entrer en conflit armé avec les « visages pâles »⁷²⁶ vus comme des « manitous » et de subir le sort du « déplacement » en signant des traités, fruits d'après négociations et d'importantes concessions. Mais il répète que le plus important pour les Ottawas était de pouvoir continuer à vivre sur leurs terres ancestrales loin desquelles ils auraient inmanquablement dépéri. Blackbird présente l'attachement des Ottawas à leur pays comme profondément sincère, mais son argumentaire n'est pas sans rappeler un des *topoi* grandiloquents de la littérature anglo-

726. Blackbird n'utilise qu'une fois l'expression de « visages pâles », dans le chapitre 12 conçu comme un exercice d'écriture dans lequel il singe les clichés littéraires anglo-américains sur les Amérindiens. C'est également dans ce chapitre qu'apparaît le terme « papoose », un autre marqueur linguistique souvent employé par les auteurs anglo-américains pour construire l'univers indien de leurs textes. Ce terme apparaît sous la plume d'Apess dans un texte intitulé *The Indians: The Ten Lost Tribes* (O'Connell [ed.], *On Our Own Ground*, *op.cit.*, p.114).

américaine selon lequel les Amérindiens préféraient mourir plutôt que d'abandonner la terre où reposaient leurs ancêtres.

La description que fait Blackbird de la société ottawa et du monde amérindien correspond par ailleurs à l'imagerie de peuples désunis en conflits intertribaux permanents. S'ils étaient certes capables de nouer des alliances, les Ottawas restaient avant tout un peuple belliqueux, en conflit avec beaucoup d'autres peuples, toujours prêts à partir en expédition pour prendre des scalps ou des captifs, ou même pour exterminer des peuples jugés coupables de trahison à leur égard, voire pour servir loyalement leurs alliés occidentaux. La description de Blackbird tend au chauvinisme puisque les Ottawas sont toujours présentés comme les vainqueurs, mais elle tend aussi à renforcer l'image de l'Indien comme guerrier viril et sanguinaire ne connaissant que la loi du plus fort, constituant donc une menace permanente potentielle à l'ordre social.

La dimension guerrière n'apparaît que subrepticement dans les récits d'Apess avec l'évocation de King Philip et celle de la présence d'alliés indiens dans les camps anglais et étatsunien lors de la guerre de 1812-15. Elle représente une part non négligeable des thématiques abordées par Winnemucca et La Flesche dont les textes consacrent la fin de l'expansion de la frontière vers l'ouest.

II.A.1.b.3. Des Plaines au Pacifique : l'univers de la frontière chez Winnemucca et La Flesche

Les textes de Winnemucca et de La Flesche mettent en œuvre deux modalités différentes de la conquête et de l'assujettissement des Amérindiens : la violence et l'agressivité pour la première, l'assimilation pacifique pour le second.

Avec La Flesche, « sujet archétypal de la frontière » selon Stromberg⁷²⁷, la frontière se déplace dans les Grandes Plaines. *The Middle Five* emprunte à un ensemble de thèmes répondant aux représentations stéréotypiques associées aux cultures amérindiennes de cette région.

La tente n'est plus un « wigwam » mais un « teepee », conformément à l'appellation siouan, même si les Omahas habitent aussi un autre type d'habitat typique des peuples semi-nomades des Plaines, la « demeure en terre (*earth lodge*) ». Ce sont des chasseurs qui vont à la chasse aux bisons et dont la viande sert à la fabrication du

727. C'est par ce terme qu'Ernest Stromberg qualifie La Flesche et Zitkala Ša : « archetypal border subjects » (« Resistance and Mediation », *op.cit.*, p.107).

« pemmican ». Ils vivent heureux dans la nature et le cheval tient une importance centrale dans leur mode de vie. La virilité et la guerre sont des valeurs prisées, notamment afin de défendre leurs « terres tribales » et leurs « territoires de chasse » contre leurs ennemis comme les Sioux. Ils sont païens, vénèrent Wakonda, croient aux pouvoirs de leurs « hommes-médecine » ainsi qu'à un « monde des esprits ». Basée sur l'oralité, leur société prise l'éloquence et les Omahas sont friands de légendes qu'ils écoutent « assis par terre en cercle, à la mode indienne ». Ils portent des vêtements en peau « aux couleurs gaies » décorés de piquants de porc-épic, des pagnes et des mocassins, et arborent des cheveux longs tressés, des peintures et des plumes. Leur langage est métaphorique, ainsi que le révèlent les noms donnés aux nouveautés provenant du monde des « Longs Couteaux » : les « Poitrines Blanches » pour les missionnaires, le « jour du bain » pour le samedi, « la ville de Cheveux Rouges » pour Saint-Louis. Ils se souviennent de l'expédition de Lewis et Clark (Cheveux Rouges) qui explora les nouveaux territoires acquis par les États-Unis auprès de la France en 1803. Ils se considèrent comme les « enfants rouges » du « Grand-Père à Washington » et acceptent l'implantation de « postes de commerce » sur leur territoire. Ils acceptent aussi l'implantation de missions sur leur réserve ainsi que d'envoyer leurs enfants à l'école de la mission presbytérienne afin qu'ils apprennent l'anglais et améliorent leur « anglais rudimentaire ». Ils pourraient ainsi ne plus dépendre de mauvais interprètes et mieux se débrouiller dans le monde de « l'homme blanc » où « tout était étrange ».

Le tragique n'est pas absent du récit de La Flesche. Il se manifeste à travers une forme de violence psychologique exprimée à l'encontre des traditions amérindiennes par les Américains, ainsi que par les punitions, souvent injustes et disproportionnées, infligées par Gray-beard. Il transparaît surtout avec l'évocation des épidémies qui déciment et déstructurent les sociétés autochtones, et qui s'insinuent jusqu'au cœur de la mission avec la mort de Brush dont le trépas est mis en scène au dernier chapitre. Le passage d'un monde exclusivement amérindien à un monde dominé par les Américains ne fut pas exempt de souffrances, même s'il paraît s'être effectué sous l'angle de la conciliation. Le tableau que Winnemucca dresse de l'expansion américaine jusqu'au Pacifique est beaucoup plus sinistre.

L'autobiographie de Sarah Winnemucca est le texte qui prend le plus ouvertement la dimension d'un pamphlet politique. Elle indique le basculement de la société paiute, où la simplicité était la garantie d'une vie heureuse en harmonie avec la « Terre Mère », dans un monde de violences et de misère, de spoliations et

d'enfermement sur des réserves mouirois, consécutifs à l'arrivée des Blancs d'abord vus comme des esprits merveilleux. Les Paiutes se retrouvèrent impliqués dans différents types de guerre, entre les puissances coloniales, contre les États-Unis, comme alliés à l'armée américaine réprimant des révoltes tribales. Ils devinrent à la fois les acteurs, les victimes et les témoins d'atrocités qui apparentent l'expansion des États-Unis jusqu'au Pacifique à une dystopie plutôt qu'au couronnement des idéaux révolutionnaires.

Winnemucca décrit ainsi crûment l'univers de violence que constituait la frontière afin d'en dénoncer les conséquences funestes pour les Amérindiens. Sa voix s'intégrait à celles d'autres auteurs américains qui s'étaient élevées contre le sort tragique réservé aux Amérindiens⁷²⁸. Mais elle peut aussi être placée dans la perspective d'un courant de pensée qui voyait dans la violence un phénomène fondateur de la puissance américaine et même constitutif de l'identité américaine⁷²⁹.

Pour décrire le monde indien et l'univers de la frontière, Winnemucca a recours à un ensemble de lieux communs répandus dans la littérature indianiste. Les Amérindiens vivent « dispersés » en petites unités sous l'égide de chefs et de sous-chefs choisis en fonction de leur courage et se réunissant parfois en conseil sous une tente. Chez Winnemucca, même les tentes sont des « wigwams » ou des « teepees », termes familiers qu'elle substitue aux noms paiutes qui auraient paru trop éloignés des connaissances du lectorat américain qu'elle visait⁷³⁰. Ils menaient une vie simple et rustique rappelant celle du paléolithique, basé sur la fabrication d'outils en pierre, orienté vers la chasse, la pêche et la cueillette. Des « charmeurs » avaient le pouvoir d'entrer en communication avec des animaux (antilopes, chevaux), et des « hommes-médecine » avaient le pouvoir de guérison dans un univers régi par un « Grand Esprit » et où les défunts se rendaient au « pays des esprits ». L'écriture était inconnue dans une société dominée par l'oralité et la mythologie. L'arrivée des Blancs et de leur technologie fut

728. Cooper (dans *The Redskins*) et Catlin exprimèrent une vision très critique de l'expansion américaine qui se fit au détriment des populations autochtones.

729. Cette idée que Richard Slotkin appelle la « régénération par la violence » (dans un ouvrage de 1973 intitulé *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*) apparaît par exemple dans la théorie de la frontière de Turner.

730. Le terme « wigwam » revient à quatre reprises sous sa plume, « teepee » à deux reprises, le wigwam étant même donné comme équivalent au tipi dans un exemple (p.48). En se référant à l'autobiographie de Winnemucca, D. Brumble indique qu'elle est née dans un *nobee*, alors qu'elle n'utilise jamais les noms paiutes pour désigner leur habitat comme *kahni* ou *nobi*, pas même dans la partie ethnographique du chapitre II. Peut-être Winnemucca a-t-elle voulu éviter d'avoir à entrer dans des descriptions qui auraient alourdi son texte, à teneur essentiellement politique, alors que les termes « wigwam » et « tipi » étaient devenus des appellations génériques pour désigner l'habitat indien. Dans ses articles et ses interviews publiés dans les journaux, le terme qui revient le plus souvent est « wickiup », un dérivé de wigwam pour désigner une habitation faite de branches et d'herbe.

interprétée de manière magique comme un événement merveilleux avant le désenchantement. Le « Grand-Père à Washington » ne tint pas ses promesses qui s'envolèrent « comme le vent » et ne chercha pas à secourir les Paiutes dépouillés de leurs terres et confinés sur des réserves dirigés par des agents racistes et népotistes, au mieux paternalistes. Au contact des colons, certains Paiutes se mirent à parler un anglais rudimentaire mais devaient souvent s'en remettre à des interprètes métis incompetents. En tant qu'alliés des troupes américaines, ils se révélèrent être de bons auxiliaires en raison de leurs capacités à savoir lire des pistes et décrypter les signaux de fumée, mais ils étaient horrifiés par la pratique du scalp.

Les récits autobiographiques s'inscrivent donc dans un contexte littéraire qui indiquent que les auteurs se sont inspirés d'un certain nombre d'archétypes indianistes pour construire leurs représentations des sociétés amérindiennes, aussi bien sur le plan du lexique utilisé que des thèmes abordés. Ils permettent de suivre le déplacement de la frontière de l'Atlantique au Pacifique avec les différents effets que l'hégémonie anglo-américaine exerça sur les sociétés amérindiennes. Dominées, infériorisées, ces dernières semblaient sur le point de disparaître, tant culturellement que physiquement. Les craintes de leur imminente extinction exprimées par les autobiographes s'accompagnaient parfois d'interrogations sur leurs origines. Ces thématiques reflètent les débats qui animèrent la société anglo-américaine au XVIII^e et au XIX^e siècles.

II.A.2. Élégie pour une création divine

La rencontre entre Amérindiens et Occidentaux a suscité des interrogations d'ordre ontologique et culturel des deux côtés de la « frontière », chacun tentant d'y répondre en fonction des outils conceptuels de sa culture. D'après Marylène Patou-Mathis, trois grands thèmes ont animé le monde occidental depuis la Renaissance et les débuts de l'expansion coloniale européenne : « l'Autre lointain ; le colonialisme et les taxinomies raciales ; enfin, la question des origines de l'Homme et de l'évolution des cultures »⁷³¹. Ces thématiques se retrouvent dans les autobiographies amérindiennes, et les auteurs les abordent souvent selon des paradigmes dominants de leur époque. C'est par exemple le cas en ce qui concerne l'avenir des Amérindiens vu dans une impasse, ainsi que pour leurs origines envisagées selon les paradigmes monogéniste et polygéniste.

731. Patou-Mathis, *Le Sauvage et le Préhistorique*, op.cit., p.12.

II.A.2.a. L'implication dans les débats sur l'origine des hommes

Le monogénisme est un modèle d'explication de l'origine et de l'existence des hommes « qui défend une origine unique pour toutes les "races", théorie parfaitement compatible avec les Écritures »⁷³². La Flesche rapporte d'ailleurs comment ce récit qui fait remonter les hommes à Adam et Ève fut approprié et raconté par les jeunes élèves omahas ; il relativise de manière humoristique la sacralité de l'histoire biblique par les liens que les enfants Omahas établirent avec leurs propres références, en comparant par exemple Dieu créant Ève à partir d'une côte d'Adam à Brush sculptant des figurines en bois, et le serpent maléfique à leurs hommes-médecine doués du don de métamorphose⁷³³.

II.A.2.a.1. Les approches monogénistes et polygénistes

L'humanité des Amérindiens fut d'abord débattue à la suite de la rencontre avec ces peuples « imprévus » qui posèrent « de façon concrète, le problème de l'homme »⁷³⁴, mais elle fut rapidement résolue en leur reconnaissant une place dans la lignée humaine, notamment avec la bulle pontificale *Sublimis Deus* de 1537⁷³⁵. Les reconnaître comme humains, c'était aussi reconnaître qu'ils avaient une âme et qu'il fallait les convertir, ce qui provoqua une concurrence missionnaire, plus ou moins agressive selon les contextes, des différentes obédiences chrétiennes comme en témoigne Blackbird. D'un point de vue chrétien, reconnaître l'humanité des Amérindiens revenait corollairement à les reconnaître comme des créations divines descendant d'Adam et Ève. Certains autobiographes se sont emparés de ce paradigme afin de revaloriser leur identité et de postuler une égalité avec les colons blancs.

Ce paradigme apparaît plus explicitement chez des auteurs qui ont écrit leur autobiographie selon le modèle des récits de conversion comme Occom et Apess. Une forme de monogénisme apparaît également dans la cosmogonie qui ouvre le récit de Winnemucca, puisqu'elle fait référence à un ancêtre commun aux Indiens et aux Blancs ,

732. *Ibid.*, p.119. Cette approche fut notamment défendue par Albert Gallatin et Thomas Jefferson, James Madison, Ephraim Squier, H.R. Schoolcraft et L.H. Morgan.

733. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.60-63.

734. Lévi-Strauss, « Les trois sources de la réflexion ethnologique », *op.cit.*, pp.36 et 38.

735. Émise par le pape Paul III le 09/05/1537, ce texte reconnaissait « que les Indiens sont véritablement des hommes » et peuvent être convertis.

mais en la détachant de la référence biblique⁷³⁶.

William Apess se sert par ailleurs de la conception monogéniste pour faire des Indiens les véritables descendants directs d'Adam et les relier au peuple juif : leur couleur, des coutumes identiques, la persécution permanente constituaient à ses yeux autant d'indices de leur identité commune. Cette comparaison, pour surprenante qu'elle puisse paraître aujourd'hui, était pourtant conventionnelle à cette époque, comme l'indiquent les nombreuses citations sur lesquelles s'appuie Apess. La descendance israélite entraînait cependant en complément ou en concurrence avec d'autres modes d'explication sur l'origine des Amérindiens tels que l'origine asiatique et le passage par le Détroit de Béring. Apess relie ces trois idées dans son *Appendix* à *A Son of the Forest* en indiquant que les Amérindiens descendent des tribus perdues d'Israël qui seraient passées d'Asie en Amérique par le détroit de Béring en étant guidées par Dieu et protégées par sa Providence⁷³⁷.

736. Le mythe de création peut d'ailleurs être lu comme une réponse aux idées de Buffon qui voyait dans les espèces vivant en Amérique les types dégénérés d'espèces originelles dans le sens où ce sont les Blancs vivant sur une terre lointaine qui apparaissent comme des dégénérés. L'idée de la dégénérescence de l'espèce humaine au fil du temps fut énoncée dès l'Antiquité et est conforme au récit biblique de la Chute (Patou-Mathis, *Le Sauvage et le Préhistorique*, *op.cit.*, pp.136 et 194 ; Bieder, *Science Encounters the Indian*, *op.cit.*, p.9). D'après Lévi-Strauss, « l'interprétation régressive » postulant « une décadence » sociétale était typique des débuts du romantisme et de la première moitié du XIXe siècle, mais fut contredite par « le progrès technique et scientifique » (« Les trois sources de la réflexion ethnologique », *op.cit.*, pp.39 et 41).

737. Apess réitère à de nombreuses reprises le lien entre les Amérindiens, Adam et les Juifs dans presque tous ses textes, avant tout dans *A Son of the Forest* (pp.4, 10, 34, 53, 72-93), mais aussi dans « An Indian's Looking-Glass for the White Man », *Indian Nullification of the Unconstitutional Laws of Massachusetts*, et dans son sermon de 1831 *Increase of the Kingdom of Christ*, notamment dans la partie explicitement intitulée « The Indians: The Ten Lost Tribes » où il affirme qu'il n'a « aucun doute » à ce sujet. L'ouvrage d'Elias Boudinot, *A Star in the West*, qu'Apess présente comme une de ses références principales, est d'ailleurs sous-titré *A Humble Attempt to Discover the Long Lost Ten Tribes of Israel*. Une nuance est cependant introduite dans l'*Appendix* à *A Son of the Forest* où Apess indique que si les Amérindiens descendent majoritairement des Juifs, d'autres « peuples nomades » comme les Tartares et les Scythes auraient pu les rejoindre pendant leurs migrations. Apess se sert par ailleurs de la figure du Christ dans « An Indian's Looking-Glass for the White Man » pour donner une leçon d'histoire religieuse à son lectorat blanc, rappelant que Jésus était lui-même un Juif, donc un homme de couleur, et qu'à son époque, les seuls qui n'étaient pas vus comme des païens étaient les Juifs. Il ajoute que si le Christ devait revenir à l'époque où il écrivait, les colons blancs lui ferait vraisemblablement subir les persécutions infligées aux hommes de couleur. En 1851, Ephraim Squier remarqua dans *The Serpent's Symbol* que les Amérindiens furent affiliés à presque tous les peuples du monde, en particulier les Juifs (Bieder, *Science Encounters the Indian*, *op.cit.*, p.133). D.H. Thomas a donné une liste des nombreux peuples auxquels furent rattachés les Amérindiens : Juifs, Égyptiens, Phéniciens, Perses, Mongols, Japonais, Grecs, Romains, Vikings, Basques, et même le peuple de l'Atlantide (*Skull Wars*, *op.cit.*, p.124). Charles A. Eastman fait ainsi descendre les Sioux des Japonais (discours de 1905 prononcé au Cosmopolitan Club, compte-rendu et citations dans le *Detroit Free Press*, 04/10/1905, p.11) et Edward S. Curtis indique que, du temps de Catlin au XIX^e siècle, il était couramment admis que les Amérindiens appartenaient aux tribus perdues d'Israël (introduction à *The North American Indian*, Cambridge, The University Press, 1909, volume 5, p.ix). George Copway remet en cause l'idée de l'ascendance hébraïque dans son autobiographie car les Indiens n'avaient aucune notion de l'existence d'un messie, du sabbat ou de tables de la loi (*Life, Letters and Speeches*, *op.cit.*, p.90). Des documentaires ont récemment repris l'idée d'une origine solutréenne, c'est-à-dire rattachant les Amérindiens aux populations préhistoriques du Sud-Ouest de la France de

Le modèle polygéniste ou « thèse polyphylétique », qui « soutient l'existence d'ancêtres distincts pour chaque "race humaine" »⁷³⁸, constituait également une autre forme d'explication des origines des hommes et de leurs différences. Il se répandit surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle et la diffusion des thèses darwiniennes. La découverte de l'Amérique ouvrit la voie à de multiples débats sur l'origine des Amérindiens. Blackbird évoque ainsi les « nombreuses théories concernant l'origine de la race indienne en Amérique », mais pour dire qu'elles ne constituaient « rien d'autre que des spéculations »⁷³⁹. Les débats étaient anciens et encore vifs au XIX^e siècle, souvent subordonnés à des points de vue idéologiques.

II.A.2.a.2. Une floraison de « spéculations »

L'origine asiatique des Amérindiens fut évoquée dès les premiers temps de la colonisation et fut reprise par certains Américains pour délégitimer l'ancestralité de la présence indienne en Amérique en faisant des Amérindiens des émigrants au même titre que les colons d'origine européenne⁷⁴⁰. Cette conception de l'Indien immigré se retrouve dans d'autres types de discours, aussi bien amérindiens qu'anglo-américains.

Blackbird rapporte ainsi des traditions de migration des Ottawas, qui se seraient

l'époque dite solutréenne (datée de 22 000 à 17 000 avant notre ère), ainsi que l'avait avancé dès 1919 Nels Nelson (D.H. Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, p.169 ; Nicolas Brown, *Ice Age Columbus: Who Were the First Americans*, Discovery Channel, 2004). Cette hypothèse, essentiellement basée sur des ressemblances de techniques de taille lithique, et qui a de quoi susciter la curiosité vue de France, pose cependant au moins deux problèmes. Elle postule d'une part une arrivée relativement récente d'*Homo Sapiens* en Amérique, alors que des découvertes archéologiques tendent à la faire de plus en plus reculer, en faisant remonter la présence humaine à une date antérieure à 30 000 ans. Elle consolide d'autre part l'idée que les Amérindiens étaient des êtres primitifs restés à un stade moins évolué, « préhistorique », de civilisation, et donc destinés à être supplantés par une civilisation, si ce n'est une race, plus développée.

738. Patou-Mathis, *Le Sauvage et le Préhistorique*, *op.cit.*, p.118. Ce modèle impliquait un changement épistémologique par rapport au paradigme créationniste adamique et du Déluge, bien que la Bible évoque l'existence de Préadamites et d'une race antédiluvienne (*Ibid.*, pp.24, 30, 42, 80, 83). Monogénisme et polygénisme partageaient la même obsession de classification, de hiérarchisation et de filiation (*Ibid.*, p.209). Le modèle évolutionniste, qui se diffusa surtout à partir de Darwin, remettait en cause la perspective créationniste, qu'elle soit monogéniste ou polygéniste (*Ibid.*, pp.74-75, 88, 96, 102, 159 ; Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, p.43). Évoqué dès la fin XVIII^e siècle en Grande-Bretagne (par Lord Kames et Charles White), le polygénisme fut défendu en Amérique du Nord par Louis Agassiz, Samuel Morton et son disciple Josiah Nott (traducteur en 1856 du célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau) et Francis Parkman.

739. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, p.95.

740. L'origine asiatique a été émise dès 1589 par le missionnaire jésuite José de Acosta. Le chef miami Little Turtle (env.1752-1812) répliqua par contre à Jefferson qui accompagnait un groupe de scientifiques français qui s'interrogeaient sur l'origine des Amérindiens que c'était peut-être des habitants de l'Amérique qui émigrèrent originellement en Asie (Colin Calloway, *First Peoples: A documentary Survey of American Indian History*, Boston and New York, Bedford/St.Martins, 2012 [1999], pp.18-19). Cette idée fut reprise récemment par des écrivains amérindiens comme Vine Deloria et Gerald Vizenor.

beaucoup déplacés avant de s'installer dans leurs territoires actuels où ils auraient remplacé les populations qui y vivaient déjà et qu'il considère comme les « descendants de Juifs ou d'autres tribus orientales », sans établir de liens directs entre ces populations et les Ottawas. Il semble faire écho à la théorie du remplacement d'une population par une autre qui apparut au XIX^e siècle pour expliquer des changements culturels ou le remplacement d'une population moins évoluée par une autre plus développée techniquement⁷⁴¹. Aux États-Unis, une théorie du remplacement orienta le débat sur l'origine des constructions monumentales découvertes au XIX^e siècle, notamment dans les vallées de l'Ohio et du Mississippi. Certains interprétaient ces constructions comme des traces de présence de peuples développés, peut-être d'origine européenne, qui auraient vécu en Amérique avant l'arrivée des Indiens actuels. Ce peuple de *mound builders* aurait été détruit par les Indiens qui se seraient installés à leur place. Cette interprétation contribua à alimenter un discours de justification de la politique d'expulsion des Amérindiens : tel un châtement, les Indiens ne faisaient que subir le même sort tragique que celui qu'ils avaient imposé au peuple des *mound builders* qui les avait précédés et qu'ils avaient anéantis⁷⁴².

Des considérations idéologiques ne sont pas complètement absentes des propos de Blackbird, mais il se positionne par contre dans une perspective monogéniste moralisatrice et patriotique concourant à construire son image de bon citoyen américain et chrétien. Pour lui, « l'homme rouge de la forêt » devait bénéficier des mêmes droits que « l'homme blanc », disposer d'un accès égal à la citoyenneté, à l'éducation et au christianisme puisque tous deux avait été créés par « le même Dieu ». Cette idée semble pourtant contrevenir au mythe de création ottawa qu'il rapporte aussi, mais qui semble plutôt prendre une tonalité polygéniste.

L'approche polygéniste se développa dans le monde occidental au XIX^e siècle avec l'émergence d'un « racisme scientifique » postulant l'inégalité des races à partir de critères déterminés selon des méthodes scientifiques comme l'anthropométrie. Elle

741. Patou-Mathis, *Le Sauvage et le Préhistorique*, *op.cit.*, pp.137 et 232.

742. Cette idée fut surtout mise en avant par le président Andrew Jackson qui mit en place une politique de déplacement forcé des Amérindiens à l'Ouest du Mississippi. Elle fut mise en poème par William Cullen Bryant en 1832 dans « The Prairies ». Au XIX^e siècle, l'opinion générale pensait que ces monuments n'avaient pas été construits par les ancêtres des Amérindiens contemporains. Certains (comme Jefferson, Madison, L. Cass) leur en attribuaient toutefois la paternité, nuancant parfois leur opinion de jugement dépréciateur, arguant par exemple que les Amérindiens avaient depuis dégénéré ou, comme Cyrus Thomas, que ces constructions restaient le produit d'un esprit primitif (Bieder, *Science Encounters the Indian*, *op.cit.*, pp.33, 36, 76, 104-112, 143 ; D.H. Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, pp.127-128).

visait à expliquer les disparités entre différents types de populations marquées par des phénotypes spécifiques, non plus selon l'influence de l'environnement et de la culture comme les Lumières l'envisageaient, mais selon des origines différentes et des caractéristiques immanentes fixes. Dans cette optique éloignée du récit biblique, il n'y aurait plus une seule lignée humaine descendant d'Adam et Ève et dont les descendants auraient évolué selon des modalités différentes, notamment après le déluge, mais une multitude de lignées apparues avec leurs caractéristiques fixes dès l'origine. Sans être directement évoquée par Blackbird et La Flesche, la perspective polygéniste peut être discernée derrière le créationnisme amérindien qu'ils mentionnent. Même s'ils établissent des équivalences entre les mythes et les croyances des Ottawas et des Omahas avec la Bible et le christianisme, ils mettent cependant en avant les propres mythes de création racontés par leurs peuples respectifs, prenant en compte l'existence des Indiens mais pas des Blancs.

Le paradigme polygéniste fut par ailleurs utilisé par les Amérindiens « nativistes » qui voulaient rompre toute forme de contact avec les Blancs. D'après eux, le comportement maléfique et la nature inférieure des Blancs, ainsi que l'influence pernicieuse que leur mode de vie exerçait sur les Amérindiens, ne pouvaient s'expliquer que parce que ces deux populations étaient issues de créations différentes en des endroits différents. Les Indiens étaient les seuls habilités à vivre en Amérique où ils avaient été créés et leur mode de vie était supérieur à celui des Blancs puisqu'il restait conforme aux desseins du Créateur. Des traces de cette perspective créationniste apparaissent chez Apess et Winnemucca dans leur tentative d'appréhension du comportement des colons euro-américains, même si le paradigme monogéniste l'emporte dans leurs propos.

Le discours nativiste amérindien fut conçu comme une proposition de solution à la colonisation euro-américaine, perçue comme une menace nuisible, afin de préserver l'existence des peuples amérindiens. Il entrait en contradiction avec le discours de coexistence prônée par les autobiographes, qui constituait également une proposition de solution. Les autobiographes n'en percevaient pas moins le danger d'anéantissement culturel et physique que la présence euro-américaine faisait peser sur les peuples amérindiens. Partisans de la séparation ou de la cohabitation s'inscrivaient en tout cas dans le débat sur l'avenir des Amérindiens que le discours dominant vouait à une disparition totale et inévitable.

II.A.2.b. La disparition imminente des Amérindiens

Prophétiser la disparition définitive et imminente des Amérindiens fut une « constante » dans le discours euro-américain, au point de devenir un « mythe culturel », comme le note Brian Dippie dans son étude consacrée exclusivement au paradigme de l'Indien en voie d'extinction⁷⁴³. « [A]ucune raison de mourir » ne leur fut épargnée depuis la découverte de l'Amérique relève Roger Renaud pour qui une conception déterministe de l'Indien suppléa une vision téléologique de l'histoire et de l'expansion euro-américaine :

Ne voyant en eux que des sauvages ou des primitifs, on considère qu'ils n'avaient rien à opposer à la civilisation de leurs envahisseurs. (...) en tant qu'Indiens ils devaient fatalement disparaître, car n'appartenant qu'à la préhistoire et au folklore d'un continent, qui n'a pour véritable histoire que sa conquête et sa transformation par les « hommes blancs »⁷⁴⁴.

Le discours dominant affirma l'infériorité culturelle et physique des Amérindiens. Dans la perspective d'une conception « progressive et linéaire » de l'histoire, ils étaient restés au stade de la sauvagerie ou de la barbarie, sans avoir atteint le stade de la civilisation que la race blanche chrétienne avait porté à son paroxysme⁷⁴⁵. Si le paradigme « environnementaliste » du XVIII^e siècle laissait entrevoir la possibilité d'une intégration des Amérindiens à la civilisation euro-américaine sous l'influence bénéfique de cette dernière, surtout par le biais de l'éducation, et parfois par des mariages mixtes, il envisageait au bout du compte la disparition culturelle et physique

743. Brian Dippie, *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Policy*, Lawrence, University Press of Kansas, 1982, pp.xi-xii. Nelcy Delanoë qualifie d'« antienne connue » le discours prophétisant « la disparition imminente » des Amérindiens (*L'entaille rouge, op.cit.*, p.72).

744. Roger Renaud, « Indiens d'Amérique », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, Corpus 11, p.1072.

745. Dans *Le Sauvage et le Préhistorique*, Marylène Patou-Mathis a fait ressortir ce paradigme historiographique, et européocentrique, « d'une vision optimiste d'une humanité en perpétuel progrès » et en « amélioration constante » (p.126) qui influença les points de vue émis au sujet des « Autres dans l'espace », subsumés sous le terme de sauvages ou de primitifs, et des « Autres dans le temps », c'est-à-dire les hommes préhistoriques, considérés comme inférieurs. Cette conception commença à être remise en question à partir de la fin des années 1880, notamment avec Franz Boas (pp.157 et 263). Pour Alexandre Lacroix, comme pour Édouard Glissant, ce « schéma progressiste et occidentalocentré » aurait particulièrement été mis en avant par Hegel (Lacroix, « À la recherche d'une raison inca », *Philosophie magazine*, n°73, octobre 2013, p.29). D'après Glissant, Hegel réserva « l'Histoire aux seuls Européens » et rejeta les Africains « dans l'anhistorique » et les Amérindiens « dans le pré-historique » (*Le discours antillais, op.cit.*, p.227). La comparaison des Amérindiens aux hommes préhistoriques (dans le sens où leur mode de vie vu comme « traditionnel », c'est-à-dire qui ne serait pas influencé par le contact avec les colons d'origine européenne, serait un reflet du mode de vie des hommes de l'époque paléolithique) a été faite dès le XIX^e siècle et se retrouve encore régulièrement de nos jours.

des Amérindiens phagocytés par la civilisation supérieure. Les conceptions raciales qui se répandirent au XIX^e siècle prévoyaient également cette « confortable disparition »⁷⁴⁶ des Amérindiens, non par assimilation, mais par extinction. En raison de caractères immanents et immuables, les Amérindiens étaient considérés comme inférieurs aux Blancs, et surtout incompatibles avec ces derniers ; ils étaient donc inexorablement condamnés à céder leur place à la race et à la civilisation supérieures. La difficulté, voire leur incapacité, à s'adapter au mode de vie euro-américain constatée par certains était avancée comme une preuve de leur infériorité et de leur incompatibilité. Le déclin démographique de leur population était également interprété comme un signe de faiblesse témoignant de leur incapacité à résister à l'hégémonie occidentale et de leur disparition programmée⁷⁴⁷.

La déstructuration sociale et le déclin démographique des peuples autochtones au contact de colons de plus en plus nombreux ne passèrent pas inaperçus auprès des Amérindiens eux-mêmes, conscients que le danger qui pesait sur eux créait une véritable menace d'annihilation totale. Ce sentiment paraît cependant plus exprimé par les autobiographes de la fin du XIX^e siècle que par ceux du tournant des XVIII^e - XIX^e siècles, probablement parce que ces derniers constatèrent qu'en dépit de toutes les

746. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.20. Je reprends cette expression pour traduire l'expression de « convenient extinction » de Brian Dippie par laquelle ce dernier essaya de résumer l'opinion générale selon laquelle il était inutile de mettre en place des mesures d'assimilation des Indiens car la nature de ceux-ci les empêchait d'évoluer et donc de s'intégrer, ce qui les condamnait à une disparition inévitable (*The Vanishing American*, *op.cit.*, p.122).

747. Il est difficile d'évaluer le nombre de personnes qui peuplaient le continent américain au moment de sa découverte par les Européens. Brian Dippie insiste sur l'idée qu'il ne peut s'agir que d'estimations qui doivent être reçues avec circonspection, voire suspicion. Des chiffres s'étalant de 7 à 112 millions ont été avancés, de 500 000 à 18 millions pour l'Amérique du Nord (*The Vanishing American*, *op.cit.*, pp.xv-xvii, 36-39, 126, 237-239). Colin Calloway pense cependant que, quels que soient les chiffres, « la plus grande partie de l'Amérique était bien peuplée en 1492 », avec une population qui représentait un cinquième de la population mondiale, évaluée entre 425 et 490 millions par Jacques Dupâquier (Calloway, *First Peoples*, *op.cit.*, p.15 ; Dupâquier, « La population et l'environnement », in *Histoire de l'humanité*, Paris, Éditions Unesco, volume V, 2008 [1999], pp.15-16). Les pandémies, contre lesquelles les Amérindiens n'étaient pas immunisés, qui accompagnèrent l'expansion euro-américaine furent le principal facteur de mortalité qui réduisit massivement les peuples autochtones. Dans les années 1830, Catlin estima qu'il restait environ deux millions d'Indiens en Amérique du Nord, dont seulement un peu plus d'un quart préservés du contact des Blancs ; en 1850, ils n'étaient plus que 400 000, moins de 250 000 en 1890 (Dippie, *The Vanishing American*, *op.cit.*, pp.26 et 200). L'avenir des Amérindiens semblait sans issue, comme le proclamait le nom de la sculpture monumentale réalisée par James E. Fraser en 1915 pour l'exposition internationale de San Francisco, *The End of the Trail*, représentant un Indien accablé sur son cheval épuisé ; une plaque expliquait son symbolisme : « La figure abattue de l'Indien vaincu par les orages symbolise la fin d'une race qui fut autrefois puissante » (documentaire de Jed Riffe et Pamela Roberts, *Ishi, The Last Yahi*, Jed Riff and Rattlesnake Productions, 1992). La population amérindienne recommença cependant à croître au début du XX^e siècle, si bien que dans les années 1920 avec le Bureau des Affaires Indiennes, puis en 1938 avec le Commissaire aux Affaires Indiennes John Collier, les Indiens ne furent plus considérés comme « une race en train de mourir » (Trachtenberg, *Shades of Hiawatha*, *op.cit.*, p.211 ; Dippie, *The Vanishing American*, *op.cit.*, p.xi ; Margot Liberty, préface à M. Liberty [ed.], *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, *op.cit.*, p.4).

contraintes imposées par l'arbitraire de la colonisation, les peuples amérindiens parvenaient tant bien que mal à survivre en tant qu'Amérindiens dans un monde dominé par les Anglo-Américains⁷⁴⁸. Au début du XX^e siècle, le Sioux Charles Eastman pensait que si les Indiens de Nouvelle-Angleterre avaient disparu « presque un siècle auparavant », c'était parce qu'ils n'avaient pas suivi l'exemple d'intégration prôné par Occom⁷⁴⁹.

II.A.2.b.1. Occom, instrument de l'assimilation

L'autobiographie de 1768 d'Occom peut passer pour le contre-exemple de cette tendance puisqu'il évoque sa famille se développant rapidement grâce à l'aide de Dieu, se décrivant implicitement comme un bon chrétien appliquant l'injonction biblique de croître et multiplier⁷⁵⁰. Il évoque néanmoins ses difficultés proportionnellement croissantes à subvenir à leurs besoins, ce qui l'amena à se consacrer à une multitude de tâches, ainsi qu'à quémander des aides financières, afin d'assurer les conditions minimales de leur survie. Malgré ces difficultés, malgré ses réticences de départ à accepter la culture britannique, Occom devint l'instrument du passage du monde amérindien au monde occidental en acceptant d'assumer des fonctions destinées à assimiler les Amérindiens, et avant tout les enfants, à la société dominante : interprète, enseignant, missionnaire. Les textes des autobiographes du XIX^e siècle prennent aussi en compte cet effacement culturel, auquel ils ajoutent la disparition physique. Ce constat était d'autant plus douloureux à établir pour eux qu'il les touchait directement dans leur chair. L'élégie exprimée ne relevait donc pas seulement d'un lyrisme poétique

748. L'existence des Pequots est significative puisqu'ils parvinrent à survivre et à maintenir leur identité en dépit du déclin de leur population, de la guerre de 1636-37 qui les décima, et du traité de Hartford qui interdisait l'emploi de leur nom afin d'effacer toute trace de leur existence. Le « cas » des Péquots a été étudié dans le détail par Nelcya Delanoë pour qui, bien que « relativement atypique », l'histoire des Pequots du début du XVII^e siècle à la fin du XX^e siècle est « symptomatique d'une évolution sociale et politique majeure aux États-Unis et parmi les nations indiennes » (*L'entaille rouge, op.cit.*, chapitre 9, p.280). Pour D.H. Thomas, le cas des Pequots est un bon exemple de « retribalisation », une « *success story* à l'américaine, un exemple de persistance et de tenacité » (*Skull Wars, op.cit.*, p.262). Estimée entre 8000 et 13000 au début du XVII^e siècle, la population pequot comptait moins d'un millier de membres après la guerre de 1636-37, 151 en 1774, entre 30 et 40 en 1800, 66 en 1910. Les Pequots Mashnantuckets comptabilisaient 25 membres en 1907, 42 en 1935. Le recensement de 1990 en dénombrait 320 pour 678 Pequots, 785 pour celui de 2005.

749. Eastman, *From the Deep Woods to Civilization, op.cit.*, pp.37-38.

750. Genèse 1:22, 1:28, 9:1, 9:7. Occom eut au total dix enfants avec sa femme Mary Fowler entre 1752 et 1774. La population mohegan souffrit elle aussi de graves amputations démographiques. Estimée à plusieurs milliers au début du XVII^e siècle (une fourchette de 1500 à 3200 a été avancée), elle tomba de 750 à 350 puis à une centaine au cours du XVIII^e siècle. Tombée à moins d'une centaine au milieu du XIX^e siècle, elle comptabilisait 1500 membres en 2001.

omniprésent dans la littérature anglo-américaine qui faisait que plus les Amérindiens disparaissaient du monde réel, plus la place qui leur était consacrée dans les arts et les lettres était importante, et plus le sentiment de sympathie se développait dans le discours dominant⁷⁵¹. L'élégie autobiographique transcrivait quant à elle un sentiment de deuil exprimé par des personnes qui vivaient cette disparition en tant que témoins directs et victimes, comme ce fut le cas pour Winnemucca et La Flesche.

II.A.2.b.2. Disparition des peuples paiute et omaha

Winnemucca dresse au fil des chapitres de *Life Among the Piutes* un inventaire des violences exercées contre les Amérindiens et les Paiutes qui contribuèrent à diminuer leur population : meurtres, guerres, massacres, spoliation des terres, destruction et pillage des ressources alimentaires, enfermement sur des réserves mal gérées et de plus en plus petites, déplacements arbitraires parfois en saison hivernale, non-respect des aides promises, absence de soutien pour les aider à s'intégrer correctement à la société dominante, désintérêt des autorités politiques. Plusieurs membres de sa famille furent victimes de ces violences. Elle-même dut obéir à son grand-père Captain Truckee qui lui fit promettre de s'intégrer par l'éducation à la société américaine.

L'éducation est aussi au centre de l'ouvrage de La Flesche qui se déroule pour l'essentiel dans l'école de la mission presbytérienne. L'absence d'avenir est incarnée par la figure de Brush dans l'ouvrage de La Flesche puisque même le meilleur élève de l'école qui rêvait de devenir missionnaire fut balayé par la maladie. Son décès marque la fin d'un idéal qui promettait aux Indiens une intégration possible à la société dominante :

I shall never forget his goodness; he now sleeps in the cemetary just above the Mission⁷⁵².

751. Sundquist, « The Literature of Expansion and Race », *op.cit.*, pp.179, 186-187, 218, 232 ; Krupat, *For Those Who Come After*, *op.cit.*, pp.6 et 34-38 ; Trachtenberg, *Shades of Hiawatha*, *op.cit.*, p.171.

752. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.7 ; « je n'oublierai jamais sa bonté ; il repose maintenant dans le cimetière situé juste au-dessus de la Mission » (je traduis). Le retour à la langue et à la nourriture omahas lors de son agonie ainsi que la vision de son grand-père lors de son trépas peuvent être lus comme des indices qui confirment l'impossibilité de cette intégration, mais aussi comme des indices de compréhension à l'égard de l'approche nativiste puisque même le plus assimilé des élèves, plutôt que de s'en remettre aux croyances et au personnel chrétiens, revient aux traditions omahas et se rapproche de ses ancêtres. La Flesche laisse par ailleurs entrevoir un espoir avec l'utilisation du verbe « dormir », comme si l'idéal incarné par Brush d'être à la fois un véritable Amérindien et un bon Américain n'était pas

Brush est une des figures de l'orphelin qui hante l'ouvrage de La Flesche et qui contribue à donner de la société omaha l'image d'une société sans avenir. L'existence des Omahas apparaît en effet compromise non seulement en raison du nombre de décès qui dépeuplait leurs rangs y compris parmi les enfants, mais aussi en raison de l'absence de transmission de savoir-faire et de valeurs jusque là assurée par les parents et les anciens, auxquels l'école de la mission allait désormais se substituer pour intégrer les enfants dans un autre monde. La désagrégation de la société omaha se reflète à travers les figures de l'enfant et de l'orphelin dans *The Middle Five*.

La Flesche évoque la déchéance de Nemaha, devenu un « membre inutile de la tribu » depuis qu'il a renoncé à sa charge de « gardien héréditaire de la tente de guerre sacrée » et qu'il n'avait donc pu transmettre à son fils Little Bob envoyé à l'école de la mission. Les parents d'Oo'ma'-a-be décidèrent d'envoyer leur fils à l'école, alors qu'il avait été élevé jusque là dans les traditions omahas auxquelles il était attaché, parce qu'ils pressentaient que les Omahas allaient devoir s'accoutumer à vivre dans un monde dominé par les Blancs. L'école était vue comme une possibilité de survie, au moins physique si ce n'est culturelle, comme La Flesche le montre à travers les exemples des orphelins Lester et Warren et de Joe.

Une résignation analogue à celle exprimée par les parents d'Oo'ma'-a-be présida à la décision de la mère, veuve, de Lester et Warren, qui déposa ses enfants, « [s]on seul réconfort », à l'école avec l'espoir que cela leur permette de s'intégrer à la société anglo-américaine. La Flesche utilise ensuite une image très cinématographique pour décrire le départ de la mère des enfants, qui peut être interprété comme une métonymie de la disparition, et même de la chute, du monde amérindien sur un plan physique et culturel : il est devenu stérile en raison de l'absence de mâle, et les chevaux, que La Flesche présente ailleurs comme le critère de richesse des Indiens, ne sont plus d'aucune utilité :

We watched the mother as she went **down** the hill, leading the horse and the colt, until she **disappeared** at a turn on the **bottom**⁷⁵³.

Le caractère définitif de la disparition est accentué par le fait que La Flesche ne mentionne jamais de visite ultérieure des enfants à leur mère, contrairement à la

complètement anéanti mais simplement mis en sommeil.

753. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.21 ; « Nous observâmes leur mère descendre le long de la colline en menant le cheval et le poulain, jusqu'à ce qu'elle disparaisse dans un tournant du bas » (je traduis).

promesse qu'il lui avait faite. Même leur tentative de rejoindre subrepticement la tribu partant à la chasse aux bisons échoua. L'irréversibilité de la situation se retrouve dans le destin de Joe et de sa grand-mère adoptive. Si un certain calme transparaît toutefois dans la scène du départ de la mère de Warren et Lester, la scène dans laquelle La Flesche décrit, également de manière très visuelle, comment Joe fut recueilli est empreinte d'une tonalité tragique qui évoque la violence des épidémies qui frappa les peuples amérindiens⁷⁵⁴. Joe est présenté comme un petit être chétif orphelin de père, recueilli par « une vieille femme infirme d'environ soixante-dix ou quatre-vingts ans » alors qu'il gisait auprès du corps défunt de sa mère originaire d'une autre tribu « dans une petite tente lugubre dont les lambeaux étaient ballottés sous l'effet de vents implacables ». Sentant qu'était venu pour elle le temps « de rejoindre ses ancêtres dans la terre des esprits », la vieille femme fit l'effort de l'amener à l'école avec l'idée de lui assurer un avenir⁷⁵⁵.

L'idée de chute et de basculement dans un autre monde, plus difficile à vivre, transparaît dans les champs lexicaux utilisés par La Flesche pour décrire la société omaha traditionnelle, vue comme une vie idyllique se déroulant dans une sorte de jardin d'Éden (harmonie familiale, nourriture abondante, plaisir, jeux, repos, liberté, couleurs, insertion paisible dans la nature) par rapport au monde de l'école perçu comme un univers sombre, étriqué, contraignant, violent, de labeur permanent, qualifié par la fiancée de La Flesche de « vieille place horrible » indigne d'accueillir les enfants qu'ils auront après s'être mariés⁷⁵⁶. Cette remarque intervient alors que La Flesche était puni pour avoir tenté de rejoindre la chasse aux bisons en faisant l'école buissonnière en compagnie de Lester et Warren. La description du départ de la tribu et le sentiment de désolation laissé dans le village déserté, évoquant une scène typique de la littérature gothique, tend à donner l'image d'une société disparaissant définitivement. Comme pour la mère de Lester et Warren, La Flesche regarde « la longue procession » omaha s'éloigner « jusqu'à ce qu'ils finissent par disparaître derrière les collines vertes » et que

754. Margot Liberty rappelle à cet égard que les Omahas furent « durement frappés par les épidémies (trois en un demi siècle) et ne dépassaient pas le millier dans les années 1850 » (« Native American "informants": The Contribution of Francis La Flesche », *Journal for the Anthropological Study of the Human Movement*, vol.11, n°2, Autumn 2000, p.306, reproduction de son article paru dans Robert Spencer et John Murra [ed.], *American Anthropology: The Early Years*, St. Paul, West Publishing Company). La population omaha était estimée à 2800 personnes en 1780, mais fut considérablement réduite par des épidémies de choléra, de rougeole et surtout de variole du milieu du XVIII^e siècle jusqu'en 1889, et ne recommença qu'à augmenter qu'à partir des années 1860 (Liberty, Wood and Irwin, « Omaha », *op.cit.*, p.412).

755. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.131-134.

756. *Ibid.*, p.94.

« le bout de la file se trouve hors de vue ». Le « village déserté » paraît figé, investi par les fantômes et des vents sinistres, auxquels s'ajoute le hululement plaintif d'un chien errant, et provoque « un sentiment de solitude qui fut difficile à surmonter ». Les quelques élèves condamnés à rester à l'école furent pris d'une « dépression générale » qui les rendait mutiques et qui emplit de mélancolie leurs « petites âmes simples »⁷⁵⁷.

Le champ sémantique de la disparition et de la désolation se trouve dans ce passage associé au bison, animal central de la culture des Indiens des Plaines⁷⁵⁸. L'existence des bisons, mais aussi des chevaux, et des Omahas est reléguée à un passé révolu et appelée à être supplantée par un nouveau type de population et de société. Les textes des autres autobiographes transmettent un sentiment de fatalité analogue, y compris ceux de Blackbird où le thème du *Vanishing American* est traité de plusieurs façons.

II.A.2.b.3. Les moments de rupture de Blackbird

Pour Theodore Karamanski, Blackbird a utilisé l'ensemble des « tropes éculés » des « productions littéraires indiennes » comme l'éloquence, la défiance et la tragédie. Il

757. *Ibid.*, pp.84-87. Dans sa nécrologie de 1833, Hartley B. Alexander raconte que Francis La Flesche participa à des chasses aux bisons durant sa jeunesse, notamment à l'âge de quinze ans quand il servit d'éclaireur (*wadon'be, runner*) et parcourant plus de cent soixante kilomètres en dix-huit heures, « découvrant le premier troupeau de la saison » (« Francis La Flesche », *American Anthropologist*, vol.35, n°2, April-June 1933, p.328). La Flesche participa à la dernière grande chasse annuelle au bison des Omahas qui eut lieu en 1876.

758. Bien que présent dans d'autres aires géographiques d'Amérique du Nord, le bison était emblématique de la culture des Indiens des Plaines pour qui il constituait une ressource alimentaire et spirituelle indispensable à leur équilibre : « Le bison pourvoyait ordre, savoir, valeurs, éthique, esthétique, et vie » (Anna Lee Walters, « The Buffalo Road », in Krupat and Swan [ed.], *Here First, op.cit.*, p.372 ; je traduis). Une chasse surabondante avant tout pratiquée par les colons faillit le faire disparaître complètement dans le dernier quart du XIX^e siècle. Pour Benjamin Kline, son massacre représente « l'exemple typique d'une espèce rapidement conduite vers une extinction quasi-totale », ou « le plus grand écocide animal de tous les temps » pour Daniel Dubois et Yves Berger, qui ont quantifié les étapes de son extermination : sur une population de soixante millions de têtes avant 1800, il n'en restait plus que quinze millions en 1865 ; à partir de 1870, un million de bêtes était en moyenne tué chaque année ; en 1885, il ne restait qu'environ cinq cents têtes que des « ranchers » regroupèrent pour sauver « l'espèce de l'extinction ». Certains se réjouirent de cette disparition, comme le général Philip Sheridan en 1875 qui y voyait un moyen d'affaiblir les tribus des Plaines ; d'autres le déplorèrent, comme Catlin, qui établit un parallèle avec la disparition des Indiens, les considérant tous deux acculés vers leur « soleil couchant » par « l'effroyable apparition de l'homme civilisé » (Kline, *First Along the River: A Brief History of the U.S. Environmental Movement*, San Francisco, Acada Books, 1997, pp. 28-29 et 35 ; Dubois et Berger, *Les Indiens des Plaines*, Paris, Dargaud Éditeur, 1984 [1978], pp.4470-71, 112). Lewis Cass et Josiah Nott comparèrent les Indiens aux bisons pour leur incapacité à changer ; Francis Parkman (dans *The Oregon Trail* en 1849) et Harry Ellard (dans un poème de 1899, « The Passing of the Buffalo ») établirent un parallèle entre la disparition des bisons et celle des Indiens (Sundquist, « The Literature of Expansion and Race », *op.cit.*, pp;178, 181, 205 ; Thomas, *Skull Wars, op.cit.*, p.43 ; Dippie, *The Vanishing American, op.cit.*, p.225).

a même joué « le rôle du "Vanishing American" »⁷⁵⁹ dans le chapitre XIII au titre évocateur du ton élégiaque et des références stéréotypées que Blackbird s'appropriâ : « The Lamentation of the Overflowing Heart of the Red Man of the Forest ». Ce chapitre fut composé à la Twinsburg Institute en 1858-59, probablement comme un exercice d'écriture inspiré de ses lectures, puis il fut lu lors d'une série de conférences donnée dans la région des Grands Lacs en 1859, avant d'être intégré à une autre série de conférences que Blackbird donna au tournant des années 1870-80 afin d'obtenir des fonds pour publier son livre⁷⁶⁰.

Ce chapitre accumule les marques de « soumission à la convention » du *Vanishing American* par son ton « larmoyant » ainsi que par ses envolées et ses exclamations « mélodramatiques » comme le remarque Karamanski⁷⁶¹. Il reprend aussi abondamment le lexique et les thèmes caractéristiques de la littérature indianiste (wigwam, pawpaw, Grand Esprit, les enfants rouges vivant en harmonie dans la nature expulsés de leur terre bénie à la pointe des baïonnettes par des visages pâles déferlant depuis l'océan⁷⁶², la mort plutôt que la soumission) et répète à l'envi des locutions qui, renforcées par l'emploi du passé simple, visent à signifier la fin irrévocable du monde amérindien : once, no more, any more, gone forever, never, never again. Mais ce texte ne constitue pas un simple jeu de rhétorique ; il traduit aussi un sincère sentiment d'abatement et de résignation, perceptible tout au long de l'ouvrage.

L'arrivée des colons d'origine européenne est identifiée comme l'événement qui provoqua une rupture historique irréversible. Elle mit fin à un mode de vie que Blackbird assimile à un véritable paradis terrestre⁷⁶³. Cette existence qui fut le quotidien de son père décédé en 1861 paraissait inconcevable à l'époque où il écrivait mais était banale seulement un siècle auparavant où même les grizzlys et les bisons étaient « alors très nombreux »⁷⁶⁴. Avec les Blancs « maléfiques » furent introduits des « vices »

759. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.226.

760. *Ibid.*, pp.119, 165, 218, 226-227.

761. *Ibid.*, p.218.

762. Dans un texte de 1856, Blackbird évoque la disparition des Ottawas à travers l'image d'une nation « fondant comme un flocon de neige au lever du soleil » (cité par Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.154).

763. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, pp.11-12, 45-46, 50, 56, 101-102. Pokagon pense que les premiers colons blancs d'Amérique ont dû croire être arrivés au Paradis tant la vie était facile dans un pays regorgeant de ressources naturelles. Il n'hésite cependant pas à critiquer leur comportement destructeur, notamment par le biais de l'alcool qui, comme chez Apess, est dénoncé à longueur de pages comme un fléau responsable du malheur des Amérindiens, mais aussi de la société anglo-américaine (*O-gi-mäw-kwě mit-i-gwä-ki*, *op.cit.*, pp.51, 104, 189-219, 223).

764. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, p.27.

(comme l'alcool)⁷⁶⁵, et surtout les épidémies comme la variole, contre laquelle même les « docteurs indiens » ne pouvaient rien et qui décimèrent la population ottawa et amérindienne, alors que celle des colons s'accroissait « chaque jour en provenance d'une partie inconnue du monde située de l'autre côté de l'océan »⁷⁶⁶. Les tribus amérindiennes jadis puissantes et nombreuses « diminuaient constamment », certaines étaient anéanties et oubliées, les Ottawas étaient proches « du terme de [leur] existence », et les nombreux mariages mixtes diluaient la race indienne dans la population « caucasienne » majoritaire, faisant disparaître leurs langues⁷⁶⁷.

Le décès de sa mère en 1829 marqua une rupture personnelle inscrite dans un basculement historique collectif. Elle mourut la première année où les Ottawas se sédentarisèrent, à la suite de brûlures reçues lors de la préparation du sucre d'érable. Cette activité faisait partie du mode de vie traditionnel des Ottawas, mais le sucre servait alors à financer l'achat de biens destinés aux enfants scolarisés, comme c'était le cas de Blackbird. Sa disparition mit à mal la cohésion familiale, déstabilisa aussi bien le père de Blackbird, veuf incapable de retenir ses enfants, que Blackbird lui-même, orphelin qui devint « un parfait vagabond sauvage » enchaînant les emplois précaires dès l'âge de treize-quatorze ans⁷⁶⁸.

Pour Blackbird, comme pour les autres autobiographes, le paradigme de l'Indien proche de son extinction définitive ne constituait pas seulement une idée, une thématique littéraire destinée à faire vibrer la corde sensible de leurs lecteurs ou un discours idéologique justifiant la disparition des peuples autochtones inférieurs au profit d'une race supérieure. Il correspondait aussi à une réalité faite de résignation et de deuil, de transformation et de douleur, dans laquelle leur famille et leur peuple étaient impliqués. Leurs origines leur permettaient d'appréhender au plus près cette réalité, de même qu'ils pouvaient mesurer l'ampleur et l'ancrage des représentations indianistes

765. *Ibid.*, pp.16-17, 49-50, 58-59.

766. *Ibid.*, p.8, 10, 15. Les Ottawas furent gravement affectés par les épidémies de variole des années 1750 et de 1799.

767. *Ibid.*, pp.15, 24, 28, 46, 53, 70. Blackbird était concerné au premier chef par cette remarque puisqu'il vit une de ses sœurs aînées, Electa, épouser un Écossais (p.53), et épousa lui-même une femme blanche d'origine anglaise et refusa d'apprendre le ottawa à ses quatre enfants élevés dans le christianisme, comme il le reconnaît lui-même (p.70). Dans son *Appendix* à *A Son of the Forest*, où il est difficile de faire la part entre les considérations personnelles et les propos rapportés, Apess évoque le même processus de disparition : les Indiens qui formaient jadis de « grandes et puissantes nations » ont vu leur nombre considérablement diminuer à cause « de l'oppression, des maladies, des guerres et des boissons alcoolisées » conduisant des générations et des tribus entières « dans la tombe », tombant dans l'oubli telle « de la vapeur s'évanouissant de la surface de la terre » (pp.69, 73,87).

768. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, pp.48 et 53.

dans la société anglo-américaine du fait d'y avoir grandi, vécu, étudié, travaillé, voyagé, et d'en faire désormais partie bon gré mal gré. Leurs textes traduisent leur connaissance et leur maîtrise du discours dominant, de son langage et de son imaginaire. Ils montrent que les autobiographes savaient l'utiliser aussi bien pour construire l'univers indien de leurs écrits conformément aux « codes de représentations »⁷⁶⁹ attendus, que pour transmettre sincèrement leurs sentiments. En s'appropriant et en se servant de la langue et du langage de la société dominante, les autobiographes amérindiens élaborèrent en même temps un méta-discours, c'est-à-dire un discours sur le discours. En interrogeant la fonction sociale du langage et en se demandant quelle valeur accorder à une société où la communication était brouillée par une utilisation pervertie et perverse de la langue, ils construisaient un contre-discours à partir des propres codes sémiotiques de la société incriminée.

II.B. L'élaboration d'un contre-discours

Dans *Problèmes de linguistique générale*, Émile Benveniste établit une distinction entre l'histoire, « récit des événements passés (...) sans aucune intervention du locuteur dans le récit », et le discours, mode d'énonciation qui consiste avant tout dans la relation d'un locuteur (le *je*) et d'un auditeur (le *tu*) avec « chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière »⁷⁷⁰. L'approche de Benveniste est sans équivoque, et pour le moins idéaliste, notamment lorsqu'il avance la possibilité d'une histoire dépourvue de toute subjectivité. Il nuance toutefois lui-même son propos en indiquant « par parenthèse » qu'« à l'occasion » pouvait se réaliser la jonction entre énonciation historique et discours « en un troisième type d'énonciation »⁷⁷¹. Pour Jean Starobinski, qui appuie sa réflexion sur celle de Benveniste, cette « entité mixte » ou « discours-histoire » correspond à l'autobiographie⁷⁷². Pour les Amérindiens, la rédaction de leur récit de vie constituait en même temps le moyen d'émettre un discours qui insérerait une parole originale dans la trame du discours dominant.

Benveniste envisage la parole comme l'utilisation « à des fins individuelles et intersubjectives » de la langue, elle-même définie comme « instrument d'un discours où

769. O'Connell, *On Our Own Ground*, *op.cit.*, pp.li et lxi.

770. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF-Gallimard, 1973 (1966), pp.238-242.

771. *Ibid.*, p.242.

772. Starobinski, « Le style de l'autobiographie », *op.cit.*, pp.87-88.

la personnalité du sujet se délivre et se crée, atteint l'autre et se fait reconnaître de lui »⁷⁷³. En énonçant leur parole en anglais et en reprenant certains archétypes indianistes, les autobiographes établirent un lien de proximité avec les destinataires anglo-américains à qui leur discours était avant tout adressé. Cette parole leur servait à construire un discours considéré comme « un message » et un « instrument d'action »⁷⁷⁴. Le message revenait à les faire reconnaître dans leur similitude ontologique et textuelle : ils appartenaient à la même « race » que les Blancs tout en venant de l'univers situé au-delà de la frontière dont s'était emparée la littérature indianiste. L'action consistait à les amener à réfléchir aux modes de construction du discours dominant qui assignait les Amérindiens à des représentations qui ne correspondaient pas forcément à la réalité. Interroger le discours dominant revenait à interroger la langue qui servait à le construire. Il s'agissait d'un problème de linguistique essentiellement basé sur l'adéquation des signifiants aux signifiés. Nous verrons que ce problème fut soulevé par les autobiographes qui surent aussi utiliser les codes du discours dominant pour construire leurs propres contre-discours.

II.B.1. La remise en cause des signes linguistiques

La position d'extériorité des autobiographes amérindiens par rapport à l'anglais leur permit d'élaborer un discours critique si l'on suit Ferdinand de Saussure pour qui l'on peut saisir la langue comme « système (...) déjà constitué » ou « mécanisme complexe » uniquement « par la réflexion ». C'est une affaire de « spécialistes » qui n'ignorent pas cet aspect de la langue, contrairement à la majorité de « ceux qui en font un usage journalier »⁷⁷⁵. Les autobiographes amérindiens étaient susceptibles de mener cette réflexion puisque l'anglais n'était pas leur langue maternelle, même si certains l'apprirent à un âge relativement précoce comme La Flesche, Winnemucca et surtout Apess. Leur sensibilité linguistique était d'autant plus accrue qu'ils étaient en position d'intermédiaires entre les mondes amérindien et anglo-américain par leurs fonctions de missionnaire, d'interprète, de délégué tribal, d'enseignant, de conférencier, d'écrivain, d'ethnologue.

773. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, op.cit., p.78. Cette définition s'apparente à celle que Saussure, mais aussi Glissant, appliquait au « langage », considéré comme une utilisation personnelle de la langue.

774. *Ibid.*

775. Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 2005 (1916), pp.105 et 107.

II.B.1.a. Émergence d'une réflexion linguistique

La réflexion des autobiographes portait sur l'utilisation inadéquate, et même perverse, de l'anglais par les locuteurs natifs de cette langue. Ils s'étaient aperçus que les mots ne correspondaient plus forcément aux choses, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Dans une approche similaire à celle du philosophe français, ils s'étaient engagés à analyser la manière dont les signes qui forment le langage renvoient ou non « à ce qu'ils indiquent » et comment le langage en était arrivé à ne plus constituer un « espace où la vérité, à la fois, se manifeste et s'énonce »⁷⁷⁶.

Certes, Saussure avait déjà signalé que la complexité de la langue résidait dans le fait qu'elle ne pouvait être « ramenée à son principe essentiel, (...) c'est-à-dire une liste de termes correspondant à autant de choses ». Elle était avant tout un phénomène « psychique » basé sur le signe, qui était lui-même la combinaison de deux produits psychiques, à savoir un concept (le signifié) et une image acoustique (le signifiant). Il précisait que cette dernière ne correspondait pas à un son, mais à « l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens »⁷⁷⁷. Scott Momaday a pour sa part pris en compte l'importance prise par la langue dans le rapport des hommes au monde, en insistant notamment sur la résonance des mots dans l'imagination, qu'il définit comme « une sorte d'aveuglement divin en fonction duquel nous ne voyons pas avec nos yeux mais avec nos esprits et nos âmes, en fonction duquel nous rêvons le monde et notre place dans celui-ci »⁷⁷⁸. C'est à cet aspect psychologique de la langue et aux imaginaires qu'elle déclenche que se sont intéressés les autobiographes. Ils interrogeaient les dénominations par lesquelles les colons les désignaient en raison des connotations psychiques et des représentations souvent péjoratives qu'elles impliquaient ainsi que des comportements hostiles qu'elles déclenchaient. Elles constituaient pour eux le signe de la perversion de la société

776. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 2013 (1966), pp.42 et 51.

777. Saussure, *Cours de linguistique générale, op.cit.*, pp.97-98. Le cerveau, en procédant à une herméneutique des signes sonores, constituerait un organe plus important que l'oreille dans le processus d'audition, pour paraphraser Oliver Sacks pour qui on voit plus avec son cerveau qu'avec ses yeux. Jacques Rancière, contestant Platon pour qui être spectateur revient à être passif, considère que regarder est une action, une activité par laquelle on reconstruit ce qu'on a sous les yeux (Entretien avec Michel Vignard, émission *À voix nue*, « Politique de l'art », *France Culture*, 09/09/2011). Dans le même ordre d'idée, entendre reviendrait à reconstruire ce que les oreilles perçoivent.

778. Momaday, *The Man Made of Words, op.cit.*, p.81 ; je traduis.

coloniale.

Saussure relève qu'en tant qu'« institution sociale », la langue offre peu de prises « aux initiatives » individuelles qui chercheraient à la modifier. Elle est le produit d'un long héritage historique et de cristallisations d'habitudes linguistiques difficiles à remettre en question⁷⁷⁹. Au moment où les Amérindiens écrivaient leurs autobiographies, le terme « Indien » était ancré dans les habitudes linguistiques de la société dominante et paraissait peu contestable, bien qu'insatisfaisant à leurs yeux. Ce n'est toutefois pas tant ce terme qui fut l'objet de leurs critiques que celui de « sauvage », le plus connoté et le moins approprié selon eux.

II.B.1.b. Qui sont les « sauvages » ?

En reprenant à son compte les propos de Washington Irving développés dans « Traits of Indian Character », Apess situe à deux niveaux la violence que la colonisation fit subir aux « infortunés aborigènes de ce pays » : violence physique d'une part, infligée par « l'épée de l'envahisseur » ; violence psychologique d'autre part, en raison des calomnies et des préjugés diffusés par « la plume de l'historien » et qui servirent non seulement de justification, mais aussi d'inspiration, aux « atrocités » commises⁷⁸⁰. La violence psychologique résidait notamment dans l'utilisation d'« appellations hideuses » comme « païens » et « sauvages ». Pour Apess comme pour les autres autobiographes, ces appellations n'étaient pas appropriées à la réalité des sociétés amérindiennes et faisaient partie des représentations erronées du discours indianiste dominant qu'ils connaissaient et qu'ils entendaient corriger. Comme George Catlin l'avait relevé avec dépit, le sens de « sauvage » s'était détaché de son étymologie latine pour se charger d'une connotation péjorative. Son « image acoustique » correspondait à l'antinomie du terme « civilisé » que la société coloniale se réservait. Ce n'est pas sans véhémence ni ironie que les autobiographes contestèrent cette appropriation ethnocentrique.

Apess et Winnemucca font part d'une indignation identique concernant

779. Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op.cit.*, pp.105-108.

780. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.61. Ce point de vue pourrait se résumer dans une paronomase en disant que les Indiens ont été violentés « by the sword [and by the word] of the invader ». Ricœur définissait la violence comme un « pouvoir exercé par une volonté sur une autre volonté », pouvant s'exercer moralement ou physiquement, « depuis l'influence jusqu'à la torture » ; elle pouvait donc se trouver « dans le langage en tant qu'acte de discours, donc en tant qu'action » (*Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.256-257).

l'assimilation des Indiens à des « sauvages ». Dans *Eulogy on King Philip*, Apess pose directement à deux reprises la question de savoir qui sont réellement les sauvages, « les Blancs, ou les Indiens ? »⁷⁸¹.

La Flesche montre la relativité de l'emploi de ce terme dans une optique préfigurant les démonstrations de Lévi-Strauss pour qui « [l]e barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie » et que l'on est toujours le sauvage de quelqu'un en raison de l'attitude ethnocentrique et de l'imprégnation culturelle qui animent toute société humaine⁷⁸². Ce qui passait pour des « marques de sauvagerie » au yeux des colons, tels que les vêtements et les chants omahas, étaient au contraire considérés positivement comme « appropriés ou signifiants » dans leur contexte culturel par les Omahas⁷⁸³. La Flesche raconte aussi dans l'épisode des enfants poncas qu'une fois assimilés au contexte culturel américain, l'appréciation des enfants omahas eux-mêmes se modifia et les amena à considérer les autres enfants amérindiens restés ancrés dans leur culture d'origine comme des sauvages⁷⁸⁴. La Flesche applique la notion de codification culturelle de la perception à l'espace géographique en disant que le pays que les colons considéraient comme « "une *wilderness*", comme si c'était une étendue vide dépourvue d'histoire ou d'intérêt humain », constituait aux yeux des Omahas un véritable « territoire », au sens deleuzien d'espace marqué par un ensemble de signes, avec ses frontières, son histoire, connu dans ses moindres recoins par ses habitants qui le chérissaient⁷⁸⁵.

781. Apess, *Eulogy on King Philip* (1836), in O'Connell, *On Our Own Ground*, pp.281 et 283.

782. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op.cit.*, pp.20-22. Patou-Mathis s'est autorisée « à plagier » la formule en la transformant en « Le Sauvage, c'est d'abord celui qui croit à la sauvagerie ! » (*Le Sauvage et le Préhistorique*, *op.cit.*, p.306).

783. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.xv et 100.

784. *Ibid.*, chapitre 12, pp.107-109 et 124. La même logique d'imprégnation culturelle et de relativité du regard est décrite par Apess dans l'épisode des femmes cueillant des baies et qui lui inspirèrent de la terreur car leur bronzage lui rappelait la couleur de peau des Indiens que sa famille adoptive lui avait appris à redouter.

785. *Ibid.*, p.xx ; « The white people speak of the country at this period as "a wilderness," as though it was an empty tract without human interest or history ». Apess suggère aussi que la conception du pays indien par les colons comme « *wilderness*, comme ils l'appellent » ne correspond pas à la vision des « fils de la forêt » qui estimaient vivre « heureux et en bonne santé » sur une terre régie par la divinité (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.53-54). Les propos d'Apess et de La Flesche peuvent servir à illustrer l'idée de codification culturelle du regard exprimée par Fanon et plus récemment par Bernard Stiegler qui rappela que « nous ne nous contentons pas de recevoir ce que nous percevons » mais que « [n]ous projetons sur ce que nous voyons » (« Rétention, sélection, institution et industrialisation de la mémoire et de l'oubli », in Francis Eustache *et alii*, *Mémoire et oubli*, Paris, Éditions Le Pommier, 2014, pp.96-97). Ils préfigurent aussi ceux que le Sioux Oglala Luther Standing Bear tint dans un texte autobiographique : « Seul l'homme blanc concevait la nature comme une "*wilderness*", et seul lui la voyait "infestée" d'animaux et d'habitants "sauvages". Pour nous, elle était domestiquée. La Terre était généreuse et parcourue des bienfaits du Grand Mystère. Ce n'est que lorsque l'homme poilu arriva de l'Est (...) qu'elle nous apparut comme "sauvage". Ce n'est que lorsque les animaux des forêts se mirent à fuir à son approche que débuta

Pour La Flesche, un mot peut donc être connoté d'une valeur positive ou négative selon le contexte culturel de son utilisation. Pour Winnemucca il peut être resémantisé. Elle se dit ainsi prête à endosser l'appellation de « sauvage » dans la mesure où elle refléterait la véritable nature des sociétés autochtones : accueillantes, généreuses, démocratiques, pieuses, sincères, respectueuses des femmes, des enfants et des personnes de couleurs différentes, travailleuses, pratiquant un langage châtié, attentive à l'éducation des plus jeunes, appliquant un code de conduite morale et des valeurs analogues à ceux prêchés par les dix Commandements chrétiens. Se référant au comportement des personnes qui revendiquent les titres de « civilisés » et de « chrétiens », ces termes deviennent pour Winnemucca les synonymes d'abjections les plus variées : avarice, cupidité, spoliation, cruauté, violence, mensonge, hypocrisie, paresse, lâcheté, lubricité, racisme, apostasie. Elle s'avoue donc convaincue que « l'enfer est rempli » de Chrétiens de cette trempe⁷⁸⁶.

Le comportement des colons fut qualifié en des termes similaires par les autres autobiographes. Ce qu'ils reprochaient avant tout aux colons était le fait que les titres dont ils se targuaient et les principes dont ils se prétendaient être détenteurs étaient en totale contradiction avec leurs actes. Tous insistent sur cet aspect qui rendait le discours dominant « inconsistant »⁷⁸⁷ et dépourvu de crédibilité.

Dans d'autres écrits que ses autobiographies, qui semblent pourtant faire allégeance à la rhétorique puritaine classique, Occom avance que « ces prétendus chrétiens sont sept fois pires que les Indiens sauvages » qui, bien que païens, savaient appliquer des principes prônés par le christianisme (l'amour du prochain, la compassion le partage), car la foi se manifeste par des actes et non par la vanité : « qu'ils prouvent leur foi par leurs actes » enjoint-il dans la conclusion de son sermon « Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself »⁷⁸⁸. En se référant au même commandement de l'Évangile

vraiment pour nous l'"Ouest Sauvage" » (*Land of the Spotted Eagle*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1978 [1933], p.38 ; je traduis).

786. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.239. Elle semble s'inscrire dans l'idée d'inversion des valeurs énoncée par le Christ dans le sermon sur la montagne rapporté dans l'Évangile de Matthieu qu'elle devait probablement connaître puisqu'elle s'était convertie au christianisme méthodiste où la lecture de la Bible était fondamentale. C'est notamment dans ce sermon que le Christ appelle à la rectitude des pensées, à l'emploi parcimonieux des mots et au respect de leur sens : « Quand vous parlez, dites Oui ou Non : tout le reste vient du Malin » ou, dans la *King James Bible*, « let your communication be, Yea, yea; Nay, nay: for whatsoever is more than these cometh of evil » (5:37).

787. Ce terme est employé par Apess dans « An Indian's Looking Glass for the White Man » et dans le récit de conversion d'une Pequot qu'il a recueilli, Hannah Caleb (*The Experiences of Five Christian Indians*, *op.cit.*, pp.145 et 161).

788. « let them show their Faith by their Works », extrait du sermon « Thou Shalt Love Thy Neighbor as Thyself » probablement daté d'août 1787. L'expression « seven times worse that [*sic*] the Savage

(Matthieu 22:39, Luc 10:27), Apess se demande dans son appendice à *The Experiences of Five Christian Indians* si pour les Blancs cet amour ne consiste pas à tromper et piller leur voisin amérindien. Dans *Eulogy on King Philip*, Apess avance également que les colons avaient probablement oublié la négation qui accompagnait les Dix Commandements pour les interpréter comme des propositions affirmatives :

We wonder if these same Christians do not think it the command of God that they should lie, steal, and get drunk, and commit fornication and adultery. (...) was it not according as they did? Indians think it is⁷⁸⁹.

Pour Apess, même la plupart des missionnaires montraient le mauvais exemple et faisaient du christianisme un repoussoir plutôt qu'un espoir. La contradiction constatée entre les principes et les actes, qui faisaient passer les colons pour des « loups déguisés en agneaux »⁷⁹⁰, l'amena à conclure que les Blancs avaient également besoin de recevoir une instruction religieuse. Ces remarques interviennent dans un paragraphe qui suit le passage où Apess donne un sens valorisant à l'appellation *son of the forest*, indiquant que les Indiens ont un mode de vie respectueux de l'ordre et des desseins divins, comme s'il insinuait que ce rôle pédagogique revenait aux Amérindiens.

L'ouvrage de Blackbird fait écho aux points de vue critiques de ses prédécesseurs. L'arrivée des Blancs y est présentée selon une approche typologique

Indians » est probablement une allusion à l'Évangile de Matthieu 12:43-45 afin de décrire l'engrenage vicieux de la pente du péché; elle figure dans une lettre de 1769 adressée à Eleazar Wheelock reproduite, comme le sermon, dans Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp. 89, 203, 207.

789. Apess, *Eulogy on King Philip, op.cit.*, p.282. « Nous nous demandons si ces chrétiens ne pensent pas que le commandement de Dieu soit de mentir, de voler, de se saouler, de forniquer et de commettre l'adultère. (...) cela ne correspond-il pas à ce qu'ils font ? Les Indiens pensent que oui » (je traduis).

790. Cette formule « wolves in sheep's clothing », est inspirée du sermon sur la montagne du Christ retranscrit dans l'Évangile de Matthieu (7:15). Elle fait également penser à la métaphore chromatique imprégnée de symbolisme chrétien énoncée par George Copway dans son autobiographie, pourtant écrite avec l'intention de « s'attirer le jugement favorable de l'homme blanc » et saturée de rhétorique puritaine, pour dénoncer la perfidie des colons blancs : « *white faces with black hearts* » (pp. 88 et 143). Copway et Peter Jones, n'étaient pas avares de critiques envers les sociétés amérindiennes, mais leurs autobiographies n'épargnaient pas non plus la société coloniale prétendument chrétienne, souvent plus blâmable en raison de sa duplicité. Copway qualifie ainsi la Grande-Bretagne de « nation *pseudo* chrétienne » en raison de ses agissements condamnables comme le mensonge et le vol (p.94). Il dépeint par ailleurs ses compagnons de voyage français comme « les plus mauvais des hommes » et des « bêtes » qui ne cessent de se quereller, de médire, de blasphémer, qui lui donnent une image concrète de ce que l'Enfer peut être (p.105). Plus loin, il rapporte *a contrario* avoir connu un Amérindien d'Ottawa Lake qui menait une vie conforme aux principes chrétiens même avant sa conversion (p.116). En 1753, des Abenakis accusèrent les Anglais d'être hypocrites : « your mouth is of sugar but your heart is of gall » (pétition envoyée à l'officier Phineas Stevens, citée in Brooks, *The Common Pot, op.cit.*, p.45). C'est en des termes similaires que la mère de Zitkala Ša accusa les Américains d'être des menteurs : « Their words are sweet, but (...) their deeds are bitter » (« Impressions of an Indian Childhood », *op.cit.*, p.46). Dans un contexte différent, nous avons déjà vu que Frederick Douglass dénonça les esclavagistes comme de faux chrétiens et de « diable revêtus d'habits d'anges (*devils dressed in angels' robes*) » (p.399).

chrétienne interprétant les événements historiques selon le modèle biblique. L'irruption des Blancs, assimilés en sous-entendu au diable, est décrite comme un moment de rupture qui introduisit le mal dans le jardin d'Éden amérindien dans lequel les autochtones vivaient heureux en conformité avec les prescriptions du Grand Esprit. C'est pourquoi les Ottawas ne peuvent être traités d'« infidèles et d'idôlatres »⁷⁹¹. Comme Winnemucca, Blackbird s'approprie les termes « sauvage (*wild*) », « primitif » (qu'il utilise comme équivalent à « vertueux ») et « non civilisé » pour décrire les mœurs et les valeurs amérindiennes basées sur vingt-et-un préceptes délivrés par « Dieu ou le Grand Esprit » aux Ottawas et aux Ojibwas de la même manière que Moïse reçut les dix commandements au Mont Sinai⁷⁹². En déconstruisant avec ironie l'inadéquation des termes avec la réalité, Blackbird reprend l'idée que même sans connaître la Bible et la religion chrétienne, les Amérindiens avaient un mode de vie conforme aux principes chrétiens ; si le respect du Sabbat n'y figurait pas, son absence était compensée par la présence d'une douzaine d'autres règles.

Apess pensait que les péchés commis par les colons en Amérique étaient d'autant plus graves que les Blancs avaient reçu la révélation divine. Ils enfreignaient donc les commandements divins en toute connaissance de cause⁷⁹³. Il était donc difficile d'accorder du crédit à leur parole qui proclamait l'inverse de ce qu'ils faisaient. Le père de Blackbird vécut une aventure qui le convainquit de la nature fourbe des Blancs.

Victime d'une tentative d'assassinat par des trappeurs blancs, il dut sa survie à la providence divine. Après plusieurs jours d'invocation du Grand Esprit, une femme indienne croisa sa route et le secourut. Après cet épisode, Mackawdebenessy comprit que l'unique projet des colons était de s'emparer des richesses du pays indien et du « monde » par n'importe quel moyen : le mensonge, le vol, le meurtre. Il avertit en conséquence ses proches qu'il n'était pas possible de leur faire confiance et qu'il fallait se méfier de leur « langue mielleuse » alors qu'ils avaient un cœur « plein de tromperie »⁷⁹⁴. Les Paiutes formulèrent un même constat résigné à force de fréquenter les Blancs : ceux qu'ils avaient au départ pris pour des êtres supérieurs dotés de pouvoirs surnaturels se révélèrent en fait être « un peuple faible » dont « la mémoire n'est pas

791. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, p.14.

792. *Ibid.*, pp.12, 14-22, 103-105.

793. Cette idée apparaît surtout dans *Eulogy on King Philip* (pp.289 et 300). D'après Apess, la perversité de l'homme est la preuve « de son apostasie » (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.8). Le fait que les Blancs violent leurs propres lois en faisaient donc une « race ignoble » et un « peuple sauvage » (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.62-63 ; *Eulogy on King Philip*, *op.cit.*, p.282).

794. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan*, *op.cit.*, pp.28-29.

bonne » ; ils finirent pas ne plus s'étonner que même les plus hautes autorités ne tiennent pas leur parole puisque le président était à l'image de tous les Blancs, c'est-à-dire un monstre et un menteur⁷⁹⁵.

Pour les Amérindiens, les colons enfrenaient la fonction référentielle du langage qui renvoie au contenu informatif du message émis par l'énonciateur⁷⁹⁶. Au-delà de leur connotation, les termes par lesquels le discours dominant se référait aux Amérindiens « sauvages » et à la société anglo-américaine « civilisée et chrétienne » avaient perdu leur valeur référentielle. Ils n'étaient pas adaptés à la réalité de la situation. Leur utilisation et leur répétition relevaient à la fois d'une approche désinvolte et maltraitante du langage. La perversion que les Blancs faisaient subir au langage dans un cadre textuel théorique annonçait et reflétait le traitement pervers qu'ils faisaient subir concrètement aux Amérindiens. Le problème de linguistique posé par l'utilisation pervers et perverse du langage⁷⁹⁷ était général dans la mesure où il constituait un problème social qui impliquait non seulement la place et l'identité des peuples autochtones au sein de la société coloniale, mais aussi la nature de la société coloniale elle-même. C'est essentiellement à partir des failles relevées dans le fonctionnement du discours dominant que s'est constitué le contre-discours amérindien.

II.B.2. Problème général de société

Le malaise exprimé par les autobiographes provenait du fait que l'assignation des sociétés amérindiennes à un vocable péjorativement connoté était déconnecté de toute réalité. Les mots n'assuraient plus leur fonction de désignation mais se trouvaient

795. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.225. En faisant des Blancs une race dont tous les membres étaient affectés des mêmes défauts, Winnemucca semble détourner l'opinion théorisée par Samuel G. Morton, chanteur américain de la phrénologie et de la suprématie raciale teutonne et anglo-saxonne dans le second quart du XIX^e siècle: « He who has seen one tribe of Indians has seen them all » (propos tenu en 1842 à la Boston Society of Natural History, cité par Bieder, *Science Encounters the Indian*, *op.cit.*, p.84, et D.H. Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, p.42).

796. Cette fonction fut explicitement identifiée par Roman Jakobson qui considérait la fonction référentielle (ou dénotative ou cognitive) qui renvoie au contenu informatif du message émis par un destinataire, « le "quelqu'un" ou le "quelque chose" dont on parle », comme « la tâche dominante de nombreux messages » (Jakobson, « Linguistique et Poétique » [1960], in *Essais de linguistique générale. I. Les Fondations du langage*, *op.cit.*, pp.215-216).

797. La perversion de la langue par les autorités politiques à des fins de manipulation idéologique est une pratique des sociétés totalitaires comme ont cherché à le montrer Victor Klemperer dans ses études sur le traitement infligé par les Nazis à la langue allemande (notamment dans ses journaux et dans son ouvrage de 1975 *LTI – Notizbuch eines Philologen*) et George Orwell dans son roman *1984* dans une perspective critique des pays soviétiques.

assujettis à une idéologie en quête de justification théorique de sa violence. Le rapport de la société anglo-américaine vis-à-vis du langage leur apparaissait en contradiction totale avec celui des sociétés autochtones qui lui attribuaient un pouvoir sacré.

II.B.2.a. Sacralité et trahison du langage

Le rapport solennel des Amérindiens au langage a été mis en valeur par Scott Momaday, qui le corrèle à la nature orale des sociétés amérindiennes⁷⁹⁸. Il va jusqu'à faire du rapport au langage un des plus importants points d'achoppement dans les relations entre Blancs et Indiens⁷⁹⁹. Dans la lignée de Platon, qu'il ne cite pourtant pas, il pense que la transcription écrite amène à traiter le langage avec une certaine désinvolture, à le considérer avec beaucoup moins de sérieux que dans une société où domine l'oralité.

La Flesche a insisté sur les exigences placées par les Omahas dans l'apprentissage et l'utilisation de leur langue. Il a aussi dépeint le malaise des élèves omahas confrontés à l'interdiction de parler leur langue, qu'ils avaient eu tant de mal à maîtriser, ainsi qu'aux punitions qu'ils encouraient en cas d'infraction. Les nouveaux développaient la sensation d'être des idiots dysphasiques et leurs échanges en anglais pouvaient être la source de malentendus qui leur attiraient les foudres de leurs enseignants, comme ce fut le cas pour Little Tail réprimandé par Gray-beard pour avoir utilisé des jurons alors qu'il n'avait fait que répéter machinalement de « véritables jurons » appris en écoutant un fonctionnaire⁸⁰⁰. La tension provenait surtout du fait que les jeunes Omahas avaient du mal à distinguer les différents niveaux de registres de langue qui n'existaient pas dans leur propre langue. L'anglais multipliait en outre les

798. Momaday ne cherche pas à opposer société orale et société écrite, mais à peser les valeurs et les inconvénients de l'expression orale et de l'expression écrite. Il entend réhabiliter la valeur du langage en général et à montrer le rôle majeur qu'il joue dans les sociétés amérindiennes qui lui attribuent une valeur morale, sacrée et magique car elles croient en son efficacité et à son pouvoir créateur, car elles pensent que parler correspond à mettre des forces en œuvre, et donc à prendre des risques et à engager la responsabilité du locuteur (*The Man Made of Words, op.cit.*, pp.15-17, 23, 55, 87; *Voix ancestrales, op.cit.*, pp;140 et 176). L'écrivain oto-pawnee Anna Lee Walters a également mis l'accent sur le pouvoir « proche de la magie ou de l'enchantement des mots dans les sociétés amérindiennes (*Talking Indian. Reflections on Survival and Writing, op.cit.*, chapitre 1). Louise Erdrich a décelé un engagement spirituel du même ordre dans la pratique de la langue ojibwa (« Two Languages in Mind, But Just One in the Heart », *The New York Times*, 22/05/2000, site du New York Times : <http://partners.nytimes.com/library/books/052200erdrich-writing.html>, reproduit dans John Darnton [ed.], *Writers on Writings: Collected Essays from The New York Times*, New York, Henry Holt and Company, 2001, pp.54-59).

799. Momaday, *The Man Made of Words, op.cit.*, p.52 ; « The dichotomy that most closely informs the history of Indian-white relations is realized in language, I believe ».

800. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.77-81.

contextes d'énonciation qui modifiaient la valeur des mots. Il réservait aussi l'accès à des formes d'expression spécifiques à certaines personnes (le fonctionnaire) et en interdisait la pratique à d'autres jugés illégitimes (les élèves indiens). Le juron, au sens blasphématoire du terme, constitue l'exemple prototypique utilisé par les autobiographes pour faire ressortir la dichotomie d'approche de la langue entre Amérindiens et Anglo-Américains. Cette indication servait à traduire le rapport sacré entretenu par les Amérindiens à l'égard du langage qui devait être utilisé avec précaution dans la mesure où toute énonciation engageait leur responsabilité vis-à-vis de son interlocuteur, mais aussi de la divinité suprême posée comme témoin permanent de leurs pensées et de leurs propos. Mésuser du langage, par exemple en mentant, serait revenu à commettre un sacrilège. Tous témoignent ainsi de l'obligation absolue d'être sincère, de respecter la parole donnée et de tenir ses promesses sous peine de parjure, de déshonneur, voire de « persécution »⁸⁰¹. Cette obligation pouvait aller jusqu'au sacrifice de vie, comme l'indique Winnemucca à propos de son grand-père pour qui « sa parole comptait plus pour lui que la vie de son fils, ou que la vie de quiconque d'ailleurs »⁸⁰². Dans la description qu'il fit en 1783 des sociétés amérindiennes touchées par le contact de la société coloniale, Occom admit que même réduits à l'existence la plus rustre, « les Natifs de ce Pays – aussi appelés Indiens » ne cédaient pas au mensonge ni à la tromperie⁸⁰³. Pour les autobiographes, qui reflétaient l'opinion de leurs peuples, c'était loin d'être le cas des colons qui utilisaient le langage pour tromper les autochtones de deux manières : en prétendant être ce qu'ils n'étaient pas, en trahissant leurs promesses notamment en contrevenant aux clauses des traités passés.

Même si l'anglais constituait un « code commun »⁸⁰⁴, il ne pouvait servir à établir un contact et encore moins une communication puisque les locuteurs anglo-américains « profanaient »⁸⁰⁵ le sens des mots en faussant la correspondance entre signifiant et signifié. En sapant les fondements de « l'institution » du langage, ce sont les fondements sur lesquels reposait toute institution sociale qu'ils trahissaient. Ricœur

801. *Ibid.*, p.71.

802. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.20.

803. Occom, « The most remarkable and Strange State Situation and Appearance of Indian Tribes in this Great Continent », 1783, in Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.59.

804. Pour Jakobson, le « code commun » fait partie des six facteurs « constitutifs [et inaliénables] de tout procès linguistique, de tout acte de communication verbale » avec le contexte, le destinataire, le destinataire, le contact et le message (« Linguistique et Poétique », *op.cit.*, pp.213-214).

805. Dans son étude sur Faulkner, l'ethnologue Jean Jamin constata que « l'écriture peut infliger aux mots censés dire les choses et signifier des actes » une « profanation du sens » (*Faulkner*, *op.cit.*, p.103).

définissait l'institution comme « la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. » destinée à assurer « durée, cohésion et distinction », la mise en commun du pouvoir (par opposition à la domination) qui indique « la capacité que les membres d'une communauté historique ont d'exercer de façon indivisible leur vouloir-vivre ensemble ». Le langage lui apparaissait comme le facteur déterminant de la structuration communautaire car il était la « ressource » permettant d'établir dialogue, de médiatiser « la confiance mutuelle des sujets parlants », et donc d'établir « un pacte social ». En tant que « ressource de communication », ce qu'il mettait avant tout en jeu était la réciprocité⁸⁰⁶. Et pour Ricœur, la « règle de réciprocité » ne s'exprime nulle part ailleurs mieux que dans la promesse. Cet « acte de discours » met véritablement en jeu le langage comme institution puisque la promesse pose le « principe de fidélité », c'est-à-dire « l'attente d'un autrui qui compte sur moi » et qui me fait confiance. La promesse constitue un problème moral et éthique non seulement entre deux parties, « en prenant en compte la dissymétrie initiale de l'agent et du patient », mais aussi au sens social et sociétal car elle met en jeu « l'obligation de sauvegarder l'institution du langage ». Trahir une promesse revient donc à la fois à « trahir l'attente de l'autre » et à trahir l'institution du langage⁸⁰⁷. La formulation du contre-discours autobiographique se situe à ce niveau-là : l'expression d'un sentiment de trahison pour remettre en cause le modèle sociétal anglo-américain.

II.B.2.b. Trahison du langage comme symptôme de perversion sociale

Même sur la base d'un code linguistique commun, le pouvoir de parler anglais, acquis ou imposé, se révélait inutile dans une société basée sur ce que Glissant a appelé un « usage irréel, et par conséquent irresponsable, des mots » qui « visiblement ne correspondent à aucune réalité »⁸⁰⁸. Le brouillage des signes linguistiques, en pervertissant le rapport entre signifiés et signifiants, en multipliant les contextes d'énonciation autorisés à certains mais interdits à d'autres, empêchait le langage de jouer son rôle de ressource permettant d'établir un dialogue, d'assurer la réciprocité, de maintenir la confiance, d'inclure l'ensemble de ses locuteurs dans une structure

806. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.227, 256, 264, 310-312, 391.

807. *Ibid.*, p.149 et 309-310.

808. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.215.

commune du vivre-ensemble. La maltraitance du langage reflétait la maltraitance à laquelle la société anglo-américaine soumettait non seulement les Autres (les Amérindiens, les Noirs), mais y compris aussi ses propres membres : les enfants, les femmes⁸⁰⁹, les soldats⁸¹⁰. Le portrait de la société anglo-américaine que les autobiographes dégagent de leurs expériences vécues à son contact est donc loin d'être flatteur car il l'apparente à une société où le mensonge est la règle et où la violence est structurelle. Et cette propension à mentir et à maltraiter le langage, par exemple en violant les traités passés, remettait en cause les possibilités de survivre des Amérindiens au sein de la nouvelle société anglo-américaine.

La déstructuration des sociétés autochtones confrontée à la colonisation ne peut donc être seulement conçue comme un épisode de crise sociale et identitaire mais comme une modification en profondeur des conditions d'existence et des chances de survie des Amérindiens en tant qu'hommes et Amérindiens dans le nouveau *nomos*. L'idée de crise contient en elle l'idée de sortie de crise, une dimension « utopique » qui « fait espérer un salut » indique François Jullien⁸¹¹. L'« exemple brutal »⁸¹² que la société anglo-américaine leur proposait ne les encourageait pas à l'espoir et les incitait au contraire à imaginer leur disparition totale. Les efforts déployés pour s'adapter paraissaient vains.

Même en tant que locuteurs anglophones, et malgré la multiplication des signes de leur volonté et de leur capacité d'assimilation (conversion religieuse, respect des traités, changement de mode de vie, intériorisation du discours dominant, accès à la citoyenneté) tels que ceux qu'incarnaient les autobiographes, les Amérindiens se trouvaient exclus de la société anglo-américaine en raison de l'ancrage des représentations négatives construites au fil des siècles dans le discours colonial. Le langage servait en ce sens à construire une véritable « anthropologie philosophique »⁸¹³

809. Les autobiographes africaines-américaines insistent également sur la violence que les maîtres faisaient subir à leurs propres épouses, qu'elles ne disculpent pas pour autant de comportement sadique envers leurs esclaves. Elles révèlent aussi le statut de proie sexuelle que représentaient les femmes esclaves aux yeux de leurs maîtres. Sarah Winnemucca a fait du traitement accordé aux femmes un critère de distinction entre les Amérindiens d'une part, les Blancs et les Noirs d'autre part, ces derniers n'hésitant pas à les maltraiter (*Life Amon the Piutes, op.cit.*, p.244).

810. Blackbird mentionne son rôle joué auprès des autorités afin de faire valoir les droits des vétérans de la guerre de Sécession, mais c'est surtout Apess, engagé dans le conflit de 1812-15, qui décrit les maltraitances infligées aux soldats. Apess incrimine l'alcool comme l'un des facteurs responsables principaux de l'univers de violence régnant dans la société américaine.

811. François Jullien, extrait d'un entretien avec Jean-Claude Michéa, « Solidaire et solitaire », publié dans *Philosophie Magazine*, n°85, décembre 2014-janvier 2015, pp.70-71.

812. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, p.53.

813. C'est par cette formule que Bakhtine résumait sa conception de l'altérité selon laquelle il est

qui assignait autochtones et colons à des ontologies différentes, et donc à des destins séparés. Même la confrontation à la réalité de terrain semblait impuissante à modifier les représentations indianistes qui codaient le regard des colons, et influençaient leur comportement. Même le contre-discours formulé par les autobiographes, qui étaient en mesure d'avoir un point de vue privilégié car ils connaissaient de l'intérieur les mondes amérindien et anglo-américain, paraissait impuissant à faire émerger de nouvelles représentations au sein du discours dominant qui, dans l'ensemble, véhiculait toujours les mêmes *topoi*.

La maîtrise des codes sémiotiques de la société dominante permettait certes aux Amérindiens de proposer leur vision des choses dans des textes accessibles aux Anglo-Américains. Tout discours veut « être entendu » et cherche « une compréhension répondante » selon Bakhtine⁸¹⁴. L'emploi de l'anglais et de conventions littéraires anglo-américaines offraient aux autobiographes l'occasion d'insérer, de « différer » un discours amérindien dans la trame du modèle dominant. En dépit de leur composition conforme aux conventions linguistiques et littéraires de leurs temps, qui peuvent faire passer les autobiographies pour des modèles d'aliénation et d'assujettissement au discours dominant, ces textes comportent aussi des propositions qui en font des contre-discours « en compétition »⁸¹⁵ avec le discours dominant.

II.B.3. De l'autobiographie comme contre-discours

Ricœur estime que la trahison des promesses porte en elle le germe de conflits potentiels. Les relations entre autochtones et colons furent parsemées de conflits armés prenant souvent leur source dans la violation des traités passés, comme Apess et Winnemucca s'en font l'écho. Richard Terdiman, dans une approche inspirée de Bakhtine et de Foucault, considère que la langue, les signes et les discours constituaient impossible de concevoir l'être en dehors des rapports qui le lient à autrui (Todorov, *Mikhail Bakhtine, op.cit.*, p.145).

814. *Ibid.*, p.171.

815. Dans son étude sur les formes de contre-discours développées en France au XIX^e siècle, « l'époque par excellence du contre-discours », Richard Terdiman a insisté sur cet aspect de compétition entre les discours (*Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985, pp.43, 47, 64, 66, 68). Pour A. LaVonne Brown Ruoff, l'appropriation de l'écriture en anglais ne faisait pas que donner aux Amérindiens un « medium puissant » pour s'adresser à des « audiences blanches », mais elle leur procurait aussi une « arme » efficace pour combattre dans « les guerres de mots culturelles (*cultural word wars*) » (avant-propos à Jakovski [ed.], *Early Native American Writing, op.cit.*, p.x). Pour reprendre la formule de P.G. Allen, ils apparaissaient plus que jamais comme des « Guerriers de Mots (*Word Warriors*) » (*The Sacred Hoop, op.cit.*, p.51).

en eux-mêmes des espaces de conflit en raison des luttes engendrées pour en prendre le contrôle.

Même s'il invite à la prudence à vouloir définir « un concept comme le discours », Terdiman propose de le définir comme un complexe « de signes et de pratiques qui organise la vie et la reproduction sociales » et qui induit un « sentiment d'appartenance »⁸¹⁶. Bien qu'un discours soit toujours dialogique dans le sens où il s'exprime par rapport à un ou plusieurs autres discours, il existe une compétition entre les discours qui aboutit à leur hiérarchisation et à l'émergence d'un discours dominant à la fois comme révélateur et fondateur de normes. Terdiman caractérise le discours dominant comme un *habitus* ou pratique structurante, un langage s'imposant comme nécessaire voire obligatoire, évident voire naturel, hégémonique et ubiquiste, et surtout socialement efficace dans le sens où son omniprésence fait de son absence un impensable. Bien qu'il ne soit pas « complètement protégé » d'une éventuelle remise en cause, il reste le cadre de référence, « le discours infrastructurel », dans lequel s'inscrit toute forme de contestation tel un parasite tentant de se développer en marge de son antagoniste⁸¹⁷. C'est dans cette position de marginalité que réside la faiblesse du contre-discours, placé dans un rapport de force inégal et obligé de constater que « le dominant restait dominant »⁸¹⁸. Terdiman va même jusqu'à affirmer que le fait d'avoir été choisi comme cible de contestation renforce l'autorité du discours dominant⁸¹⁹.

Il définit le contre-discours comme l'ensemble des « techniques et des pratiques » visant à perturber l'*habitus*, à contester et à subvertir « les habitudes de pensée et d'expression dominantes », à « tonner contre », selon la formule que Terdiman reprend à Flaubert, mais aussi comme un langage capable de proposer des « systèmes alternatifs ». Un des moyens de parvenir à déconstruire et à subvertir le discours dominant est de connaître la manière dont il est construit⁸²⁰.

Les autobiographies amérindiennes s'intègrent bien à cette catégorie de contre-discours délimitée par Terdiman. Leurs auteurs connaissent parfaitement les codes du

816. Terdiman, *Discourse/Counter-Discourse*, *op.cit.*, p.54.

817. Plutôt que d'intertextualité, Terdiman préfère dans ce cas parler de « sous-textualité » (*Ibid.*, p.17).

818. *Ibid.*, pp.18, 68, 73, 77.

819. *Ibid.*, p.65.

820. *Ibid.*, pp.11, 13, 39, 43, 50-51, 60. Les auteurs de *L'empire vous répond* se réfèrent à l'œuvre de l'écrivain caribéen Wilson Harris pour créer l'expression « textes alter/natifs » afin de montrer comment les colonisés peuvent s'appropriier la langue dominante (en l'occurrence l'anglais) en tant qu'outil afin de produire des performances linguistiques qui énoncent des contre-discours et des contre-modèles textuels susceptibles de s'adresser à un vaste lectorat (*op.cit.*, pp.60-63, 73, 97, 99, 182, 234, 238-239).

discours dominant qu'ils se sont appropriés pour l'utiliser dans leur intérêt mais non sans démentir les représentations mensongères qui fétichisaient péjorativement les Amérindiens et que le discours dominant diffusait. Mais ils nourrissent aussi l'ambition de rendre accessible leur part de vérité à un lectorat imprégné du discours dominant, à faire émerger au sein même du discours dominant une représentation valorisante des Amérindiens, dans une sorte de fétichisation positive, par opposition à une représentation critique de la société coloniale. Leurs autobiographies constituent un espace d'expression où ils peuvent témoigner des effets concrets que la stigmatisation des Amérindiens dans le discours dominant provoquait. Elles leur permettent de se « donner lieu », de « reterritorialiser » au moins textuellement leur existence dont ils mesurent le danger d'anéantissement, non seulement dans le discours dominant qui les condamnaient à une disparition inévitable, mais aussi dans des actes et des mesures nuisibles à leur intégrité physique et culturelle.

La Flesche raconte que ce n'est pas sans « traîner des pieds » que les élèves omahas cessaient leurs jeux d'extérieur pour obéir à la cloche les sommant de retourner en classe étudier le calcul par poids et mesures, la géographie ou « les divisions de la terre », et l'histoire afin qu'ils mémorisent « les grands événements qui ont modifié les situations des nations et des peuples »⁸²¹. La découverte de l'Amérique faisait partie de ces leçons, qu'il traite sur un mode humoristique mais qui lui sert aussi à montrer la multiplicité de sens dont le langage peut être porteur, et la variété des réceptions qu'il peut recevoir⁸²². Les contraintes de l'apprentissage scolaire rappellent les exigences placées par les parents omahas dans l'éducation de leurs enfants : « Les choses que nous étions obligés de faire, et les choses que nous étions défendus de faire, nous paraissait sans limites »⁸²³. Mais l'enfermement et l'accent mis sur des éléments de séparation contrastaient avec la liberté accordée par les parents omahas afin de responsabiliser leurs enfants en les autorisant à explorer « le monde nouveau et merveilleux » dans lequel ils vivaient⁸²⁴. Le monde « nouveau et merveilleux » qu'ils durent bientôt explorer était celui de la société américaine qui modifia leur « situation ».

Lévi-Strauss a décrit la découverte de l'Amérique « et les envahissements qui

821. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.105.

822. *Ibid.*, p.99.

823. *Ibid.*, p.xvi.

824. *Ibid.*.

s suivirent » sur un mode beaucoup plus tragique que La Flesche. Il les compara à un véritable « cataclysme » qui mit à mal des « genres de vie » élaborés au cours de millénaires d'histoire permettant aux sociétés amérindiennes de vivre « en équilibre » dans leur environnement⁸²⁵. Le tableau en tous points négatifs que l'ethnologue Margaret Mead donna de la société omaha en 1930 indiquait l'ampleur du « cataclysme » traversé⁸²⁶.

La Flesche a retranscrit les différentes opinions des Omahas confrontés à l'hégémonie coloniale. Certains pensaient que le mode de vie proposé par les Blancs n'apporterait aucun bénéfice aux Omahas qui avaient su bâtir une société « en équilibre » adaptée à leur environnement⁸²⁷. Mais d'autres estimaient que leur histoire s'inscrivait dorénavant dans celle de la société américaine dont l'expansion bouleversa le cadre de vie et impliquait de réfléchir à la redéfinition d'un mode de vie adapté à la nouvelle « situation ». Retirer le meilleur du monde amérindien et du monde américain était la solution d'hybridation proposée par le père de La Flesche. L'agilité des Omahas à « tirer profit de choses *a priori* contradictoires, puisqu'issues de logiques culturelles différentes »⁸²⁸ en aurait fait des « hommes à cent cinquante pour cent » pour reprendre l'expression de McFee. Cet idéal ne paraissait toutefois réalisable qu'à condition qu'une marge de liberté soit accordée aux Amérindiens pour qu'ils participent à la recomposition de leur existence au sein de la nouvelle société. Mais leur confrontation à la société coloniale semblait plus procéder d'une « rétractation (...) des possibles » que du croisement de « la diversité des ressources »⁸²⁹. La violence que les Amérindiens

825. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, *op.cit.*, pp.15-16. Michael Dorris pense aussi qu'en tant qu'humains « ordinaires » appartenant à la lignée *Homo sapiens sapiens*, les Amérindiens auraient depuis longtemps disparu s'ils n'avaient pas su bâtir des sociétés viables basées sur un rapport à la fois intelligent, dynamique et pragmatique avec leur environnement, ce qui leur permit de traverser des millénaires d'histoires (« Indians on the Shelf », in C. Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*, *op.cit.*, pp.102-105).

826. Réalisée à l'été 1930, en pleine période de dépression économique, l'enquête de terrain de trois mois fut éprouvante pour Mead, tant pour les conditions de travail que pour le constat de déliquescence qu'elle rapporta avec amertume dans son autobiographie : « this was a culture so shrunk from its earlier style, from the time when the Omaha had been buffalo-hunting Plains Indians, that there was very little out of the past that was recognizable, and still less in the present that was satisfying » ; « the people were going backward » ; « Drunkenness was rife. Broken homes, neglected children, and general social disorganization were evident everywhere (...). I had the unrewarding task of discussing a long history of mistakes in American policy toward the Indians [and] prophesying a still more disastrous fate for them in the future » (Mead, *Blackberry Winter: My Earlier Years*, New York, William Morrow & Company, Inc., 1972, pp.190-191).

827. C'est par exemple le cas de la femme qui lui retira une écharde ou de l'épouse de Mechahpe qui pensait que les enfants devaient apprendre leurs traditions, et donc participer à la chasse aux bisons, plutôt que d'aller à l'école des Poitrines Blanches (La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.55 et 89).

828. François Jullien, « Solidaire et solitaire », *op.cit.*, p.71.

829. *Ibid.*.

avaient discernée comme immanente à la société anglo-américaine constituait un obstacle à leur capacité d'adaptation. Mais si le discours dominant proclamait l'inéluctabilité de la disparition des Amérindiens incapables d'évoluer, les autobiographies formulaient un contre-discours qui affirmait leurs capacités d'adaptation face à des changements inéluctables. Les auteurs des autobiographies se présentaient comme les incarnations de ces capacités.

Dans leurs textes, les autobiographes prennent la mesure des bouleversements engendrés par la colonisation qui avait mis un terme apparemment irréversible au cadre dans lequel ils avaient jusque là construit l'équilibre de leur vie. Ils réfléchissent aussi aux modalités de recomposition à mettre en place et susceptibles de les aider à survivre dans un environnement devenu non seulement différent, mais aussi hostile. Leurs textes portent la trace de la question de savoir si la crise était surmontable, bien qu'au prix d'adaptations drastiques, ou si leurs efforts paraissaient voués à l'échec au regard de la puissance avec laquelle ils devaient traiter. Ce sont ces tentatives de recomposition, avec les espoirs et les désillusions qu'elles suscitaient qui seront analysées dans la partie suivante.

Se recomposer

Glissant considère la littérature comme un moyen de « mise en relation »⁸³⁰. La maîtrise des codes sémiotiques du colonisateur anglo-américain permit aux Amérindiens d'établir relation en composant des textes conformes aux conventions linguistiques et narratives de la culture dominante. En retraçant leurs vies, les autobiographes inséraient aussi dans le discours dominant un point de vue amérindien à la fois sur leurs sociétés et sur l'expérience de la colonisation. Cette position d'observateur et de participant leur conférait un double angle de vision pour reprendre les termes de Scott Momaday⁸³¹. Leurs autobiographies montrent comment ils durent composer avec une puissance coloniale dont l'hégémonie bousculait tous leurs repères. Elles montrent aussi comment, pour ne pas périr, elles mirent « en œuvre les composantes de la Relation »⁸³² et pratiquèrent un « art de la rectification » tel que Gary Urton l'a analysé chez les peuples quechuas⁸³³.

Si la colonisation peut être envisagée comme l'apparition d'un déséquilibre dans les sociétés amérindiennes nécessitant le recours à une rectification afin de retrouver un état d'équilibre⁸³⁴, la créolisation peut être vue comme une forme de rectification énoncée par les autobiographes amérindiens. Dans une première partie, nous verrons comment leurs textes donnent la mesure de l'ampleur des déséquilibres introduits par la colonisation tout en proposant des solutions pour se recomposer dans le nouveau *nomos*, notamment par le biais de structures fondamentales de leurs sociétés, comme la famille et l'éducation. Les autobiographes émirent cependant des doutes au sujet des possibilités réelles d'intégration des Amérindiens à la société anglo-américaine en dépit des efforts

830. Glissant, *Les entretiens de Bâton Rouge*, *op.cit.*, pp. 100 et 104.

831. Momaday, *The Man Made of Words*, *op.cit.*, pp.49-50 ; Woodard, *Ancestral Voice*, *op.cit.*, pp.152-161. Momaday se réfère au roman d'Oliver La Farge, *Laughing Boy* (1929), pour établir une distinction entre « la chose observée » et « la chose expérimentée ». Bhabha (*Les lieux de culture*, *op.cit.*, p.35), Girard (*La violence et le sacré* [1972], in *De la violence à la divinité*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 2007, p.496) et Gruzinski (*La colonisation de l'imaginaire*, *op.cit.*, pp.91 et 368) se sont également intéressés au phénomène de la « double vision ».

832. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.57 ; *Introduction à une Poétique du Divers*, *op.cit.*, p.48.

833. Pour Urton, la conception du monde quechua repose sur la « notion idéaliste, philosophique et cosmologique selon laquelle toute chose dans le monde doit se trouver dans un état d'équilibre » ; tout état de déséquilibre rend nécessaire une rectification, des procédures de correction et d'ajustement, dont les formes dépendent des circonstances ayant entraîné le déséquilibre (*The Social Life of Numbers*, *op.cit.*, pp.15, 54,58, 100, 145-146,158, 182,213-214, 217-218).

834. Cette idée est développée par Lisa Brooks à travers la métaphore du « common pot » à propos des sociétés amérindiennes du Nord-Est pour lesquelles il s'agissait d'œuvrer à retrouver un état d'équilibre qui incluerait les colonisateurs européens responsables de la situation de déséquilibre (*The Common Pot*, *op.cit.*, pp.6-7 et 60-61). D'après Marie-Claude Feltes-Strigler, les Navajos appellent *hozho* cet état idéal d'équilibre, de « fonctionnement parfait de toute chose » ; la rupture de l'équilibre est vue comme une maladie (physique, mentale, sociale, environnementale) qui requiert un processus de guérison que doit réaliser la « vie sociale, spirituelle et médicale navajo » afin de rétablir et préserver « cette beauté et cette harmonie » (Feltes-Strigler, *La médecine navajo*, Montpellier, Indigène Éditions, 2001, pp. 31 et 34).

de rectification accomplis. Dans une seconde partie, nous reviendrons sur la perception pessimiste des autobiographes qui se demandaient si cet état ne serait pas plus facilement accessible dans un au-delà ultra-mondain à défaut d'être réalisable sur terre, sur leur terre maintenant contrôlée par des puissances hostiles.

I. La recomposition du monde

Si les Amérindiens ont représenté une figure d'« altérité radicale »⁸³⁵ pour les Européens, la perspective inverse est également vraie. Les peuples autochtones et les colonisateurs se sont réciproquement inventés en tant qu'« Indiens » et en tant que « Blancs » afin de pouvoir être pensés et intégrés dans leurs *epistémè* respectives. Nous verrons d'abord comment les autobiographies traduisent les points de vue des Amérindiens sur les nouveaux arrivants. Nous nous attacherons ensuite à montrer comment les autobiographes témoignent des tentatives de recomposition identitaire et existentielle des Amérindiens, dont ils incarnent un type de figure paradigmatique.

I.A. La confrontation à des puissances disruptives

Si expérience de l'altérité il y eut, les autobiographes la décrivent surtout comme une épreuve pour les Amérindiens. La rencontre les plaça devant des êtres dotés de pouvoirs reconnus comme extraordinaires et qui pouvaient les faire passer pour des êtres surnaturels, mais la relation prit vite la forme d'une confrontation avec comme enjeu la survie des peuples autochtones qui se retrouvaient aux prises avec une puissance destructrice et maléfique.

835. L'idée d'Amérindiens comme figures d'« altérité radicale » est empruntée à Mathilde Bernard (« Au XVI^e siècle, l'incandescence des différences », *Le Magazine Littéraire*, n°526, décembre 2012, p.52). Si Luis Mizón compare l'arrivée des premiers explorateurs européens à celle d'« astronautes sur une autre planète », Leslie Fielder pense que les Amérindiens ont représenté pour eux l'ultime figure de l'étranger qui ne pourra être remplacée que par celle de l'extraterrestre lors d'une hypothétique rencontre future (Mizón, introduction à *L'Indien, Témoignages d'une fascination*, *op.cit.*, p.8 ; Fielder, in Ashcroft, Griffiths et Tiffin, *L'Empire vous répond*, *op.cit.*, p.220). En ce sens, ils prennent la dimension d'*eschatoi andrôn*, ces « hommes des confins » ou « hommes ultimes » pour reprendre l'expression qu'Homère appliqua aux Éthiopiens dans *l'Odyssée* (Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, pp.349-350). Calvin Martin estime que l'image des Amérindiens évolua en fonction des causes qui les instrumentalisèrent et les fétichisèrent de manière caricaturale : le « bon sauvage » des philosophes français, les « âmes perdues » des missionnaires, l'opposant forgeant l'identité américaine de Turner, les gourous de l'écologie (« Introduction » à C. Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*, *op.cit.*, p;24). À chaque époque son Indien, c'est aussi ce que pense Jacquelyn Kilpatrick qui s'est intéressée aux différentes images, métaphores et métonymies et auxquelles furent réduits les Amérindiens au cours des siècles, insistant sur le fait que ces représentations concernaient (et concernent toujours) des gens réels et vivants et avaient (ont) des répercussions sur les comportements et les agissements développés à leur égard (*Celluloid Indians: Native American and Films*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1999).

I.A.1. Êtres surnaturels et multivers

Si pour Glissant, la découverte de l'Amérique mit en relation des sociétés ataviques, il faut cependant garder à l'esprit que les sociétés amérindiennes et européennes ne constituaient pas des ensembles homogènes. Les autobiographes ont souligné cet aspect, tout en faisant ressortir la différence de statut opposant des Amérindiens autochtones à des envahisseurs étrangers.

I.A.1.a. Autochtones envahis et envahisseurs allogènes

Le rapport à la terre constituait un premier facteur de différenciation, mais aussi d'identification, entre autochtones et allogènes, qu'il soit vu aussi bien du côté des colonisateurs que des colonisés. Calvin Martin identifie deux groupes distincts : d'une part les Amérindiens, qui partagent tous une même relation biologique à la terre à laquelle ils se sentent connectés dans une relation constitutive de leur identité ; d'autre part les Européens qui ont un point de vue utilitariste et pour qui la terre est un bien à posséder et à exploiter. Le discours dominant dans lequel l'Amérique était présentée comme un continent peu peuplé à mettre en valeur tendait à justifier la colonisation⁸³⁶. La « frontière » fut ainsi conçue comme une délimitation entre espace colonisé « mis en valeur » et le monde des chasseurs nomades indiens. Les autobiographies donnent une image plus complexe du monde amérindien tout en soulignant le même antagonisme que Martin.

Dans ses récits des années 1760, Occom décrit le pays mohegan de sa jeunesse comme un espace quasiment vierge de tout contact avec les colons anglais. Il fallut d'après lui attendre la venue de prêcheurs issus du mouvement évangélique du Grand Réveil pour voir des incidences notables sur le mode de vie des Mohegans « païens » qui parcouraient la *wilderness* en tous sens pour chasser et pêcher. Même si ses récits sont imprégnés de rhétorique puritaine et commencent par reprendre les représentations stéréotypées sur les Amérindiens, ils montrent par ailleurs des Amérindiens parfaitement

836. C. Martin, « Introduction », in C. Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, *op.cit.*, p.22. Benjamin Kline reconnaît que « la société occidentale a adopté le concept [judéo-chrétien] de supériorité de l'homme sur la nature », mais rappelle aussi que des sociétés antiques (comme les Égyptiens, les Mésopotamiens et les Perses) et non-occidentales avaient un mode de fonctionnement qui pouvait exploiter la nature de manière préjudiciable (*First Along the River*, *op.cit.*, pp.x et chapitre 1).

intégrés à leur environnement. Leur mode de vie et leurs croyances ne correspondent certes pas aux idéaux chrétiens, mais ils sont viables. Occom raconte d'ailleurs n'avoir pu survivre en tant que pasteur chez les Algonquins de Montauk qu'en appliquant le mode de vie mohegan : en vivant dans un wigwam, en chassant, en pêchant, en pratiquant un peu d'agriculture⁸³⁷, en vendant ses productions artisanales. Le recours à des méthodes issues de la société coloniale (élevage de porc, entretien de chevaux, salaires) s'avéra insuffisant pour faire vivre sa famille, et eut même pour effet de l'endetter. En détaillant son quotidien, Occom entend avant tout contredire l'accusation d'avoir eu un mode de vie « extravagant ». Il montre que le mode de vie amérindien avait sa pertinence et permettait d'atteindre un certain équilibre vital même au sein de la société coloniale qui n'offrait pas aux Amérindiens les conditions suffisantes pour changer, pour s'intégrer. Non par ignorance de l'inefficacité des missionnaires et des enseignants anglais, non par manque de moyens financiers, mais en raison de préjugés et de politiques racistes⁸³⁸. Occom légitime implicitement l'attachement de ses parents à leur mode de vie traditionnel, alors qu'il paraissait dans un premier temps le condamner.

Les Mohegans apparaissent comme les autochtones installés depuis des générations de Mmoyanheeunnuck, maintenant « appelé Mohegan à North London, Connecticut », où ils avaient développé une relation harmonieuse avec leur environnement. Les Anglais sont les nouveaux arrivants qui cherchent à s'implanter sur leur territoire mais en excluant les Mohegans du seul fait qu'ils sont Indiens. Les autobiographes ultérieurs interprétèrent la colonisation selon le même paradigme d'autochtonie et d'allogénéité en des termes plus explicites, et plus critiques. Ils prennent soin de distinguer les peuples qui peuplaient originellement l'Amérique où ils vivaient dans une sorte de jardin d'Éden par opposition à de nouveaux arrivants qui, en les déposédant de leurs terres et en modifiant leur relation à elles, menacèrent leur équilibre de vie et jusqu'à leur existence physique. Des formules équivalentes se retrouvent d'Apess à La Flesche.

Apess considère les Blancs comme des « intrus » qui, malgré l'accueil bienveillant des Amérindiens, ont employé les moyens les plus iniques, perfides,

837. L'agriculture était pratiquée par les Mohegans, contrairement à ce que dit Occom. Dire que cette pratique était inconnue de son peuple lui permettait de construire une représentation du monde d'où il venait conforme à celle de sa hiérarchie religieuse qui avait mis en doute ses origines amérindiennes. Rappelons que les textes d'Occom furent écrits dans le but de répondre aux accusations de ne pas être un véritable Mohegan ou un véritable Chrétien, les deux identités étant incompatibles aux yeux de certains colons anglais.

838. Occom n'utilise pas le terme de racisme, alors anachronique, mais c'est bien l'idée qu'il traduit. Warrior parle d'ailleurs de la « conclusion antiraciste » du texte de 1768 qui marquait ses étudiants.

frauduleux et violents pour s'emparer de « l'héritage légitime » de ceux qui furent jadis « les seigneurs sans rivaux de la terre »⁸³⁹. Le père de Blackbird dénonça comme pathologique la tendance à la *pléonexia*⁸⁴⁰ des Blancs qui cherchaient à « s'accaparer la richesse du monde » par tous les moyens⁸⁴¹. Blackbird lui-même accusa « les visages pâles qui avaient quitté la terre de leurs ancêtres de l'autre côté de l'océan » d'avoir expulsé par la force les Indiens de la terre qui fut originellement léguée comme une « terre promise » par le Grand Esprit à ses « enfants rouges » puis transmise de génération en génération par ses ancêtres⁸⁴². Winnemucca place dans un rapport d'opposition les « possesseurs et héritiers de cette terre » aux « envahisseurs »⁸⁴³. La Flesche considère le territoire omaha comme la « terre de ses ancêtres » depuis « d'innombrables générations » de laquelle les Blancs sont depuis devenus les « possesseurs »⁸⁴⁴.

Chaque peuple considérait donc comme un héritage légitime le territoire où il vivait, où reposait ses ancêtres, où il avait élaboré un mode de vie adapté depuis longtemps. L'Amérique n'était un nouveau monde et une *wilderness* qu'aux yeux des colonisateurs européens. Elle était peuplée par une multitude de peuples dont les divisions contribuèrent au succès de l'installation des colons. Elle n'avait rien d'un monde homogène mais présentait toutes les facettes d'un multivers.

I.A.1.b. Le multivers amérindien

Si le terme « Indien » est erroné, il est aussi spécieux, comme toute appellation généralisatrice qui entend subsumer l'ensemble des peuples autochtones sous un terme unique. Les hyperonymes peuvent avoir un côté pratique, et même militant⁸⁴⁵, mais ils

839. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, pp.16, 18, 25, 31, 53, 61 ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.130. « [T]he undisputed lord of the soil » est en fait une expression de W. Irving tirée de « Traits of Indian Character ».

840. Ricœur définit la *pléonexia* comme « le vice de vouloir avoir toujours plus » (*Soi-même comme un autre, op.cit.*, pp.233 et 235). Fanon évoque le « rapport appropriatif » du Blanc avec le monde qu'il « veut pour lui tout seul » (*Peau noire noire, masques blancs, op.cit.*, p.167).

841. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.29.

842. *Ibid.*, p.100.

843. Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, p.207.

844. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.xvi et xix.

845. Dans une perspective polygéniste, les « Nativistes » amérindiens considéraient les Amérindiens et les Blancs comme des créations séparées. S. Alexie expliquait récemment comment les autochtones se sont appropriés le terme « Indien » au point de le revendiquer comme une part de leur identité : « The word belongs to us now. We are Indians. That has nothing to do with Indians from India. We are not American Indians. We are Indians, pronounced In-din. It belongs to us. We own it and we're not going to

tendent à simplifier jusqu'à la déformation une situation autrement plus complexe dans sa réalité géographique, historique et socio-culturelle. Comme l'avance Sherman Alexie dans un texte autobiographique, il n'a jamais rencontré un Indien d'Amérique, mais des milliers d'Indiens, condensant dans cette formule la variété des situations qu'ils connaissaient⁸⁴⁶. Le multivers amérindien décrit par les autobiographes est un monde constitué d'une multitude de peuples avec leurs cultures, leurs langues et leurs histoires respectives, avec des façons variées d'entrer en relation les uns avec les autres et avec les nouveaux arrivants. C'était un monde de l'altérité et de la différence aussi bien entre les peuples qu'au sein d'un même peuple.

Avant d'entrer en contact avec les évangélistes du Grand Réveil dans les années 1730-40, les Mohegans décrits par Occom s'étaient montrés réticents à la conversion et à l'éducation ; certains comme ses parents restèrent fidèles à leur mode de vie traditionnel. Il a retrouvé cette variété d'attitudes chez les Narragansetts, « indifférents à l'école », et les Montauks de Long Island qui étaient quant à eux « très désireux [qu'il] s'occupe d'une école chez eux »⁸⁴⁷.

Après avoir rendu compte des disparités des conditions de vie rencontrées au cours de son existence instable : la misère et la violence engendrées par l'alcoolisme dans sa famille, la vie idyllique des Indiens de la baie de Quinte. Il évoque aussi les différentes alliances passées par les Indiens lors du conflit de 1812-15 en racontant qu'alors qu'il

give it back. So much has been taken from us that we hold on to the smallest things with all the strength we have left » (« The Unauthorized Autobiography of Me », in Arnold Krupat et Brian Swann [ed.], *Autobiographical Essays by Native American Writers*, New York, Random House, Inc., 2000, p.4 ; « Le mot nous appartient désormais. Nous sommes Indiens. Cela n'a rien à voir avec les Indiens d'Inde. Nous ne sommes pas des Indiens d'Amérique. Nous sommes Indiens. Prononcez In-din. Ça nous appartient. C'est à nous et nous n'allons pas le rendre. Il nous a tant été pris que nous nous accrochons avec toute la force qu'il nous reste à la moindre petite chose » ; je traduis).

846. « Thesis: I have never met a Native American Indian. Thesis reiterated: I have met thousands of Indians » (Alexie, « The Unauthorized Autobiography of Me », *op.cit.*, p.4). Dans leur roman *The Crown of Columbus*, Dorris et Erdrich se font beaucoup plus explicites à travers la bouche de la protagoniste Vivian Twostar pour faire ressortir la diversité du monde amérindien, notamment pour dédramatiser, non sans ironie, la rencontre entre autochtones et colons et l'inscrire dans une épistémologie de la variété et une conception archipélique du monde : « Over here you had hundreds of societies, millions of people, whose experience had told them that the world was a pretty diverse. (...) The one common ground is how odd you and they [the other tribes] appear to each other, so you figure, okay, different strokes for different folks, and let it go at that. They're too many of them, and no two tribes are the same. (...) So when Indians met the boys from France or Portugal or Spain for the first time, it was just, "Great, another set of weirdos in an unpredictable world. No big deal" (Vous avez ici des centaines de sociétés, des millions de gens qui savent par expérience que le monde est très diversifié. (...) Le seul point commun c'est à quel point vous et elles [les autres tribus] vous considérez comme bizarre. Il y en a tellement et pas deux ne se ressemblent. (...) Alors quand les Indiens ont rencontré des gars qui venaient de France, d'Espagne ou de Portugal pour la première fois, ils se sont juste dit, "Bon, encore des types bizarres dans un monde imprévisible. Rien de bien grave") » (*op.cit.*, p.82 ; je traduis).

847. Occom, texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp. 54-55.

combattait dans l'armée étatsunienne, il tressaillit aux cris poussés par les alliés indiens des Anglais. Blackbird mentionne aussi à plusieurs reprises les différentes allégeances faites par des Ottawas en temps de guerre, combattant soit du côté britannique, soit américain. Il présente les Ottawas comme un peuple diplomate fidèle à ses alliés, comme le prouvait leur union avec les Chippewas. Mais il les décrit aussi comme un peuple belliqueux, menant des raids jusqu'aux Montagnes Rocheuses, sans pitié contre leurs anciens alliés Mushcodesh accusés de trahison, en conflit permanent avec leurs ennemis jurés, les Winnebagos et surtout les Iroquois. La guerre intertribale et les inimitiés ethniques figurent aussi dans l'ouvrage de La Flesche, avec l'évocation de batailles contemporaines contre les Sioux et l'hostilité manifestée à l'encontre d'un jeune vagabond winnebago. La Flesche dépeint par ailleurs une société omaha segmentée, hiérarchisée, traversée d'inégalités sociales, divisée en trois villages et en de multiples bandes. C'est aussi l'image qui ressort de la société paiute décrite par Winnemucca. Elle-même prend soin de préciser qu'elle ne peut s'exprimer au nom des Indiens dans leur ensemble, dépeint un monde indien divisé en une multitude de peuples, manifestant les attitudes les plus variées dans leurs rapports entre eux et avec les colons. Elle raconte par ailleurs la guerre d'extermination menée par les Paiutes contre un peuple cannibale et nécrophage se démarquant par la couleur rougeâtre de ses cheveux et qui refusa obstinément d'abandonner ses pratiques « barbares ». Les Paiutes se montrèrent intraitables envers eux, alors qu'ils adoptèrent une position de conciliation à l'égard des colons. Elle témoigne par ailleurs que la position de conciliation exprimée par son grand-père ne faisait pas l'unanimité chez les Paiutes, et laisse entendre qu'elle-même fut l'objet de critiques de la part d'autres Paiutes qui avaient préféré choisir la voie de la confrontation. Si les Amérindiens faisaient donc attention à se distinguer entre eux, ils établissaient aussi des distinctions entre les colonisateurs blancs.

I.A.1.c. Le multivers blanc

Si les autobiographes regroupent les nouveaux arrivants sous l'hyperonyme de « Blancs », ils établissent cependant des distinctions au sein de cette catégorie. Ils les distinguent individuellement en fonction de leurs comportements et des relations qu'ils nouèrent avec eux, mais aussi collectivement en fonction de leurs origines. Blackbird évoque plusieurs « races blanches » qui correspondent aux puissances coloniales avec lesquelles les Ottawas entrèrent en relation au cours des siècles : les Français, les

Britanniques (dont les Anglais et les Écossais), les Américains. Apess différencie les Américains des Canadiens engagés dans le conflit de 1812-15, de même que Winnemucca rapporte que son grand-père, allié des Américains, combattit les Mexicains qu'il considérait comme ses ennemis.

Les autobiographes établissent aussi des subdivisions au sein de la population anglo-américaine : Occom et Apess mentionnent les différentes obédiences chrétiennes, Blackbird range les Ottawas parmi les fidèles à l'Union et opposés aux Rebelles lors de la guerre civile, et Winnemucca fait des soldats, les « pères-soldats » bleus, des personnes de confiance antinomiques aux civils qu'elle accable de tous les défauts.

Outre leur allogénéité, un point commun semblait réunir les Blancs : la possession de pouvoirs et de technologies inconnus des autochtones et qui les faisaient passer pour des êtres extraordinaires.

I.A.1.d. Des êtres extraordinaires

Dans un texte de 1880, Susette La Flesche rapporte les sentiments ambivalents que son jeune frère de six ans nourrissait à l'égard des Blancs : il en avait peur lorsqu'ils étaient plusieurs, mais il les admirait aussi car « ils savent tout faire »⁸⁴⁸. Dans ces propos peut se lire comment la rencontre avec des colons d'origine européenne plaça les peuples autochtones devant un inconnu historique mais aussi anthropologique. Les Amérindiens s'interrogèrent sur l'identité ontologique des nouveaux venus qui leur parurent étranges, avec ce que la notion d'étrangeté peut impliquer d'inquiétude, de curiosité, d'évaluation.

« Extraordinaires » est le terme employé par Occom pour qualifier les prêcheurs évangéliques du premier Grand Réveil. Même les « gens du commun » lui paraissaient bénis et accompagnés « d'influences divines » pour introduire chez les Amérindiens une nouvelle religion porteuse d'espoir. Occom ne manque pas de faire part du « grand trouble d'esprit » que cette révélation provoqua en faisant ressortir son ignorance et en le faisant s'interroger sur sa place et celle de ses congénères dans la nouvelle société anglo-américaine chrétienne. Un questionnement psychomachique et identitaire similaire se retrouve chez Apess qui, pris dans le mouvement du second Grand Réveil évangélique du début du XIX^e siècle, fait des Méthodistes des êtres à part de nature divine disposant de pouvoirs transmis par le Saint Esprit et supérieurs à ceux du diable.

848. Susette La Flesche, lettre parue dans la revue *St. Nicholas*, September 1880, vol.VII, n°II, p.218.

Les textes d'Occom et d'Apess communiquent certes un point de vue dithyrambique exprimé par des convertis zélés et des missionnaires exaltés prêchant « pour leur paroisse » selon les conventions de la rhétorique puritaine. Les ressorts qu'ils mettent en jeu se réfèrent néanmoins à une vision amérindienne basée sur la notion de pouvoir déjà évoqué avec le *puha* paiute. Une catégorie de la population anglo-américaine leur paraissait dotée de pouvoirs de nature divine supérieurs à ceux des autochtones. Pour Winnemucca et Blackbird, c'était les Blancs dans leur ensemble qui leur paraissaient d'essence supérieure.

Le texte de Winnemucca montre bien comment l'arrivée des Blancs fut interprétée dans une épistémè et une vision du monde. Ce qui peut passer pour un processus de mythologification d'un événement historique d'un point de vue externe à la culture paiute prend la forme d'une prophétie pour les Paiutes, tout du moins pour le grand-père de Winnemucca dont l'interprétation fut sujette à caution au sein même de son peuple. Leur phénotype basé sur la couleur « blanche » et leur aspect « poilu », s'il pouvait les faire ressembler à des animaux comme des lions ou des hiboux, correspondait toutefois d'après Captain Truckee à la description d'un des deux frères originels. Cette identification amena les Paiutes à bien accueillir les premiers Blancs. Ils étaient considérés comme une « race forte et jolie », une « grande et puissante nation » disposant de nombreuses « choses belles et merveilleuses » : des vêtements attractifs (des boutons de cuivre, des habits rouges), des meubles et de la vaisselle desquels les parents paiutes préféraient tenir leurs enfants à distance, plusieurs types de maisons remarquables soit en raison de leur hauteur, d'accessoires comme des roues (les chariots), ou de capacité de flottaison (les bateaux). Ils possédaient aussi des armes à feu capables de répandre la terreur et de déverser le tonnerre et l'éclair qui décimaient tout au point d'anéantir des villes entières. Leurs habitudes alimentaires pouvaient les faire passer pour des personnes étranges, comme celles de manger du sucre ou de boire de « l'eau noire » chaude (du café)⁸⁴⁹. Mais c'est surtout la maîtrise de l'écriture, la capacité de « parler sur le papier », qui en faisait des êtres à part d'un statut équivalent à celui des « esprits », et qui fit douter certains Paiutes de leur nature humaine⁸⁵⁰. Des conceptions

849. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.36. Un procédé de défamiliarisation identique est utilisé dans un registre comique dans la bande dessinée de Goscinny et Uderzo, *Astérix chez les Bretons* (1965), où les Gaulois Astérix et Obélix, ainsi que les conquérants romains, ne cessent de s'étonner de voir les Anglais boire de l'eau chaude à une heure précise, telle une prolepse au *tea time* révélée dans la dernière case (René Goscinny et Albert Uderzo, *Astérix chez les Bretons*, Paris, Hachette, 2008 [1966], pp.6, 9, 12, 20, 33, 34, 48).

850. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.5-7, 14, 9-10, 16-19, 25, 27-29, 32, 36, 39, 43, 219.

similaires se retrouvent dans les textes de Blackbird et de La Flesche.

Blackbird raconte que les premiers *Wa-me-te-go-zhe-wog* (Blancs) rencontrés par les Ottawas furent des Français qu'ils considérèrent comme des êtres à la fois « étranges », « supérieurs à tous les habitants de la terre » et « merveilleux », tels des *Manitous* (esprit, divinité), qui les attendaient sur un monstre prêt à les dévorer (un navire). Ils disposaient de technologies supérieures, comme des vêtements tissés, des ustensiles en métal et surtout des armes à feu dont le maniement procurait à son utilisateur un statut « surnaturel » terrifiant⁸⁵¹.

Les Ottawas traitèrent ensuite avec les Britanniques qui venaient d'une « partie inconnue du monde au-delà de l'océan » mais qui avaient des capacités d'accroissement inégalées par les autochtones : ils étaient aussi nombreux que les étoiles, aussi denses et robustes que les arbres d'une forêt, et balayeraient facilement les Ottawas d'un seul geste. Leur gouvernement était personnifié par un être d'envergure mythique et cosmique. Il combinait la puissance masculine (*Father*) et féminine (*she*), et cette identité androgyne lui conférait un statut à part renforcé par son atemporalité et son omnipotence. Il est comparé au soleil : il est revêtu d'un manteau rouge comme le soleil et tant que les Ottawas le vénéreront par l'intermédiaire du soleil, ses bienfaits et ses « promesses extraordinaires » se perpétueront « de génération en génération, ou aussi longtemps que durera la course du soleil ». Même le whisky devient sous son empire comme « une fontaine de jouvence » coulant à flot chez les Ottawas.

Par ailleurs, même s'il dénonce le comportement adultère des trappeurs et l'abandon de leurs familles indiennes, Blackbird pense comme Winnemucca que les Blancs étaient plus beaux que les Indiens. Il considère en effet que les métis étaient plus jolis que les Indiens de « sang pur », comme si les unions mixtes faisaient passer par le sang des qualités qui seraient inhérentes aux Blancs. La position de Blackbird est ambiguë car, tout en exprimant un complexe d'infériorité amérindien, elle prend à contre-pied les conceptions dominantes de souillure par métissage. La valorisation de l'hybridation de Blackbird, pour autant qu'elle s'inscrive dans les polémiques raciales de son temps, n'est pas non plus désintéressée puisque Blackbird était le père de « quatre petits garnements » qu'il eut avec une femme d'origine anglaise et à qui il veilla à donner une éducation anglo-américaine et chrétienne⁸⁵².

851. Pokagon s'avouait également « étonné (*puzzled*) » par la technologie des Blancs dont les réalisations « merveilleuses (*wonderful*) » et « prodigieuses (*marvelous*) » s'apparentaient à des créations « presque divines (*almost divine*) » (*O-gî-māw-kwě mit-i-gwā-ki, op.cit., pp.205-206*).

852. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit., pp.8-9, 23, 28, 34, 70, 92-95*.

Chez les Omahas, la mère d'Oo-ma'-a-be pensait qu'il valait mieux se familiariser au plus vite avec la langue et les coutumes des Longs Couteaux américains car ils venaient « pour se mélanger avec [eux] ». La Flesche ne décrit pas les Blancs comme des êtres particulièrement supérieurs, il aurait même tendance à insinuer le contraire, mais comme des êtres chez qui « tout paraissait étrange » et surdimensionné, dont les objets arrêtaient les regards émerveillés des enfants. S'habituer à leur « manières bizarres » demandait un effort d'accoutumance, de même que le regard devait s'habituer à la nouvelle apparence de hibou que prenaient les enfants envoyés à l'école de la mission après avoir eu les cheveux coupés et avoir revêtu l'uniforme scolaire⁸⁵³.

Les premières rencontres avec les Blancs laissèrent des traces dans les traditions amérindiennes qui traduisent la conscience qu'eurent les peuples autochtones de basculer dans une ère nouvelle marquée par la présence d'êtres différents d'eux, souvent considérés comme supérieurs, parfois comme des divinités. Les nouveaux venus disposaient de pouvoirs matériels et cognitifs dont les Amérindiens saisirent le potentiel et les bénéfices qu'ils pourraient en retirer s'ils se les procuraient. Les Blancs apparaissaient comme des êtres qu'il était préférable de se concilier car ils représentaient une source de pouvoirs supplémentaires susceptibles de transformer en profondeur et durablement leur vie. Ils pouvaient donc être assimilés à des héros culturels ou des *tricksters*, c'est-à-dire comme des êtres mythiques transmettant leurs savoirs aux hommes afin d'améliorer leurs conditions de vie et de les aider à trouver une place équilibrée dans leur environnement. Les répercussions enregistrées par les autobiographes conséquemment à l'arrivée des Blancs se situent par contre du côté du déséquilibre et de l'influence néfaste.

I.A.2. La perte de l'estime

Le statut mythique qui put auréoler les nouveaux arrivants au début ne tarda pas à être soumis à une réévaluation. Les Amérindiens ramenèrent d'abord les Blancs à des proportions plus humaines.

853. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.xviii, 4-5, 7, 12, 24, 27, 107-108. Le nom omaha pour « Long Couteau » est *Mongi Tonga* mais, d'après Roger Welsch, ce nom aurait été emprunté par les Omahas à d'autres tribus (*Omaha Tribal Myths and Trickster Tales, op.cit.*, p.3).

I.A.2.a. Retour à des proportions humaines

Captain Truckee les place dans une même filiation mythologique que les Indiens, atténuant les différences entre les deux groupes pour promouvoir l'idée d'une égalité ontologique que sa petite-fille réitéra à plusieurs reprises dans *Life Among the Piutes* : leurs « esprits » et leur « amour de la vie » étaient identiques, de même que leur attirance pour l'argent. Même les pouvoirs qui semblèrent d'abord exclusifs aux Blancs pouvaient être acquis par les Paiutes qui en faisaient l'effort⁸⁵⁴. Blackbird les fait également partager un attachement similaire à la vie en tant que « créatures humaines », et La Flesche leur attribue une même « nature humaine ». L'attrait pour la vie indienne manifestée par de jeunes Américains pourrait s'expliquer dans cette « nature » commune, même si pour La Flesche il tiendrait plus du sentiment de liberté et d'exaltation que procure le mode de vie amérindien par rapport au confinement et aux violences imposés aux enfants de la société américaine⁸⁵⁵.

Dans les autobiographies, les Blancs deviennent humains, avec leurs qualités et leurs défauts, lorsqu'ils sont individualisés et non plus dilués dans une entité anonyme, ce qui permet aux auteurs de faire ressortir la palette des sentiments et des comportements qui peuvent les animer, qui peuvent varier et évoluer, de la même manière que ceux des Indiens. Certains Blancs sont décrits comme des personnes ayant établi des relations décentes avec les Indiens qu'ils traitaient sur un pied d'égalité, ou au moins avec bienveillance. Pour les autobiographes, ces exceptions ne doivent pas faire illusion : elles étaient « l'arbre qui cache la forêt » pour prolonger l'analogie sylvestre de Blackbird. Dans leur ensemble, les Blancs étaient perçus comme une force destructrice, voire maléfique.

I.A.2.b. Une force destructrice

L'ampleur et la répétition des forfaits perpétrés suscita des interrogations sur les causes et les motivations de ce que les autobiographes décrivent comme un acharnement. Leurs textes fournissent quelques éléments de réponse qui, réunis, peuvent former un système logique visant à donner du sens à une situation perturbante.

854. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.14, 43, 124.

855. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.16 et 20.

I.A.2.b.1. Un mal immanent

Le racisme est l'explication avancée par Occom qui, dans un texte de 1768, va jusqu'à accuser les Anglicans d'être indifférents à la conversion des Indiens afin de préserver l'homogénéité ethnique de l'au-delà. Un comportement religieux déviant, trahissant l'idéal chrétien, est également mis en avant par Apess et Winnemucca.

Une des caractéristiques qui se dégagent des portraits au vitriol qu'Apess fait des Blancs est leur perversité, qu'il fait correspondre à une « preuve [d']apostasie »⁸⁵⁶. Pour Winnemucca, les Américains sont des apostats non seulement dans le sens où ils pervertissent le nom de Chrétiens en appliquant les principes inverses du décalogue, mais aussi parce qu'ils se sont engagés sur la voie d'une nouvelle religion, celle du jeu. C'est avec une certaine délectation sarcastique qu'elle raconte avoir découvert que ce qu'elle avait cru être une Bible était en fait un jeu de cartes que la femme de l'agent de la réserve shoshone de Duck Valley, John Howe, transportait soigneusement avec elle :

We had been on the road two days when a lady joined us. She was going to Duck Valley agency to her husband, who was an agent there. She had a Bible with her. Ah! ah! What do you think the Bible was? Why it was a pack of cards. She would sit every day and play cards with men, and evening too. She was an Indian agent's wife⁸⁵⁷.

L'insistance de Winnemucca sur l'identité de la femme s'inscrit dans sa construction d'un portrait négatif de la gestion des réserves confiée à des civils

856. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, p.8. En tant que prêcheur méthodiste, Apess parle de la perversité comme signe d'apostasie de l'homme en général : « The perverseness of man in this respect is one of the great and conclusive proofs of his apostasy ». Néanmoins, à la lecture de son autobiographie, il apparaît clairement que l'apostasie se trouve du côté des Blancs, alors que les Amérindiens se révèlent être d'authentiques croyants.

857. Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, p.223. « Cela faisait deux jours que nous voyagions quand une dame se joignit à nous. Elle se rendait à la réserve de Duck Valley où son mari était agent. Elle avait une Bible avec elle. Ah, ah ! Que croyez-vous qu'était cette Bible ? Eh bien c'était un jeu de cartes. Chaque jour, et chaque soir aussi, elle s'asseyait parmi les hommes pour jouer aux cartes avec eux. C'était la femme d'un agent indien » (je traduis). Blackbird critiqua pour sa part l'agent de Little Traverse, Henry Gilbert, qui refusa de financer ses études grâce au fond éducatif spécifiquement créé pour l'éducation des Amérindiens et l'accusa de perdre beaucoup d'argent au jeu de cartes (*History, op.cit.*, pp.65-66). Jack Forbes insiste sur l'idée que la religion amérindienne se confond avec l'existence quotidienne et chacun des actes effectués ; comme Winnemucca (qu'il classe par ailleurs dans sa liste des êtres non-wétiko, c'est-à-dire sains d'esprit, aux côtés notamment de Bouddha, Zapata et Gandhi), il inclut le jeu de cartes parmi les actes qui peuvent révéler la véritable nature de la religion d'une personne : « si nous trichons aux cartes, cela constitue notre religion » (Forbes, *Columbus and Other Cannibals*, New York, Seven Stories Press, 2008 [1979], pp.15 et 47). Le jeu, et même le jeu avec mise, était pourtant « un passe-temps estimé » dans la culture paiute ; Sarah était connue pour être une joueuse, ainsi que son père qui perdit et gagna de nombreux chevaux au *hand game* (Canfield, *Sarah Winnemucca, op.cit.*, p.191).

incompétents, dont même les femmes délaissaient le christianisme pour la débauche⁸⁵⁸. L'avenir des Indiens était entre de mauvaises mains ; il paraissait peu étonnant qu'il soit compromis et que les Indiens ne parviennent pas à s'intégrer si les exemples que représentaient les autorités étaient mauvais. Le rire que Winnemucca fait résonner est d'autant plus tragique que ce passage intervient au retour d'une visite infructueuse à Washington en 1880 auprès des plus hautes instances politiques, le secrétaire à l'intérieur Carl Schurz et le président Rutherford B. Hayes. L'attitude manifestée par les représentants politiques lui parut symptomatique du caractère des Blancs : biaisé par des préjugés raciaux, avare, cupide, insensible, méprisant, menteur, despotique, indifférent au sort des Indiens. Peu avant de rencontrer le président Hayes, elle avait imaginé son apparence en faisant coïncider ses décisions « inhumaines » avec ses attributs physiques : « la chose appelée Président » ne pouvait ressembler qu'à un monstre, une « bête » pourvue de « longues oreilles », de « gros yeux et de longues jambes, et une tête de grosse grenouille »⁸⁵⁹.

Le dernier chapitre procède par effet de retour et de clôture sur le premier. Dès la deuxième page, Sarah Winnemucca crée un suspense en annonçant la traversée d'« amères épreuves » qui la font s'étonner d'être encore en vie. Au dernier chapitre, elle fait comprendre au lecteur que ces épreuves ont confirmé les appréhensions qu'elle avait développées au sujet des Blancs dans son enfance, influencée par sa mère et sa sœur aînée, et qu'elle retranscrit dans les premières pages. L'idée de leur proximité la terrorisait car elle s'en faisait une image de bête monstrueuse cannibale et pédophage. Si certaines expériences positives l'amenèrent à réviser son jugement, le bilan qu'elle établit au dernier chapitre reprend en les amplifiant les termes négatifs du portrait du premier chapitre. Les Blancs n'avaient peut-être pas l'apparence de monstres, mais leur

858. Ce passage s'apparente à un règlement de compte nourri de rancœur. D'après Gae Canfield, l'agent Howe et le chef shoshone Captain Sam acceptèrent d'accueillir sur leur réserve de Duck Valley (Nevada) au début de l'année 1880 cinq cent Paiutes affiliés à la bande de Natchez, le frère de Sarah, mais qui refusaient de le reconnaître lui ou son père comme leur chef. Les Winnemucca perdirent beaucoup de leur crédit au retour de leur voyage, au moment même où Sarah Winnemucca devait pour sa part se défendre d'accusations d'alcoolisme et de comportement violent et licencieux (Canfield, *Sarah Winnemucca of the Northern Paiutes*, *op.cit.*, pp.176-177 ; Cari M. Carpenter, « Sarah Winnemucca Goes to Washington. Rhetoric and Resistance in the Capital City », *American Indian Quarterly*, volume 40, n°2, Spring 2016, p.95 ; Carpenter souligne aussi la figure controversée qu'est toujours Sarah Winnemucca pour les Paiutes qui la considèrent parfois comme une « traîtresse » et une marionnette des Blancs). Ce passage de *Life Among the Piutes* confirme qu'un texte autobiographique, comme tout texte mais encore plus du fait de l'énonciation à la première personne référentielle, ne peut être considéré que comme une construction subjective cherchant à faire passer un point de vue. Il n'énonce pas *la* vérité, mais exprime *une* vérité, celle que l'auteur veut traduire en convainquant le lecteur de son authenticité.

859. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.205.

comportement était proprement monstrueux. La dissimulation de leur véritable nature sous des apparences et des discours trompeurs aggravait la panoplie de leurs défauts en en faisant des êtres fourbes, à l'image du *trickster*.

Le chef des Snake River Paiutes, Egan (ou Ehegante), leur reprochait de se prendre pour des dieux. Nourrir un complexe de supériorité et de confiance excessive en soi fait aussi partie du caractère du *trickster*. Dans *Life Among the Piutes*, les Blancs incarnent tous les aspects négatifs attribués au *trickster* coyote ; comme lui, ils agissent en tant que repoussoirs et contre-modèles. Cependant le *trickster* blanc perd la dimension comique du *trickster* mythologique qui avait l'habitude de se faire prendre à ses propres pièges et de transmettre, souvent malgré lui, ses pouvoirs aux êtres qu'il rencontrait. Dans la réalité coloniale décrite par Winnemucca, ce sont les Paiutes qui pâtissent de ses inconséquences et les Blancs qui s'en tirent à bon compte. Même l'écriture qui avait été considérée au départ comme un pouvoir s'avérait être un handicap puisqu'elle diminuait les capacités mnésiques. Aux yeux de Buena Vista John, un oncle de Sarah Winnemucca échaudé par « plus de trente ans » de relations avec les Blancs, ces derniers n'étaient pas seulement des menteurs qui ne respectaient jamais leur parole, mais aussi des êtres inférieurs, « un peuple faible » dont « la mémoire n'est pas bonne »⁸⁶⁰.

Comme pour le *trickster*, l'égoïsme et une avidité irrépressible constituent leurs motivations. Les Blancs de l'autobiographie de Winnemucca sont les mêmes que ceux des textes de Blackbird et de La Flesche : ils sont animés d'une boulimie de terres qui les fait entrer en « conflit d'intérêt »⁸⁶¹ avec les premiers occupants.

Pour Blackbird, ils se trouvent dans la même situation d'aliénation que celle décrite par le personnage de Corliss dans la nouvelle de Sherman Alexie mentionnée dans l'introduction. Blackbird conçoit le lien à la terre ancestrale comme un facteur de santé physique et d'équilibre psychique. Or, pour lui, les Blancs sont avant tout ceux qui viennent d'une terre lointaine et inconnue, qui « ont quitté la terre de leurs ancêtres »⁸⁶². Il laisse ainsi entendre que ce déracinement pourrait être à l'origine de leur comportement étrange et de leur voracité pour les terres indiennes. En tant qu'êtres déséquilibrés, il n'est donc pas étonnant qu'ils aient introduit le déséquilibre sur le

860. *Ibid.*, pp.221 et 225.

861. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xix.

862. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.100. Blackbird et La Flesche utilisent la même formule, « land of [their; my] fathers », pour qualifier les terres quittées par les Blancs et celles dont ils se sont emparés.

continent américain.

Si les Blancs possédaient des pouvoirs supérieurs aux Amérindiens, ils étaient des *tricksters* maléfiques. Plutôt que d'agir comme des héros civilisateurs, ils introduisirent une multitude de facteurs entropiques et mortifères. Pour Winnemucca et Blackbird, même les « docteurs » ou experts en négociation avec les puissances surnaturelles étaient incapables de trouver des remèdes aux maux introduits et périssaient eux-mêmes des maladies parfois propagées « par haine » pour les anéantir⁸⁶³. Les Blancs s'apparentent à ce qu'Apess appelait « l'armée de Satan », l'ennemi du bien et des Chrétiens, activant les « pouvoirs des ténèbres » contre lesquels seul un Dieu thaumaturge, le « grand Médecin des âmes », pouvait agir⁸⁶⁴. La conversion fut mise en avant comme un facteur de rectification par certains autobiographes comme Occom, Apess et Blackbird, comme une manière de faire correspondre le titre de Chrétien à la nature profonde des cultures amérindiennes. Le titre de Chrétien ne convenait pas aux Blancs, qui s'apparenteraient plutôt au *windigo*, un être maléfique de la mythologie algonquienne, particulièrement présent dans les traditions cree et ojibwa.

I.A.2.b.2. Les Blancs comme windigos

Shawn Smallman prévient toutefois que le monde algonquien étant tellement étendu et divers que les conceptions associées au windigo étaient variées et variables selon les cultures et les époques⁸⁶⁵. Le windigo correspond néanmoins traditionnellement à un personnage cannibale à l'appétit insatiable. L'esprit du windigo peut s'emparer de n'importe quelle personne (homme, femme, enfant) ou animal et le « transformer en un être asocial et criminel ». Le windigo constitue donc une menace à l'ordre social et à l'équilibre familial, et représente « l'antithèse d'un comportement éthique convenable »⁸⁶⁶. George Copway définit le windigo de la tradition ojibwa

863. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.42 ; Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.10.

864. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.4, 7, 20, 60, 64 ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, pp. 127 et 129.

865. Shawn C. Smallman, *Dangerous Spirits: The Windigo in Myth and History*, Toronto, Heritage House Publishing Company Ltd., 2014, pp. 24, 35, 65. L'orthographe de *windigo* est très variable (*wee-tee-ko*, *wihtikow*, *wetiko*, *wihtiku*, *Wintuc*...) mais celle de *windigo* est la plus couramment utilisée. Il existe aussi d'autres personnages cannibales dans les traditions algonquiennes, comme Atoosh chez les Crees de l'Est et Chenoo chez les Mi'kmaw et les Maliseet-Passamaquody.

866. Smallman, *Dangerous Spirits*, *op.cit.*, pp.24, 35, 65, 74.

comme un « monstre » insensible au cœur de glace se nourrissant de chair humaine⁸⁶⁷, et Basil Johnston comme l'« un des êtres maléfiques qui réside à la périphérie du monde des peuples anishinaubae », « une créature répugnante à rencontrer et aussi répugnante par ses habitudes, son comportement et ses mœurs »⁸⁶⁸. Il se caractérise avant tout par un appétit insatiable que seule la chair humaine peut potentiellement apaiser ; une « personne devenue windigo dévorera jusqu'à sa famille » précise Bernadette Rigal-Cellard⁸⁶⁹. Mais il est pris dans un cercle vicieux qui explique son apparence de géant émacié, dégageant de surcroît une odeur pestilentielle : plus il mange, plus il grandit ; plus il grandit, plus il a faim ; son appétit ne peut donc jamais être satisfait et son « avidité inextinguible » l'amène à semer désastre et carnage sur sa route⁸⁷⁰.

La présentation que Jack Forbes donne du *wendigo* cree est identique : c'est un cannibale qui ne connaît aucune limite à sa brutalité et à son avidité, « une personne ou un esprit maléfique qui terrorise les autres créatures par de terribles actes maléfiques, dont le cannibalisme »⁸⁷¹. Le *wendigo* regroupe un ensemble de caractéristiques identiques à celles que les autobiographes reprochaient aux Blancs pour les définir comme des êtres nuisibles qui avaient introduit le désordre au sein des sociétés amérindiennes et menaçaient leur existence. Le rapprochement n'est cependant pas effectué directement par les autobiographes, bien que trois d'entre eux appartiennent à la culture algonquienne (Oocom, Apess, Blackbird). Il est cependant fait par les Amérindiens contemporains, du groupe algonquien ou non, qui ont repris le *wendigo* comme « symbole pour comprendre et critiquer le colonialisme », pour « représenter le mal porté par les institutions occidentales aux cultures amérindiennes » et dénoncer l'impérialisme comme une forme de cannibalisme⁸⁷².

867. George Copway, *The Ojibway Conquest, A Tale of the Northwest*, New York, George P. Putnam, 1850, note 9 pp.86-87.

868. Johnston, *The Manitous. The Spiritual World of the Ojibway*, Toronto, Key Porter Books Ltd, 1995, p.221 ; je traduis.

869. Rigal-Cellard, *Le mythe et la plume, op.cit.*, p.329.

870. Johnston, *The Manitous, op.cit.*, p.237 ; *Ojibway Heritage*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1990 (1976), p.166. Johnston définit le *wendigo* comme « l'esprit de l'excès », le représentant de la « cupidité humaine » et de l'égoïsme, le symbole de « la tendance humaine » à toujours vouloir satisfaire ses propres intérêts au point d'en oublier ses « principes et valeurs ». Il avait pour fonction d'encourager à la modération, à « vivre en harmonie et en équilibre » avec ses proches et l'environnement. S'il était redouté pour les châtements qu'il infligeait « à ceux qui commettaient des excès, il attribuait néanmoins des récompenses aux modérés. Il incarnait l'excès qui encourageait à la modération » (*The Manitous, op.cit.*, pp.223-224, 227 ; *Ojibway Heritage, op.cit.*, p.167).

871. Jack D. Forbes, *Columbus and Other Cannibals, op.cit.*, pp.xv et 24.

872. Smallman, *Dangerous Spirits, op.cit.*, pp.19, 29, 70. D'après l'anthropologue Lee Miller, les Indiens Secotans (du groupe algonquien) auraient déjà considéré à la fin du XVI^e siècle les colons anglais de Roanoke (Caroline du Nord) comme des monstres ou des bêtes anthropophages (Smallman, *Dangerous*

L'auteur ojibwa Basil Johnston assimile les « nouveaux Wendigos » ou « Wendigos modernes » aux entreprises capitalistes et aux hommes d'affaires se présentant sous des dehors respectables, ayant reporté leur appétit vorace sur des « aliments plus nobles » que la chair humaine comme « le profit, la richesse et le pouvoir ». Ils n'en restent pas moins animés d'une gloutonnerie insatiable et d'une avidité exponentielle, leurs actes ayant pour effet de semer « la mort, la destruction et la laideur là où se trouvaient auparavant la vie, l'abondance et la beauté »⁸⁷³. Dans le même ordre d'idée, Jack Forbes (d'ascendance Powhatan et Delaware) avançait dès 1979 une thèse qualifiée de « très radicale » par Marta Ramos Oliveira⁸⁷⁴. Forbes accuse la société occidentale d'être atteinte de deux pathologies : tout d'abord du syndrome *mâtchi*, qui lui fait avoir une vision négative et morbide du monde, de la nature et des hommes ; ensuite, et surtout, de la psychose du *wétiko*, ou « wétiko-isme », dont les symptômes se définissent par l'avidité, l'avarice, le vol, l'envie, l'ambition incontrôlée, la brutalité et la cruauté, l'exploitation des autres, l'hypocrisie, une personnalité schizoïde, le matérialisme, l'opportunisme, et l'arrogance. D'après lui, si ces maladies contagieuses sont originaires du Proche-Orient, ce sont essentiellement les Européens, à commencer par les Romains, qui ont contribué à les répandre sous le nom de « civilisation »⁸⁷⁵.

Le ton accusateur et l'ironie mordante de Forbes présentent des similitudes avec les prises de position politiques des autobiographes. Même sans être explicitement associé au *wendigo*, le colon blanc décrit dans leurs textes correspond à un être maléfique de même nature. La métaphore de la maison et de la bourgade pillées et saccagées que Blackbird emploie pour décrire l'état de désolation du pays ottawa conséquemment à l'arrivée des Blancs fait penser à un hold-up réalisée par une horde sauvage, à un déferlement d'être maléfiques s'emparant de tout sur leur passage en traumatisant les habitants :

Spirits, op.cit., p.72). Le *wendigo* a également été repris par la culture populaire nord-américaine dès la fin du XIX^e siècle comme un symbole de la nature sauvage et de la folie. Il se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreuses œuvres d'artistes et d'écrivains amérindiens, le plus souvent comme symbole critique de la société occidentale. Il est mentionné dans le film de 2013 *The Lone Ranger* de Gore Verbinsky dans lequel le Comanche Tonto (incarné par Johnny Depp) se présente comme un « chasseur de wendigos », et même comme « le dernier chasseur de wendigos », que son peuple (pourtant hors du groupe algonquien) définit comme « un esprit du mal (...) avec un creux au ventre que rien peut (*sic*) remplir ». Le *windigo* est même intégré à la culture lakota dans le volume 2 des aventures de *Popotka le petit Sioux*, bande-dessinée créée par les Bretons David Chauvel et Fred Simon (*Le Wendigo*, Paris, Delcourt, 2002).

873. Johnston, *The Manitous, op.cit.*, pp.236-237.

874. Oliveira, *Weaving Life Stories, op.cit.*, p.73.

875. Forbes, *Columbus and Other Cannibals, op.cit.*, surtout pp.39-40 et 52-53. *Mâtchi* est un mot algonquien signifiant mauvais, maléfique. Pokagon assimile le *mautchi manito* potawatomi au diable (*O-gî-măw-kwě mit-i-gwă-ki, op.cit.*, p.104).

But now, our living is altogether different, as we are continually suffering under great anxiety and perplexity, and continually being robbed and cheated in various ways. Our houses have been forcibly entered for thieving purposes and murder; people have been knocked down and robbed; great safes have been blown open with powder in our little town and their contents carried away, and even children of the Caucasian race are heard cursing and blaspheming the name of their Great Creator, upon whose pleasure we depended for our existence⁸⁷⁶.

Mais si les autobiographes parvenaient à expliquer les raisons des exactions des Blancs en fonction d'un caractère maléfique immanent, la cause de leur venue et l'impuissance des Amérindiens à contenir leur expansion et leurs méfaits demeuraient sources d'interrogations. En plaçant l'existence des Amérindiens sous la dépendance du Créateur, Blackbird suggère une piste de réflexion qui impliquerait le retrait de la providence divine comme certains l'affirmèrent.

I.A.2.b.3. L'aveu d'un désarroi

Les autobiographies accordent très peu de place aux tentatives d'explication du phénomène destructeur auxquels les Amérindiens se trouvèrent confrontés. Blackbird rapporte cependant une explication sous forme de jérémiade nativiste exprimée par le prophète shawnee Tenskwatawa. Pour ce dernier, les malheurs des Indiens s'expliquent par l'abandon de leurs croyances, de leurs rites et de leur vénération du Grand Esprit « selon les anciennes coutumes de leurs ancêtres », ainsi que de l'abandon de leur mode de vie traditionnel au profit exclusif des « coutumes de l'homme blanc », ce qui provoqua la colère du Grand Esprit⁸⁷⁷. Le sauk Black Hawk pensait pour sa part que l'arrivée des Blancs relevait d'une décision du Grand Esprit mais sans pouvoir expliquer

876. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.13 ; « Notre mode de vie actuel est complètement différent, étant donné que nous souffrons d'une situation d'angoisse et de confusion permanente, que nous sommes en permanence spoliés et trompés de diverses façons. Nos maisons ont été visitées de force avec des intentions malhonnêtes et criminelles ; les gens ont été agressés et volés ; dans notre petite ville, la poudre a fait exploser de solides coffres-forts pour en dérober le contenu ; et on entend même les enfants de la race caucasienne proférer des jurons et offenser le nom du Grand Créateur, du bon-vouloir duquel dépendait notre existence » (je traduis). La description de Blackbird peut faire penser à la scène de hold-up du début du film de Sam Peckinpah, *The Wild Bunch (La horde sauvage, 1969)* qui se termine en carnage au milieu du défilé d'une ligue pour la tempérance déclamant l'hymne du baptiste Robert Lowry, *Shall We Gather at the River?* (1864), qui est abondamment repris dans les westerns américains ; il figure aussi dans le roman de Ron Rash, *Saints at the River*, chanté par la narratrice Maggie Glenn lors d'une cérémonie d'hommage à deux personnes mortes noyées dans la Tamasee (New York, Picador, Henry Holt and Company, 2004, pp.220-221, traduit en français en 2016 sous le titre *Le chant de la Tamasee*).

877. *Ibid.*, p.29.

les causes de cette décision⁸⁷⁸. Le grand-père de Winnemucca adopta aussi une position d'ordre fataliste concédant que ces événements, qui ne cadraient pas avec la prophétie mythologique, correspondaient à un dessein voulu par le créateur mais inaccessible à l'esprit humain : « but maybe it was to be »⁸⁷⁹. Zitkala Ša pensait pour sa part que le Grand Esprit s'était désintéressé du sort des Sioux, mais sans donner d'explication à cet abandon⁸⁸⁰. Comme Apess animé d'une volonté de dégager une perspective morale de ses mésaventures et de leur donner une interprétation religieuse compatible avec la *doxa* chrétienne, le Ponca Standing Bear pense que c'est Dieu qui décide de tout et qu'aucun homme ne peut le comprendre ni « pourquoi Il agit de la sorte envers nous », et que si ses décisions peuvent au premier abord paraître injustes et difficiles à accepter, il agit en fait toujours pour le bien des intéressés à qui revient le devoir de les interpréter sous un angle positif⁸⁸¹.

Voulue ou non par une divinité supérieure, la colonisation fut un phénomène

878. Black Hawk, *Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, p.29.

879. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.43. La soumission à la volonté divine exprimée dans cette conclusion rappelle la perspective paulinienne (Romains 11:33, « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables ! ») et même thomiste (le droit divin est inaccessible à l'homme, même s'il est partiellement révélé dans la Bible selon Thomas d'Aquin). Le Pawnee Wichita Blaine (Tu-Tu-Ra-Wi-Tsat ou Overtakes His Enemy) expliquait au début du XX^e siècle que c'était la divinité suprême Tirawhat qui avait créé le destin (*fate*) et que c'était lui qui instaurait ou modifiait les coutumes que les Pawnees devaient suivre : « Tirawhat gave us the old ways, but now it's time, and he is taking them away from us » (Martha Royce Blaine, *Some Things Are Not Forgotten: A Pawnee Family Remembers*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997, pp.156 et 213 ; « C'est Tirawahat qui nous avait transmis nos anciennes coutumes ; mais est venu pour lui le temps de nous les retirer » ; je traduis).

880. Dans un premier temps, Zitkala Ša fait dire à sa mère que le Grand Esprit a abandonné les Dakotas : « the Great Spirit had forgotten us ! » (« Impressions of an Indian Childhood », p.38) ; dans un second temps, c'est Zitkala Ša elle-même qui dit à sa mère, qui refusait de douter de l'existence de Taku Iyotan Wašaka (le Pouvoir Absolu), que « Le Grand Esprit se moque bien que nous vivions ou mourions ! (The Great Spirit does not care if we live or die!) » (« An Indian teacher Among Indians », p.385). Ses articles autobiographiques comportent de nombreuses allusions au christianisme et à la Bible, réinterprétés de manière subversive pour mettre en valeur le monde sioux et critiquer les colonisateurs américains. Zitkala Ša induit l'idée que les souffrances endurées par les Sioux font d'eux des martyrs et les identifient à la figure du Christ, d'autant plus qu'ils se demandent comme lui pourquoi leur dieu les a abandonnés (L'Évangile de Matthieu fait s'écrier à Jésus crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », 27:46).

881. Tibbles, *The Ponca Chiefs*, *op.cit.*, pp.62-63. Le discours de Standing Bear d'où sont extraites ces idées est circonstancié puisqu'il s'agit d'une réponse à un auditoire anglo-américain qui le questionnait sur ses croyances religieuses au moment de son procès de 1879, qui eut justement lieu parce que Standing Bear refusa d'accepter de voir son peuple écrasé par « une force invisible » (*ibid.*, p.31), c'est-à-dire les maladies dues à un transfert arbitraire en Oklahoma. Standing Bear s'approprie la rhétorique chrétienne afin de la retourner contre les colonisateurs, s'identifiant lui-même au Christ et espérant que se comporter comme un Chrétien lui permettra d'accéder au bonheur. Au même moment, le Omaha Wa-ja-pa reconnaissait que le destin des Omahas se trouvait entièrement dans les mains de leur Dieu : « He has the power to send us good or evil, and it is right, for we are His (Il a le pouvoir de nous envoyer du bon ou du mauvais, et c'est bien ainsi, car nous Lui appartenons) » (cité par Susette La Flesche dans une lettre parue en avril 1879 dans *The Southern Workman*, vol. VIII, n°4, p.44 ; je traduis).

total qui concerna toutes les dimensions de la vie des Amérindiens. Elle constitua une véritable épreuve de l'altérité qui les confrontait à des êtres physiquement et moralement différent. Ils reconnaissaient aux Blancs une supériorité technologique contre laquelle ils admettaient ne pas pouvoir rivaliser et qui leur donnait les moyens de mettre en œuvre des capacités de destruction et de domination des autochtones, mais aussi de l'espace et le temps. L'expansion coloniale fit basculer les sociétés amérindiennes dans une dimension spatio-temporelle nouvelle dans laquelle elles allaient devoir tenter de se recomposer. Dans leurs textes, les autobiographes confrontent les systèmes normatifs amérindien et anglo-américain et exposent les difficultés et les traumatismes qui accompagnèrent les tentatives d'ajustement des Amérindiens au *nomos* qui leur fut imposé.

I.B. Une recomposition spatiale

La colonisation passait en premier lieu par l'occupation du sol, « problématique commune » et premier problème concret auxquels furent confrontés les autochtones et les colons comme l'a noté William Boelhower⁸⁸². Pour Augustin Berque, elle ne constitua pas seulement un « ethnocide » qui provoqua la « déchéance physique et morale » des autochtones, mais aussi une « cosmoctonie », c'est-à-dire l'« assassinat d'un monde » ou « substitution brutale d'un monde au leur » qui fait que pour les survivants « plus rien – ni le ciel ni la terre – n'est plus comme il devait être »⁸⁸³. Le milieu, ou *écoumène*, dans lequel les Amérindiens avaient jusque là vécu subissait une transformation « massive » qui les aliénait à leur propre territoire⁸⁸⁴ ; ils devenaient des

882. Boelhower, *Through a Glass Darkly: Ethnic Semiosis in American Literature*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987 (1984), pp.32, 43,118. Il résume les modalités d'occupation du sol, de l'appropriation et de l'exploitation de la terre par le concept d'*habitare* qu'il emprunte à G. Bachelard.

883. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009 (1987), note 28 p.41 ; Berque se réfère aux Aborigènes d'Australie dans ce passage.

884. Berque définit la colonisation comme un fait de « transmission massif » dont le transfert, hormis « la terre et son climat, (...) porte alors sur à peu près tout ce qui constitue l'écoumène : plantes, animaux, humains, techniques, institutions, symboles... » ; les colonies constituent ainsi un « laboratoire mésologique exceptionnel » du fait qu'elles provoquent « la naissance d'un nouveau milieu, par trajection d'une société dans un nouveau territoire » (pp.175-176). L'écoumène vient d'un terme grec qui désigne l'espace habité de la terre. Le géographe Michel Lussault la définit comme « le système biophysique transformé en espace d'habitation » (« L'urbanisation nous oblige à repenser l'espace », entretien avec Gilles Heuré, *Télérama*, n°3305, 15/05/2013, p.76). Berque propose une définition plus large qui regroupe l'espace géophysique de la planète, l'environnement de la biosphère, et « la relation à la fois écologique, technique, symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre ». C'est dans le sens où cette relation est à la fois spatiale et temporelle, passive et active, matérielle et immatérielle, subjective et objective, qu'elle constitue une trajection ou un processus de trajectivité, c'est-à-dire un « couplage dynamique » entre le sujet et son environnement. La mésologie est un néologisme du XIX^e siècle désignant la discipline qui

« étrangers dans une terre étrange », voire privés d'habitat sur leurs propres terres ainsi qu'Alan Trachtenberg l'a décelé dans l'hyperonyme « Indiens »⁸⁸⁵. Le sentiment d'aliénation à son propre pays transparait dans un commentaire de Blackbird donné à la suite d'une entrevue avec le gouverneur du Michigan, John S. Barry, en 1850 :

He talked to us as though he was talking to his own son who had just come from a far country and asked his father's permission to stay in the household⁸⁸⁶.

Blackbird montre des Amérindiens en train de quémander une place dans un espace passé sous tutelle coloniale. Les autobiographes témoignent des bouleversements spatiaux rencontrés par les Amérindiens et montrent comment ils constituèrent l'un des principaux facteurs de bouleversement identitaire posés par la colonisation. Nous verrons ainsi dans un premier temps comment les autobiographies prennent en compte la confrontation de deux « cosmovisions »⁸⁸⁷ antagonistes, au point de provoquer une crise de l'identité « chôrographique » des Amérindiens, avant de nous intéresser à la manière dont elles décrivent le passage brutal d'une onto-cosmologie à une autre à leurs dépens.

étudie l'écoumène (l'étude des milieux humains) ou, plus généralement, l'étude des rapports entre un organisme (y compris humain) et son environnement (y compris social). Berque lui préfère l'expression « point de vue écouménal » ou « point de vue de la médiance », cette dernière étant conçue comme le « sens de la relation d'une société à son environnement » (voir aussi l'article d'A. Berque, « De peuples en pays ou la trajection paysagère », in Michel Collot [dir], *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1997, pp.320-329).

885. Trachtenberg, *The Song of Hiawatha*, *op.cit.*, p.9 ; Zitkala Ša raconte s'être faite traitée d'« étrangère » par un colon blanc lorsque celui-ci découvrit qu'elle était indienne : « Oh! Yes! You are an Indian! Well, I knew when I first saw you that you must be a foreigner » (extrait de son article de 1919 « America, Home of the Red Man », cité par Vigil, *Indigenous Intellectuals*, *op.cit.*, p.186).

886. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.61 ; « Il s'adressa à nous comme s'il parlait à son propre fils qui viendrait d'arriver d'un pays lointain et qui demanderait à son père la permission de demeurer dans son foyer » (je traduis). La remarque de Blackbird transcrit le ton condescendant souvent adopté par les autorités dans leurs rapports avec les Amérindiens, mais il n'est pas sûr qu'elle soit forcément teintée d'ironie car elle intervient dans un paragraphe où Blackbird rapporte les conseils favorables donnés par des autorités politiques pour faciliter l'accès des Ottawas à la citoyenneté américaine. Pour Karamanski, la métaphore familiale rappelle la « parabole du fils prodigue » (Luc, 15:11-32) que Blackbird avait déjà employée dans une lettre aux congrégations presbytériennes en 1848 (*Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.132).

887. « Cosmovision » est un terme emprunté à Hervé Le Crosnier qui la définit comme « une réalité du monde » décrite par la langue et qui « fait vivre une communauté » (intervention dans l'émission « La diversité culturelle à l'épreuve d'internet, 2/4 », émission *Cultures mondes* présentée par Christophe Payet, France Culture, 01/04/2014, 11h-11h50).

I.B.1. Deux cosmovisions antagonistes

Pour Louis Owens, les conceptions du monde amérindiennes sont « presque toujours en totale contradiction avec les *idéologèmes* dominants de l'Euramerica »⁸⁸⁸. Scott Momaday fait du rapport au langage la principale opposition entre Amérindiens et Blancs. Pour Jace Weaver, c'est la relation à la terre qui illustre le mieux les différentes *épistémè* et cosmologies développées par les peuples autochtones d'une part et les colons d'autre part⁸⁸⁹. Nous verrons aussi comment, pour les Amérindiens, le lien entre la terre et la langue est indissociable.

Bien qu'il faille être prudent envers toute tentative de réduction homogénéisante des conceptions aussi bien amérindiennes qu'occidentales⁸⁹⁰, nombreux sont ceux, Amérindiens ou non, qui ont identifié deux grands systèmes de relation à l'environnement.

I.B.1.a. L'objectivation anthropocentrique occidentale

Les colons européens arrivèrent en Amérique avec une vision anthropologique, objectivante et utilitariste de la terre. L'homme est conçu comme un être supérieur,

888. Les propos d'Owens concernent les romans amérindiens pris en compte dans son étude *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel* (Norman, University of Oklahoma Press, 1994 [1992]) : « within the novels discussed in my study are to be found particularly "Indian" ways of viewing the world, worldviews that are almost always in direct conflict with the dominant *ideologemes* of Euramerica » (p.8).

889. Weaver, in Oliveira, *Weaving Life Stories*, *op.cit.*, p.109.

890. Les mondes amérindiens et occidentaux sont loin de constituer des entités monolithiques ; les conceptions du monde et les relations à la terre qui s'y expriment ont varié dans l'espace, selon les cultures, et dans le temps, selon les époques. Henry Dobyns considère qu'il y a autant de « systèmes cosmologiques ethniques indépendants » que de « communautés indigènes », chacune constituant une « enclave » phénoménologique, épistémologique et ontologique (« Demographics in Native American History », in C. Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*, *op.cit.*, p.73). En outre, même à l'intérieur d'une communauté, les conceptions n'étaient pas forcément uniformes, comme Philippe Descola l'a indiqué pour les Jivaros Achuar et Jeffrey Anderson pour les Arapahos, et comme le révèlent les traditions ojibwas, blackfeet ou crows. Glissant a également répété que le monde occidental est loin d'être monolithique, mais constate que « les pensées de la multiplicité » ont été reléguées et neutralisées à la marge par une pensée du Centre, une pensée de système dominante et conquérante (*Les entretiens de Bâton Rouge*, *op.cit.*, pp.24, 55-56, 133, 153). Simon Schama avance que même en Europe, la relation à la nature est variable d'une culture à l'autre, aussi bien « dans le temps et l'espace » et que « nature et culture » sont loin de s'exclure (*Le paysage et la mémoire*, Paris, Seuil, 1999 [1995], pp.21-22, traduit de l'anglais *Landscape and Memory* par Josée Kamoun). Arnold Krupat a essayé de peser le pour (fournir une vue d'ensemble) et le contre (suppression des différences) de la généralisation, l'idéal consistant à trouver un équilibre entre le particulier et le général (*The Voice in the Margin*, *op.cit.*, pp.224-225). L'anthropologue britannique Mary Douglas a appelé *Bongo-Bongism* le fait de contester toute généralisation sous prétexte que cela n'est pas le cas dans telle ethnie particulière comme les fictifs Bongo-Bongo (*Natural Symbols*, London, Routledge, 2003 [1970], p.64).

possesseur et maître de la nature. La terre appartient à l'homme et la nature, foncièrement hostile, doit être soumise, comme le pose un principe judéo-chrétien dans une perspective de progrès constant. Cette idée fut prolongée par le développement des sciences qui ont réduit l'univers et la nature à un ensemble de lois physiques et de principes mécaniques dont la connaissance contribuerait à fournir aux hommes les moyens de les dominer afin d'améliorer les conditions d'existence de l'humanité⁸⁹¹.

L'espace où cette idéologie n'était pas appliquée, c'est-à-dire dans l'au-delà de la « frontière » associé au territoire amérindien, était relégué à une *wilderness* virginale, un *vacuum domicilium*, un blanc ou un vide sur les cartes, qui restait à peupler et à mettre en valeur. Le discours dominant fétichisait les Indiens comme une poignée de hordes sauvages incapables de se rendre compte de la richesse de leurs territoires et de les exploiter. Si cette représentation servait avant tout à justifier la conquête du territoire ainsi que la disparition « inévitable » des autochtones, elle n'était toutefois pas coupée d'une certaine réalité comme l'a montré Lévi-Strauss. Non pas que les sociétés amérindiennes n'aient pas su maîtriser, voire altérer, leur environnement, mais parce que l'arrivée des colons était souvent précédée d'épidémies qui décimaient les populations locales et bouleversaient leur écoumène en les rendant incapables de continuer à exploiter leur environnement ni à la même échelle ni avec la même efficacité⁸⁹². Les

891. Cette synthèse s'appuie sur Benjamin Kline (*First Along the River*), Calvin Martin (Introduction, Epilogue et « The Metaphysics of Writing Indian-White History » in Martin [ed.], *The American Indian and the Problem of History*) et Augustin Berque (*Écoumène*).

892. Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, *op.cit.*, pp.12-13. Salvatore D'Onofrio a rappelé quelques unes des « illusions » que Lévi-Strauss a contribué à faire tomber au sujet des Amérindiens, comme celles que leurs sociétés étaient primitives, qu'ils étaient soit chasseurs-cueilleurs soit agriculteurs (alors qu'ils combinaient la plupart du temps ces activités), qu'ils habitaient dans une nature vierge alors que si les forêts paraissaient « primaires », c'était parce qu'elles étaient « le résultat de l'abandon forcé des Indiens » (D'Onofrio, « L'autre qui est en nous. Guerres et identité en Amérique du Sud », in Marie-Christine Michaud et Joël Delhom [dir.], *Guerre et identités dans les Amériques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p.13). D'après Catherine et Raphaël Larrère, William Cronon aurait été l'un des premiers à arguer que « le paysage de Nouvelle-Angleterre avait été habité, mis en valeur et transformé par les peuples amérindiens » bien avant l'arrivée des colons qui considérèrent ce pays comme une nature sauvage (*Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015, pp.33-34). Lisa Brooks rapporte comment les peuples algonquiens du Nord-Est intervenaient activement sur leur environnement et comment cette intervention fluctuait selon leurs besoins, les événements géo-politiques et les facteurs économiques comme les guerres ou la surexploitation des fourrures de castor (*The Common Pot*, *op.cit.*, pp.20-23, 28, 77, 168). De son côté, Simon Schama a mis en évidence que la vallée de Yosemite (Californie) n'était en rien une nature vierge, contrairement aux apparences, mais le produit d'une longue intervention des Ahwahneechees (ou Miwoks) (*Le paysage et la mémoire*, *op.cit.*, pp.16 et 214). Raphaël Larrère parle d'une *wilderness* qui « n'existe pas » mais d'une nature « ré-ensauvagée » à cause du déclin démographique des Amérindiens ravagés par les maladies importées d'Europe (intervention dans l'émission de Stéphane Deligeorges *Continent Sciences* du 28/09/2015, « Redéfinir le concept de nature », France Culture, 14-15h). Bentley Dean et Martin Butler ont par ailleurs montré que le territoire australien pré-colonial, loin d'être une nature vierge laissée à elle-même par des populations éparses de chasseurs-cueilleurs, était un paysage modifié et apprivoisé par les Aborigènes ; ils prennent l'exemple des Gunditjmaras qui constituaient une population de plusieurs milliers de personnes, construisaient des

colons rencontraient donc des populations démographiquement diminuées et culturellement déstabilisées telles que Winnemucca et La Flesche ont pu en décrire à une échelle plus locale. Bien que la perception que les colons avaient des Amérindiens et de leur écoumène fût faussée, elle n'en contribuait pas moins à les conforter dans le bien fondé de leur hégémonie et de leur propre écoumène.

I.B.1.b. L'interconnexion biologique amérindienne

Pour les Amérindiens, tout commence avec la terre, tout est lié à la terre, comme l'avance Leslie Marmon Silko⁸⁹³. L'identité amérindienne est construite dans un lien d'interconnexion biologique avec la terre à la fois dans un rapport topographique mais aussi « chôrographique », pour reprendre les distinctions établies par Berque⁸⁹⁴. La terre est une partie de l'univers conçu comme une « unité cosmique »⁸⁹⁵ ou un « tout organique »⁸⁹⁶ où tous les êtres sont interconnectés dans une relation de type « animiste »⁸⁹⁷. La terre elle-même est conçue comme une Mère, comme le rapporte

villages en pierre, modifiaient les cours d'eau pour fabriquer des étangs d'élevage de poisson et des systèmes hydrauliques pour irriguer leurs cultures, et utilisaient le feu pour entretenir l'environnement afin de circuler et de chasser plus facilement, favoriser la pousse de plantes et de baies (documentaire *Australie, l'aventure des premiers hommes*, Screen Australia, Contact Films, Arte France, 2013).

893. Extrait de son ouvrage *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essay on Native Life Today* (1996), cité in Harjo and Bird (ed.), *Reinventing the Enemy's Language, op.cit.*, pp.194-195.

894. Une identité « chôrographique » est une identité qui se construit dans et avec un lieu dans une interaction davantage symbolique que matérielle et écologique (qui serait le versant « topographique » de l'identité). Berque établit une distinction entre le *topos* (« le côté matériel, statique et borné », « circonscrit » et « mesurable », d'un lieu) et la *chôra*, qui est l'aspect « immatériel » et « symbolique » d'un lieu investi de signes, qui, par la relation symbolique que l'homme entretient avec son environnement, devient un lieu « existentiel » et « dynamique (...) qui n'enferme pas la chose dans l'identité de son être » mais correspond à « l'appropriété d'un lieu à un certain être » qui permet de construire une « cosmicité » harmonieuse, une « harmonie concrète de la réalité » ; le lieu est « constitutif de l'être » mais comme un « être relatif (...) dans la contingence de [la] *chôra* : l'histoire et l'écoumène » (*Écoumène, op.cit.*, pp.25, 34-36, 44, 145, 163, 337, 364-365). La définition que Deleuze et Guattari donnent du « territoire » semble inclure ces deux notions de *topos* et de *chôra*.

895. C. Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History, op.cit.*, pp.15, 21, 194-198, 207-208. Krupat a employé l'expression « "cosmic soap opera" of traditional, mythological family orientations ("soap opera cosmique" basé sur le modèle traditionnel et mythologique de la famille) » afin de tourner en dérision les discours stéréotypés d'une spiritualité simplificatrice de type new age (« We are all relatives »), mais aussi afin de démontrer qu'en écrivant sur un « mode de la synecdoque » où l'individu fait partie d'un tout, les autobiographes amérindiens contemporains se situent dans une forme traditionnelle de conception de soi (*The Voice in the Margin, op.cit.*, pp.231-232).

896. Oliveira, *Weaving Life Stories, op.cit.*, p.114.

897. Kline, *First Along the River, op.cit.*, p.14. Forbes pense que le terme « animisme » est ambivalent. Il peut avoir une connotation péjorative en étant un euphémisme pour « païen » ou « primitif ». Mais il peut aussi recevoir une revalorisation sémantique en étant interprété comme une orientation vers un respect « pour toutes les formes de vie » et être considéré comme un principe de force de vie (*Lifeism*) (Forbes, *Columbus and Other Cannibals, op.cit.*, p.178).

Winnemucca⁸⁹⁸ dans une formule qui rappelle les stéréotypes indianistes liés au « noble sauvage » mais qui résume métaphoriquement l'originalité des conceptions amérindiennes. Loin de se voir comme les possesseurs et maîtres de la terre, les Amérindiens pensent lui appartenir et dériver d'elle leur force de vie⁸⁹⁹. Cette interaction à la fois spirituelle et matérielle⁹⁰⁰ devient une question de vie ou de mort pour l'Okanogan Jeannette Armstrong : la terre est une entité vivante qui parle et les êtres humains doivent apprendre son langage ou périr⁹⁰¹.

La relation intime avec la terre, notamment à travers une relation de parenté plaçant les humains dans une position de subordonnés redevables, ressort des appellations qu'Apess appliquait aux Amérindiens. En plus d'être des « Natifs » qui leur conférait un droit légitime à occuper le sol dans une perspective d'identité topographique, ils avaient développé une identité chôrographique en tant que « fils de la forêt », comme il l'annonce et le répète dès le titre de son autobiographie : *A Son of the Forest : The Experience of William Apess, A Native of the Forest*. Apess multiplie à l'intérieur de ses récits autobiographiques les variations substantives autour de cette locution : bébés, enfants, frères, hommes rouges de la forêt, le complément de nom

898. Winnemucca place cette expression dans la bouche de Oytes (ou Oitsi), shaman et prophète disciple de Smohalla partisan d'une révolte même armée contre les colons, qui la suppliait de pouvoir retourner sur leurs terres ancestrales, « notre chère Terre Mère » afin d'être enterré « auprès des os de [ses] ancêtres » (*Life Among the Piutes, op.cit.*, p.238) ; Oliveira, *Weaving Life Stories, op.cit.*, pp.113 et 119).

899. Peut-être de manière idéalisée afin de critiquer le rapport appropriatif des Occidentaux à la terre, Glissant trouve dans la lecture des « mythes et [d]es récits amérindiens » des indices montrant que pour les peuples autochtones « la terre ne devient jamais propriété, qu'elle ne saurait être territoire, que les humanités n'en sont pas maîtresses, que l'homme en est le gardien, non l'impétrant absolu » (*Traité du Tout-Monde, op.cit.*, p.165).

900. La relation des Amérindiens à la nature peut être résumée dans un chiasme énoncé par l'homme-médecine sioux Pete Catches : « All of nature is in us, all of us is in nature » (cité par Forbes, *Columbus and Other Cannibals, op.cit.*, p.10 ; « Toute la nature est en notre être, tout notre être est dans la nature » ; je traduis). L'écrivain blackfoot James Welch a également décrit cette relation de manière aphoristique : « Les Indiens appartiennent à la Terre. Physiquement et spirituellement, c'est leur monde. Ils appréhendent les rochers, les arbres, les cours d'eau comme autant de manifestations du divin, à l'opposé des Blancs qui cherchent le monde spirituel dans le ciel » (« Revenir », propos recueillis et retranscrits par Jonathan Farren, publiés dans *Terre sauvage*, n°117, mai 1997, p.74). Dans le dossier « Les Indiens parlent de leur terre » de cette revue, les propos d'autres Amérindiens (Archie Fire Lane Deer, Mary Crow Dog, Leslie Marmon Silko, Louis Owens) vont dans le même sens que ceux de Welch.

901. Dans un article de 2005, Armstrong fait de la langue, de la terre et du corps les trois composantes indissociables de l'identité amérindienne : « The Okanogan word for "our place on the land" and "our language" is the same. We think of our language as the language of the land. The way we survive is to speak the language that the land offered us as its teachings. (...) Okanogans teach that the body is Earth itself. Our flesh, blood and bones are Earth-body; in all cycles in which Earth moves, so does our body. We are everything that surrounds us » (« I Stand With You Against the Disorder », article du 08/11/2005 paru dans *Yes! Magazine*, consulté sur le site internet de la revue le 10/09/2015, <http://www.yesmagazine.org/issues/spiritual-uprising/i-stand-with-you-against-the-disorder>). Louise Erdrich ne dit pas autre chose à propos de la langue ojibwa (*Books and Islands in Ojibwe Country, op.cit.*, p.85) et Nora Yazzie Hunter pour la langue navajo (« Old Great-Grandma », in Harjo and Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language, op.cit.*, p.121).

étant parfois remplacé par « des bois »⁹⁰². C'est aussi probablement ce « système de pensée qui ne parvient pas à établir de départ entre le corps et le monde », où le corps et le monde « sont en constante interaction »⁹⁰³, que reflète le nom « mangeurs de pignons » attribué par Winnemucca à son peuple. Plus que d'être une appellation triviale reflétant une obsession pour la nourriture et indiquant un régime alimentaire pauvre, ce nom traduirait en fait la révérence des Paiutes à la terre nourricière ainsi que l'affirmation d'un lien vital, spirituel et matériel, entre leur existence et leur environnement. L'approche amérindienne des relations de l'homme à son environnement, telle qu'elle transparait par exemple des propos d'Apess et de Winnemucca, n'est pas sans rappeler la notion de « concrétude » d'Augustin Berque. D'après lui, la « concrétude », qui rassemble et condense « en un *topos* tout le tissu relationnel de [l]a *chôra* » d'une chose en ne l'abstrayant pas « de l'ensemble des qualités et des processus, de l'histoire et des fins qui concourent à en faire ce qu'elle est », a fait que « nous sommes devenus humains » en développant une « structure ontologique » constituée d'un corps animal (une identité interne purement physiologique, le *topos* corporel) et un corps social ou médial (qui combine « l'écologique avec le technique et le symbolique », la *chôra* corporelle)⁹⁰⁴. L'homme occidental se serait selon lui détaché de cette concrétude en développant une vision cosmologique et ontologique différente qui objective le monde et les êtres, et qu'il chercha à imposer aux peuples colonisés.

I.B.2. L'instauration arbitraire d'une écoumène anglo-américaine

Pour Berque, les sociétés coloniales disposent de différentes « voies » pour imposer leur « universion », comme l'ethnocide et le génocide, mais aussi la

902. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.4 (red men), pp.10 et 33 (brethren), pp.33, 36, 54 (son), pp.45, 51, 69 (Native) ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, pp. 119, 121, 132 (children), p.121 (babes).

903. Jacques Galinier, « Paysage et espace corporel : une doctrine mésoaméricaine », in M. Collot (dir.), *Les enjeux du paysage*, *op.cit.*, pp.269-270. En tant qu'ethnologue, Galinier s'est plus particulièrement intéressé aux Otomis de la Sierra Madre orientale du Mexique, et estime comme un véritable « défi que nous lancent les sociétés amérindiennes » la tentative de mettre au jour la notion de « paysage » pour elles, « par référence à un système de pensée qui ne parvient pas à établir de départ entre le corps et le monde », où le corps et le monde « sont en constante interaction, voire même se recouvrent partiellement ».

904. Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, pp.150-151, 157, 204-205, 225, 251-252, 337, 359. Butler note aussi que l'homme a une « existence conjonctive » du fait d'être à la fois animal et humain (*Ce qui fait une vie*, *op.cit.*, p.13).

suppression « de la *chôra* » ou la neutralisation du « déploiement de lieux singuliers de l'écoumène au bénéfice d'un espace universel »⁹⁰⁵. Dans ce processus de « géomaîtrise » colonial, l'espace et la population autochtone se trouvent relégués au statut d'objets à contrôler⁹⁰⁶. Les autobiographes se sont appliqués à décrire les voies par lesquelles les Amérindiens furent dépossédés de leur *topos* et de leur *chôra* au profit d'une universion anglo-américaine : dépossession territoriale et privation de l'autonomie, enfermement et surveillance permanente, technicisation et séparation des lieux, effacement toponymique.

I.B.2.a. Du nomadisme supposé à la sédentarisation généralisée

Les peuples amérindiens étaient généralement décrits comme des bandes errantes en raison d'un mode de vie présumé nomade⁹⁰⁷, orienté principalement vers la chasse. Cette idée, en même temps que les considérations critiques qui l'accompagnent, est reprise par Occom dans ses textes autobiographiques. Mais cette vision des Mohegans comme chasseurs nomades est tronquée par sa volonté de se définir comme un authentique Indien en conformité avec les tropes indianistes du discours puritain. Cette représentation apparaît également chez William Apess qui fait du déplacement une véritable manie inscrite dans les gènes des Pequots, comme nous l'avons déjà signalé.

Ce nomadisme peut être vu comme une forme de communion avec la nature dans laquelle les Pequots évoluaient avec aisance. Le parcours de vie qu'Apess nous décrit dans ses autobiographies semble aussi avoir obéi à un certain nomadisme puisqu'il raconte n'avoir jamais pu se stabiliser définitivement à un endroit précis. Il indique cependant l'existence d'un point de focalisation où il fut constamment ramené : auprès des siens, avant tout de son père, dans sa « tribu de Groton ». Même son activité

905. Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p.105.

906. Berque se réfère précisément à l'expansion des États-Unis qu'il décrit comme l'orthogonalisation d'un continent par le biais du « *grid pattern* du *township* nord-américain ». Il indique cependant que cette prise de possession de l'espace peut recevoir deux interprétations : vue du côté « du plus fort », elle peut être vue comme « l'emblème de la démocratie jacksonienne » ; vue du côté amérindien, elle peut être vue comme une dépossession de leur écoumène et une « cosmoctonie », et comme le signe de leur assujettissement (*Ibid.*, pp.116-117). Michel Butor fait également des États-Unis « le royaume de l'angle droit », lié non seulement « à la puissance, à l'impérial », mais aussi à la « réduplication » qui fait de « [t]oute habitation, tout individu » une chose déplaçable, et qui finit par rendre cette « grille » similaire à « une prison » (*Improvisations sur Michel Butor*, *op.cit.*, pp.142-145).

907. Pour Thomas Tibbles, il n'y avait rien de plus absurde que la représentation des Amérindiens en « tribu[s] nomade[s] » car personne n'est attaché à sa terre autant qu'eux (*The Ponca Chiefs*, *op.cit.*, p.125).

de pasteur l'amena à être itinérant, comme le voulait une tradition méthodiste affectant les pasteurs à des circuits. Apess considère d'ailleurs sa conversion, ses rechutes dans le péché et ses saluts, à travers les champs lexicaux du mouvement et de l'habitat. Au final, c'est Dieu qui le « guida » et l'« accompagna » pour rejoindre « le chemin de la vertu » et « la voie du salut », persévérer « sur la voie des bonnes actions » et atteindre « la terre de la rectitude »⁹⁰⁸. Bien que presbytérien, l'activité religieuse d'Occom l'amena aussi à de fréquents déplacements, desquels il ne dit rien dans ses récits autobiographiques. Il raconte au contraire avoir mené une existence stable chez les Algonquins de Montauk, même si elle était difficile et qu'il dut recourir à des pratiques amérindiennes, dont la chasse, pour assurer sa survie. Mais, comme Apess, il inscrit sa conversion dans le champ lexical du mouvement et du déplacement⁹⁰⁹.

Comme de nombreux peuples amérindiens tels les Ottawas et les Omahas, les Pequots et les Mohegans menaient en fait une vie semi-sédentaire, alternant des périodes de déplacements, qui impliquaient souvent la dispersion des membres de la tribu, et des périodes sédentaires, correspondant au contraire à un regroupement communautaire. Les activités agricoles constituaient une part importante des activités de subsistance, et étaient liées à un système spirituel élaboré (mythes, cérémonies, respect de règles), comme La Flesche et Fletcher l'ont par exemple montré à propos de la culture du maïs dans leur monographie sur les Omahas⁹¹⁰. Un constat acerbe de l'invasion du territoire amérindien et de l'écocide qu'il provoqua peut d'ailleurs être inféré d'une phrase extraite de *The Middle Five* et qui pourrait passer inaperçue du fait de son enchâssement dans une anecdote concernant un incident de la vie de l'école : « The pigs are out and going to the Indians' cornfield! »⁹¹¹. Cette interprétation n'est valable que dans la mesure où les cochons représentent les colons, mais on a vu, surtout avec Winnemucca, que les Amérindiens n'étaient pas avares de métaphores animales pour désigner péjorativement les Blancs. Et La Flesche lui-même avait déjà effectué dans un passage précédent un rapprochement entre le jambon et les sermons comme pour mieux préparer le lecteur à réaliser l'analogie⁹¹². Si ces comparaisons peuvent

908. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.12-13, 37, 47-48, 52 ; « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, pp.123 et 131.

909. Textes de 1765 et 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, pp.52-55.

910. Fletcher and La Flesche, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, volume 1, pp.261-270.

911. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.68.

912. *Ibid.*, p.8. Si le terme « pig » peut être ambigu dans le sens où il peut recevoir une signification littérale et métaphorique, il ne semble pas y avoir d'ambiguïté sur la nature des champs : il s'agit bien d'un champ de maïs appartenant aux Omahas comme l'indique le génitif portant sur « Indians' », et non d'un

prêter à sourire pour qui ne les considère pas comme injurieuses, voire blasphématoires⁹¹³, elles n'en restent pas moins liées à une dimension tragique de la perte du territoire accaparé et réagencé par les colons.

I.B.2.b. Une sédentarisation-réclusion

À l'instar de ses prédécesseurs, La Flesche établit une distinction entre Amérindiens autochtones et colons allogènes. Comme eux, il témoigne de l'accaparement des terres indiennes par les colons et de l'enfermement des Amérindiens.

I.B.2.b.1. Surveiller et punir dans l'univers carcéral de l'école

La Flesche rapporte que les Omahas « cédèrent la plus grande partie de [leur] territoire au gouvernement des États-Unis », et n'en conservèrent qu'une portion congrue, une « réserve » dont il présente la partie orientale comme l'unité de lieu de son récit. C'est dans cette réserve que les Omahas s'établirent en trois villages distincts, dont les choix architecturaux résumaient l'époque de transition vécue par les Omahas au

simple champ de maïs comme le suggérerait une tournure en « Indian corn field », puisque le blé d'Inde (*Indian corn*) est une autre appellation pour le maïs.

913. Ernest Stromberg a fait ressortir l'ironie, le sarcasme et même le comique rabelaisien (en reprenant Bakhtine) qui imbibé *The Middle Five* et qui permet à La Flesche d'exprimer un point de vue extrêmement critique sur la société coloniale sans avoir recours à des postures démonstratives et un ton grandiloquent (« Resistance and Mediation », *op.cit.*). R. Davids Edmunds a consacré un article aux différentes facettes de l'humour amérindien, notant qu'il s'était maintenu même dans la situation tragique de la colonisation, prenant une tonalité certes « plus acerbe » mais d'où il tira des histoires des plus croustillantes (« Indian Humor: Can the Red Man Laugh? », in Daniel Tyler [ed.], *Red Men and Hat Wearers. Viewpoints in Indian History*, Papers from the Colorado State University Conference on Indian History, August 1974, 1976, p.146). Commentant une nouvelle de Sherman Alexie, Marc Michaud voit dans l'humour amérindien un besoin de provocation qui serait lié à une forme de « politesse de désespoir » selon la formule consacrée attribuée à toute une palette d'auteurs (M. Michaud, « La présence du passé dans "This Is What It Means to Say Phoenix, Arizona" », communication donnée lors du colloque *La mémoire face à l'Histoire : traces, effacement, réinscriptions*, 23/11/2013, à l'Université de Bretagne Occidentale, Brest). Dans la lignée de Roland Topor qui considère l'humour comme « un processus » ou « une technique (...) qui consiste à rendre évidente une réalité » ainsi qu'une « façon de voir les choses et de les supporter », Jean-Michel Ribes définit l'humour comme « une attitude », « une façon d'être (...) pour aller contre toutes les dictatures de la pensée » et « l'enfermement de l'esprit de sérieux » ; même si « ça ne change pas le monde, ça permet au moins de le supporter » et peut remettre « l'espoir que tout est encore possible » (« Je préfère le bordel de ma pensée à des raisons closes. Rencontre avec Jean-Michel Ribes », émission *La Grande Table*, première partie, entretien avec Caroline Broué, France Culture, jeudi 17/09/2015, 13h-13h30). Cette approche de l'humour peut s'appliquer à une technique d'écriture employée par La Flesche dissimulant dans des passages qui peuvent prêter à sourire une réalité plus tragique. Elisabeth Bouzonviller a analysé l'humour omniprésent dans l'œuvre d'Erdrich pour conclure que c'était une facette incontournable de la culture amérindienne, notamment en tant qu'« outil de cohésion » et « moyen de résistance et de survie » (*Louise Erdrich, op.cit.*, pp.143-153). Fanon envisage pour sa part le maniement de l'ironie, comme « un mécanisme de défense contre la névrose » (« Antillais et Africains », texte de 1955, in *Œuvres, op.it.*, p.705).

milieu du XIX^e siècle, certains préférant conserver l'habitat traditionnel (*earthlodges* et *tipis*), d'autres optant pour des maisons « à la manière des colons blancs »⁹¹⁴. La Flesche précise que l'ensemble des Omahas conserva cependant le même mode de vie comme en témoigne la pérennité de différentes activités qu'il mentionne (course de chevaux, chasse aux bisons, combats contre les Sioux, agriculture, couture). Conformément aux accords passés avec les autorités américaines, les Omahas avaient le droit d'utiliser les bâtiments construits à leur usage (grange, forge, scierie, école) en compensation « des milliers et des milliers d'hectares de bonne terre » cédées⁹¹⁵. Cette quantification donne l'impression d'immensité, et la comparaison quantitative et qualitative des deux entités spatiales trahit les sentiments de l'auteur qui semble se demander si les Omahas ont gagné au change.

Tout au long de l'ouvrage, La Flesche exprime en outre des sentiments de nostalgie à l'égard du mode de vie traditionnel omaha, et comprend pourquoi il attirait les enfants, y compris les enfants américains. Il le décrit comme une vie faite de liberté et d'aventures, d'expérimentations et d'explorations, de bienveillance et de protection parentale et communautaire, dans lequel les éléments naturels et spirituels se mêlaient. Le retour au domicile familial autorisé le week-end, dans un « home » survalorisé positivement par les « petites poitrines blanches », représentait un soulagement chargé d'expectatives positives, contrairement au pensionnat assimilé à un endroit lugubre où les enfants subissaient des brimades physiques et psychologiques permanentes.

Ce type d'enfermement, qui fut généralisé dans le dernier quart du XIX^e siècle, était destiné à couper les enfants amérindiens de leur peuple et de leur mode de vie, en tuant « l'Indien pour sauver l'homme » ou, selon une formule plus euphémistique traduisant cette politique d'assimilation : « get the Indians off the blanket »⁹¹⁶.

914. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.xix-xx.

915. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.8.

916. D.H. Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, pp.82 et 197. Thomas relie plus précisément cette expression à la politique de « Termination » des années 1950 initiée par Dillon S. Myer, commissaire du Bureau des Affaires Indiennes. Il s'agissait de revenir à une politique d'assimilation générale des Amérindiens à la population américaine en affaiblissant au maximum les structures tribales (notamment par la diminution des aides fédérales) afin de briser l'esprit communautaire. La Flesche fait une allusion à cette expression au début d'un de ses textes autobiographiques : « At the risk of being accused of "going back to the tent," as many Indian students returned from eastern schools have been accused of "going back to the blanket,"... » (« The Song of Flying Crow », texte inédit probablement écrit dans les années 1890, cité par J. Ramsey, « Francis La Flesche's "The Song of Flying Crow" and the Limits of Ethnography », *op.cit.*, p.184). La couverture en question faisait partie des produits phares constituant les biens matériels distribués aux Amérindiens lors de rencontres avec les autorités coloniales ou dans le lot des articles fournis en guise de compensation des terres cédées. Elle symbolisait à la fois la dépendance des Amérindiens aux produits occidentaux et le repli sur soi des communautés indigènes. Occom la mentionne comme l'unique raison qui incitait les Mohegans à venir écouter les sermons des prêcheurs de

L'effacement de la présence amérindienne passait aussi par une volonté de distendre les liens, physiques et affectifs, qui pouvaient unir les jeunes à leur pays en les éloignant et/ou en les enfermant, comme ce fut le cas pour La Flesche dont l'école restait malgré tout sur la réserve omaha. Comme Apess, il se languissait souvent de la présence de ses proches, mais les occasions de leur rendre visite étaient rares. Comme Apess, il fit des tentatives de fugue, avec des succès aléatoires. La possibilité d'admirer le pays omaha était également rare et soumise à des impératifs dissuasifs que La Flesche rapporte pour faire des difficultés imposées aux enfants le reflet du changement des conditions de vie des Amérindiens dans un contexte colonial de type carcéral :

Although there were high hills just back of the school, from which one could get excellent views of the surrounding country, we boys preferred to go up in the belfry on the top of the main building for our observations. We did not go often; two difficulties were in the way: the securing of permission from the superintendent, as but few boys could be trusted up there; and we must go through the haunted attic to get to the belfry. No boy during my school days ever went up there alone⁹¹⁷.

Cet extrait traduit le changement de paradigme spatial dans lequel devaient désormais évoluer les Amérindiens. Le confinement physique dans une structure fermée s'accompagnait d'un conditionnement psychologique indiquant une rupture avec la nature : les enfants préféraient contempler le paysage à partir du beffroi que des collines. Y parvenir constituait une épreuve anxiogène : il fallait dans un premier temps amadouer la défiance du directeur, puis surmonter la peur de rencontrer le diable dans le grenier dont des rumeurs prétendaient qu'il constituait un des territoires de prédilection.

Se déplacer, évoluer et s'élever dans un monde dominé par les Blancs, souvent assimilés à des êtres diaboliques, constituait donc une véritable gageure pour des Amérindiens dépossédés de leurs terres, aliénés à leur pays, privés de leur autonomie. Si cette démarche était difficile, La Flesche suggère pourtant qu'elle n'était pas impossible

New London (texte de 1768, in Brooks [ed.], *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.52). Se référant à des propos de l'homme d'affaires et homme politique William B. Ogden, Mary Peabody Mann évoque « la haute moralité des Indiens vêtus de couvertures (*the high-toned morality of Indians who wore blankets*) » afin de critiquer les partisans du déterminisme racial et de l'impossibilité d'intégrer les Amérindiens.

917. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.8 ; « Bien que l'on ait pu avoir de superbes vues sur le pays du haut des collines situées juste derrière l'école, nous les garçons préférons le regarder en montant au sommet du beffroi du bâtiment principal. Nous ne nous y rendions pas souvent ; deux obstacles se dressaient sur le chemin : obtenir la permission du directeur, qui n'était accordée qu'à quelques garçons de confiance ; et l'obligation de traverser le grenier hanté pour accéder au beffroi. Du temps de ma scolarité, aucun garçon n'y est jamais monté tout seul » (je traduis).

et qu'il existait un viatique susceptible d'aider à la réaliser : le recours aux membres de sa communauté d'origine. Les élèves qui parvinrent jusqu'au beffroi ne réalisèrent jamais ce coup d'éclat seuls, comme si la présence de compatriotes formait une présence rassurante, établissait un cocon de protection qui décuplait les forces d'un petit groupe acculé dans un environnement hostile, comme il le décrit dans l'épisode de la narration d'histoires traditionnelles omahas par les Middle Five. Le maintien d'un esprit communautaire, voire « communitiste » pour reprendre le néologisme de Jace Weaver⁹¹⁸, que les autorités américaines s'évertuaient à annihiler, semblait constituer une voie possible de salut pour les Amérindiens⁹¹⁹. L'image de la communauté paiute que présente Winnemucca paraît moins consensuelle.

I.B.2.b.2. Enfermer pour éliminer l'obstacle autochtone

Sarah Winnemucca dépeint une société paiute tiraillée et parcourue de graves dissensions à cause de l'expansion coloniale qui faisait passer les « conquérants » de jadis au statut de conquis. Les « mangeurs de pignons » apparaissent anthropophagisés par des Blancs qui dévoraient leurs terres et attentaient à leurs vies sans manifester de scrupules ni la volonté de s'amender, à l'image des cannibales à la pilosité rousse que les Paiutes avaient combattus dans le passé mais avec une issue qui leur avait été favorable. Elle montre des Paiutes qui ne sont pas unis dans l'adversité, partisans de stratégies différentes face à l'hégémonie américaine. Bien qu'elle cherche à construire d'elle l'image d'une héroïne quasi-méssianique, Winnemucca laisse parfois entrevoir que sa position de conciliation et de négociation pacifiques était contestée par des Paiutes plus radicaux. Elle aboutit cependant au constat amer que n'importe quelle stratégie était

918. Weaver, *That the People Might Live: Native American Literature and Native American Community*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1997, p.43. Weaver a créé le mot-valise « communitism » (et « communitist » dans sa forme adjectivale) à partir de « community » et « activism » pour traduire à la fois l'idée de communauté et d'engagement (*commitment*) qu'aucun mot d'origine latine (communautaire, communal, communiste) ne comprenait. D'après lui, la littérature amérindienne est avant tout « communitiste » dans le sens où elle témoigne d'un « engagement proactif envers la communauté » en contribuant à revaloriser l'identité amérindienne et le sentiment d'unité et de cohérence des communautés amérindiennes mis à mal par « plus de cinq cents ans de colonialisme ». En se référant explicitement à Homi Bhabha, Weaver pense que la redynamisation de cet esprit communautaire permet non seulement de soulager les maux infligés par la situation coloniale (comme la sensation d'exil), mais aussi de définir pleinement, et politiquement, sa place dans le monde contemporain.

919. La Flesche fut en 1911 l'un des fondateurs de la première organisation officielle pan-indienne, la Society of American Indians, qui prônait l'abandon de la vie tribale considérée comme régressive et l'adaptation des Amérindiens à la société dominante en comptant sur leurs propres ressources, l'éducation et la sortie du système d'assistanat des réserves. Zitkala Ša fut l'un des membres actifs de la SAI, devenant notamment la secrétaire de l'organisation en 1916 et la responsable de sa revue en 1918-1919.

vaine car, aux yeux de la société coloniale, les Paiutes représentaient une gêne à éliminer. D'après elle, l'enfermement dans des réserves mouroirs⁹²⁰ répondait à cet objectif.

La spoliation territoriale s'accompagnait en outre d'humiliation. En 1875, Winnemucca devint l'interprète de l'agent Samuel Parrish sur la réserve Malheur (Orégon)⁹²¹. Ce fut elle qui traduisit le discours qu'il prononça lors de sa prise de fonction. Parrish aurait déclaré aux Paiutes qu'ils devaient s'estimer heureux de vivre sur la réserve car, à l'inverse du pauvre colon blanc, le gouvernement leur donnait « de la terre pour rien » et les aidait en leur distribuant des biens matériels, en construisant des bâtiments à leur usage, et en leur envoyant du personnel pour leur apprendre à travailler, c'est-à-dire leur « apprendre à tout faire comme les Blancs » ; par conséquent, les Paiutes devaient considérer qu'ils étaient chez eux sur cette réserve : « ask all of your people to come here and make homes for themselves »⁹²².

L'ironie de la situation fut dénoncée un peu plus tard par Egan au successeur de Parrish, l'agent William Rinehart, en lui faisant comprendre que les Paiutes n'avaient pas demandé à être cantonnés dans « ce petit endroit » alors que les Blancs s'accaparaient

920. C'est ainsi que Glissant décrit l'enclave « qu'on appelle une réserve » : « endroit où, pour peu que les conditions d'environnement s'aggravent, il ne sera donné à tous que d'attendre passivement l'extinction ». Bien qu'il ait consacré de nombreux passages aux Amérindiens dans ses ouvrages, Glissant ne se réfère pas en l'occurrence aux réserves amérindiennes mais à la Martinique qui pourrait apparaître comme « un îlot de tranquillité – préservé des bouleversements qui agitent l'humanité » et de la crise écologique (*Le discours antillais*, *op.cit.*, p.60). Sa définition comme enclave où les habitants sont livrés à la mort correspond en tout cas à l'image que les autobiographes voulaient donner des réserves amérindiennes du XIX^e siècle. Dans son roman *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*, Sherman Alexie fait dire au protagoniste Arnold Spirit que les Amérindiens ont aujourd'hui tendance à considérer les réserves comme des enclaves, voire des refuges, où maintenir un esprit communautaire, et par conséquent à oublier qu'elles avaient originellement été créées comme des « prisons » et « camps de la mort (*death camps*) » dans lesquels les Amérindiens « étaient censés disparaître » (*op.cit.*, pp.216-217). Scott Momaday n'hésite pas non plus à recourir à un lexique habituellement appliqué à l'histoire de la Seconde Guerre mondiale pour désigner les épreuves traversées par les Amérindiens confrontés à la colonisation, comparant les réserves à des « camps de concentration » et la politique de destruction des religions amérindiennes à un « holocauste » spirituel (*The Man Made of Words*, *op.cit.*, pp.69 et 76).

921. La réserve Malheur fut établie en 1871-72 et non en 1867 comme elle l'indique dans *Life Among the Piutes* (p.105).

922. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.106-107. Contrairement à ce que ce discours d'investiture peut laisser penser, Winnemucca indique que Parrish et sa femme se révélèrent être de bons agents, dévoués au bien-être des Paiutes, certes dans le cadre d'une assimilation au mode de vie américain ; ils gagnèrent l'estime des Paiutes et devinrent les seuls agents dont les Paiutes se souvinrent favorablement. La réserve Malheur présentait l'avantage d'être bien irriguée et bien boisée comme l'indique Winnemucca (p.247). Si le président Andrew Jackson estimait que le transfert des Amérindiens de l'Est vers l'Ouest s'effectuait dans des conditions à faire pâlir d'envie les colons (Thomas, *Skull Wars*, *op.cit.*, p.21), Winnemucca avançait qu'il serait plus avantageux pour les Indiens de se présenter comme immigrants à New York plutôt que d'être enfermés sur des réserves mal gérées (propos de Winnemucca rapportés par le journal *The Silver State* le 06/02/1885 citant lui-même le *San Francisco Morning Call* du 04/02/1885 ; Canfield, *Sarah Winemucca*, *op.cit.*, p.224 ; Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior*, *op.cit.*, pp.229-230).

leurs montagnes, leurs vallées et leurs rivières. En outre, les Paiutes étaient placés dans une situation de dépendance et d'infantilisation, alors qu'ils ne demandaient qu'à subvenir eux-mêmes à leurs propres besoins selon leurs propres méthodes, comme c'était le cas avant l'arrivée des Américains desquels ils pouvaient très bien se passer. Il accusait de surcroît les Américains de vouloir leur faire payer les aides distribuées, alors qu'ils savaient très bien que les Paiutes ne disposaient pas des ressources financières adéquates et n'avaient pas la possibilité de s'en procurer. Il finissait par se demander si le président n'avait pas décidé d'envoyer les colons et les agents afin d'éliminer les Paiutes pour prendre leur terre⁹²³.

Comme dans les propos d'Egan qu'elle traduit et retranscrit *verbatim*, Winnemucca fustigea l'attitude des Américains qui s'accaparaient le territoire paiute et ses richesses naturelles, empiétant de plus en plus sur leurs réserves où ils avaient de plus en plus de mal à survivre, livrés aux malversations des agents et d'autres Indiens hostiles, comme les Yakimas. Elle décrit ainsi le transfert des Paiutes de Camp Harney sur la réserve des Yakimas (Washington) en 1878 comme un voyage et un séjour en « enfer ». Winnemucca avait probablement à l'esprit la déportation des Cherokees en Oklahoma dans les années 1830, un épisode très médiatisé de l'histoire américaine connu sous le nom de Piste des larmes (*Trail of Tears*)⁹²⁴, ou encore l'épisode récent de la déportation des Poncas en Oklahoma en 1876-77 que Susette La Flesche porta à la connaissance du grand public. Au chapitre VIII de *Life Among the Piutes*, elle met en scène une Piste des Larmes paiute qui envoyait, sur une décision bafouant les accords passés, plus de cinq cents Paiutes dans un « pays étranger » en plein hiver avec

923. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.125, 133-134, 144. Peu de temps auparavant, c'est le père de Winnemucca qui manifesta son agacement à dépendre de la générosité des soldats de Camp McDermitt qu'il vivait plus comme une contrainte qu'un bienfait car les Paiutes étaient capables de subvenir eux-mêmes à leurs besoins (*Ibid.*, p.92). Theodore Karamanski rapporte un autre exemple de refus d'assistanat et d'infantilisation exprimé par Wawbojieg, un chef chippewa de Sault Ste. Marie, à la suite de la signature du traité de 1855, déclarant que les Chippewas étaient suffisamment grands pour se prendre en charge eux-mêmes, gérer les terres qui leur avaient été laissées, et même participer pleinement à la société américaine en payant leurs impôts et en devenant citoyens (*Blackbird's Song*, *op.cit.*, p.150). En 1879, les Poncas menés par Standing Bear réitérèrent aussi leur volonté d'être autonomes et de ne plus dépendre d'un quelconque assistanat pour subvenir à leurs besoins, afin d'être libres et indépendants comme n'importe quel citoyen américain ; Standing Bear ne voyait pas d'inconvénient à payer des impôts, si cela pouvait au moins lui garantir la protection de ses biens et une justice équitable (Tibbles, *The Ponca Chiefs*, *op.cit.*, pp.22, 26-27, 51-52, 126).

924. D'après Karamanski, les Ottawas avaient en tout cas présent à l'esprit les déplacements forcés récents des Cherokees et des Potawatomis lorsqu'ils signèrent le traité de 1836 (*Blackbird's Song*, *op.cit.*, pp.65 et 85). Sur la politique de transfert forcé, voir l'article de Steve Brandon, « Removal », in McClinton-Temple and Velie (ed.), *Encyclopedia of American Indian Literature*, *op.cit.*, pp.295-296, et Nelcya Delanoë, *L'entaille rouge*, *op.cit.*, pp.54, 62-64, 112-115, 227-235, ouvrage dans lequel elle traduit « removal » par déportation.

seulement une semaine pour se préparer à effectuer un trajet montagneux de plus de cinq cents kilomètres. L'histoire de la conquête américaine se résumait pour elle au tracé d'une interminable piste gorgée du « sang cramoisi » des Indiens, et chaque portion du Nevada était imprégnée du sang des Paiutes, « de colline en colline et de rivière en rivière »⁹²⁵. Si Winnemucca ne compare pas explicitement le traitement infligé aux Paiutes à celui des esclaves des plantations, elle décrit les Paiutes réduits à une situation analogue : traités comme des bêtes, infériorisés et subissant des brimades permanentes sans recours judiciaire, livrés à la tyrannie de leur supérieurs raciaux, parqués dans des endroits étriqués dans des conditions de vie déplorables, spoliés des fruits de leurs labeurs et privés de leur autonomie de subsistance. Les aides qui leur étaient octroyées étaient présentées comme des faveurs mirifiques alors qu'elles étaient souvent dues en compensation de cessions de terres par traité. Pour elle, les Paiutes étaient ensauvagés, réduits au rang de barbares : « my people were less barbarous than they are nowadays »⁹²⁶.

À partir de la fin des années 1870 et la douloureuse expérience de la réserve Yakima, Winnemucca consacra ses efforts à trouver une solution pour que les Paiutes obtiennent un endroit où vivre décemment « au nom de Dieu et de l'humanité », et si possible réunir l'ensemble des Paiutes dans leur pays⁹²⁷. La réserve Malheur se mit à revêtir pour les Paiutes des allures de pays de cocagne, de jardin d'Éden perdu après l'immixtion tolérée des diables blancs, où ils pourraient « être de nouveau heureux dans [leur] pays natal » comme le dit le chef Leggins⁹²⁸. L'éloignement de la terre natale et ancestrale est en effet considéré par Winnemucca comme un traumatisme, et même comme une séparation funeste pour Blackbird.

925. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.78 et 207. Les propos de Winnemucca peuvent servir à illustrer la théorie de Simon Schama qui pense qu'un paysage est davantage culturel que naturel, qu'il est culturellement construit par le regard humain qui projette en lui une histoire qui n'évoque pas forcément de bons souvenirs : « le paysage ne saurait être toujours un lieu de délices, ni le décor un sédatif, ni la topographie une fête pour l'oeil. L'œil (...) ne s'affranchit guère de ce que lui souffle la mémoire. Et la mémoire n'est pas faite que de déjeuners sur l'herbe » (*Le paysage et la mémoire*, *op.cit.*, p.25).

926. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.10. Apess et Blackbird attribuent également la dégénérescence des Amérindiens à l'influence immorale des Blancs, avant tout à l'introduction de l'alcool. Ces arguments furent par ailleurs avancés par les Américains partisans du transfert forcé des Amérindiens de l'Est à l'ouest du Mississippi au nom de la protection de l'intégrité des peuples autochtones, pour les couper du contact néfaste des colons.

927. *Ibid.*, pp.218 et 243-244.

928. *Ibid.*, p.238.

I.B.2.b.3. De la sédentarisation à la dilution

Blackbird fait ressentir l'obsession des Ottawas à vouloir demeurer coûte que coûte sur leurs terres ancestrales. Il établit un lien biologique vital entre les Ottawas et leurs terres. Rien ne lui paraissait plus préjudiciable que d'avoir à les quitter, volontairement ou sous la contrainte, car il leur était impossible de s'acclimater ailleurs, en dépit pourtant d'une longue histoire faite de migrations qu'il raconte dans son livre. Il prend appui sur des précédents historiques pour affirmer que l'éloignement présentait des risques mortels⁹²⁹. Il cite particulièrement l'exemple de son frère décédé à Rome en 1833 qui lui écrivit qu'il ne s'était « jamais senti bien » depuis qu'il était « arrivé dans ce pays »⁹³⁰. Blackbird insinue qu'il aurait pu être assassiné par des Américains par jalousie, par racisme, mais surtout en raison de ses prises de position politiques. William incitait en effet les Ottawas à ne pas négocier la cession de leurs terres avant son retour quand il se lancerait dans une campagne de préservation qui leur garantirait de ne pas être expulsés « à l'ouest du Mississippi (...) à la pointe des baïonnettes »⁹³¹. Blackbird estime que d'imputer son décès à une malveillance américaine était de l'ordre du « possible » car les Ottawas avaient « appris à se méfier de l'intégrité et de la continuité des bonnes dispositions » des Américains. La mort de William les laissait néanmoins désemparés : « Tous nos espoirs s'étaient envolés »⁹³². Peu de temps après sa disparition, les Ottawas signèrent un premier traité avec les Américains qui les sédentarisait sur les réserves d'Arbor Croche et de Little Traverse. Les Ottawas perdaient de fait leur

929. Blackbird se réfère notamment à l'émigration volontaire d'une partie des Ottawas partis vers l'ouest rejoindre le mouvement pan-tribal de Tecumseh et Tenskwatawa, pour conclure que « presque tous moururent là-bas car le climat ne leur convenait pas » (*History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.29-30). Quelques années plus tôt, Ernest Renan tenait des propos identiques au sujet des Bretons pour décrire son arrivée à Paris comme « la plus grave crise de sa vie » : « Le Breton est difficilement transplantable. (...) Je tombai malade ; selon toutes les apparences, j'étais perdu. Le breton qui est au fond de moi s'égarait en des mélancolies infinies. (...) Selon les règles ordinaires, j'aurais dû mourir ; j'aurais peut-être mieux fait. Deux amis que j'amenai avec moi de Bretagne, l'année suivante, donnèrent cette grande marque de fidélité : ils ne purent s'habituer à ce monde nouveau et repartirent. Je songe quelquefois qu'en moi le breton mourut ». Renan nota cependant que les Normands et les Savoyards « se montraient bien moins acclimatables encore », et que ce qui sauva un Gascon fut un sentiment de curiosité pour le monde analogue à celui des enfants omahas que La Flesche retranscrivit (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1883, pp.173-175).

930. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.36-37. Le thème de problèmes de santé rencontrés lors de situations d'éloignement, notamment pour des raisons d'études, revient régulièrement dans les textes autobiographiques amérindiens. Il est par exemple invoqué par Occom et Zitkala Ša pour expliquer l'interruption de leurs études.

931. *Ibid.*, pp.35-36, 41-42, 98 et 100. Copway emploie une expression identique dans son autobiographie (*Life, Letters and Speeches, op.cit.*, p.151).

932. *Ibid.*, p.42.

autonomie, leur liberté d'action et de mouvement, comme Blackbird le suggère quand il se remémore les jours heureux où les Ottawas vivaient seuls sur une « vaste portion de terre », où ils pouvaient pêcher librement et autant qu'ils le souhaitaient et « sans personne pour leur chercher querelle au sujet des endroits où ils devaient faire leurs jardins, prendre du bois ou faire du sucre »⁹³³.

Les présentations qu'il donne des traités signés en 1836 et 1855, aux négociations desquelles son père et lui-même participèrent, tendent à montrer que les Ottawas avaient raison de se méfier des Américains et de leurs promesses. Ils leur permettaient néanmoins de rester sur leurs terres, certes loties en portions individuelles, et de devenir citoyens américains. Pour Blackbird, l'essentiel était préservé pour les Ottawas : ne pas être déplacés et être reconnus sur leurs terres qu'un sentiment de nostalgie leur faisait survaloriser comme un paradis perdu dont il fallait au moins sauvegarder des portions⁹³⁴.

Blackbird savait que les compromis obtenus ne pouvaient être que provisoires. Son père l'avait prévenu de l'appétit insatiable des Blancs pour la terre, et l'exemple qu'il rapporte de sa sœur Margaret le confortait dans cette vision pessimiste. Bien que mariée à un Américain, celle-ci fut spoliée de ses terres sans possibilité de recours juridique⁹³⁵. Depuis leur rencontre avec des puissances euro-américaines, l'avenir des Ottawas lui paraissait menacé. Leur population diminuait dramatiquement, à cause des épidémies ou des migrations volontaires. La sédentarisation déstructurait leur organisation sociale et familiale, comme il en fut lui-même victime après la mort brutale de sa mère en 1829 qu'il associe dans la même phrase au début du chapitre VII à l'installation permanente à

933. *Ibid.*, p.50.

934. D'après D.H. Thomas, les La Flesche, dont Francis, redoutaient que les Omahas ne subissent un transfert forcé comme celui enduré par les Cherokees (Thomas ne mentionne pas le sort récent des Poncas, desquels les La Flesche et les Omahas étaient pourtant plus proches), et pensaient que l'*allotment* de leurs terres préviendrait la concrétisation de cette menace (*Skull Wars, op.cit.*, p.68). Si la répartition des terres tribales en parcelles privées fut à l'époque défendue par certains Amérindiens (comme Winnemucca, La Flesche et Zitkala Ša) comme une solution à la gestion mafieuse des réserves par des agents incompetents et comme un moyen de faire des Amérindiens des citoyens responsables à part entière, le recul historique permet de mesurer les effets négatifs que l'*allotment* provoqua, notamment au niveau de la diminution des terres possédées par les Amérindiens qui perdirent des dizaines de millions d'hectares ouverts à la colonisation (Thomas, *Skull Wars, op.cit.*, p.190 ; McClinton Temple, « the Dawes Act », in McClinton-Temple and Velie [ed.], *Encyclopedia of American Indian Literature, op.cit.*, p.295 ; Delanoë, *L'entaille rouge, op.cit.*, pp.75-78 ; le roman *Tracks* de Louise Erdrich est basé sur les conséquences néfastes de l'*allotment* chez les Chippewas). Dans sa recherche de termes percutants pour traiter de l'histoire amérindienne, Momaday fait de l'*allotment* un système de « vol de terre (*land robbery*) » délibéré (*The Man Made of Words, op.cit.*, p.70). Copway retranscrit dans son autobiographie la pétition rédigée en juin 1845 par des chefs ojibwas dans laquelle ils considéraient leur réserve comme « un refuge », suppliant les autorités canadiennes de la préserver des convoitises des colons blancs (*Life, Letters and Speeches, op.cit.*, p.148).

935. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.43-44.

Little Traverse. Les Ottawas sédentarisés devenaient la proie des missionnaires chrétiens dont les différentes obédiences se faisaient concurrence. Ils se trouvaient en outre placés sous la dépendance d'autorités politiques et administratives qui régentaient désormais leur existence en visant à une assimilation croissante à la population américaine qui prend la forme d'une dilution défavorable aux Ottawas. L'autobiographie de Blackbird fait ressentir qu'une stratégie globale aux allures de complot présidait à l'effacement physique des Ottawas en tant que peuple et présence écouménale.

Les Amérindiens étaient effacés et remplacés non seulement physiquement, mais aussi symboliquement par l'hégémonie anglo-américaine qui procédait à une appropriation de l'environnement en y apposant sa marque linguistique par le biais de la toponymie.

I.B.2.c. Un paysage palimpseste

L'hégémonie anglo-américaine ne s'est donc pas effectuée uniquement sur un plan matériel (accaparement et agencement des terres, occupation démographique), mais aussi sur un plan immatériel par une appropriation symbolique du territoire. La conquête passait aussi par une prise de possession symbolique des lieux qui étaient rebaptisés de noms anglophones. Les autobiographies multiplient les exemples de lieux portant la marque du basculement historique qui substitua une présence anglo-américaine allogène à une présence amérindienne endogène, mais elles décrivent d'abord, non sans nostalgie, un territoire uniquement habité par les Amérindiens.

I.B.2.c.1. Un territoire intégralement amérindien

Glissant distingue l'existence physique d'un lieu et la dimension symbolique que les hommes lui attribuent : « La *poétique* du paysage (...) n'est pas directement confondable avec la *physique* du pays », un paysage « est plus démesuré dans nos littératures que la conformité physique de nos pays ne le laisserait à croire ». Il explique cet écart par un facteur historique dans le sens où ce sont les histoires humaines qui donnent aux lieux une portée sémantique : « Le paysage garde mémoire de ses temps. Son espace est ouvert ou clos sur des signifiés », et surtout il « n'est pas saturé d'une Histoire mais bouillonnant d'histoires »⁹³⁶.

936. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, pp.449 et 454. Ces idées peuvent être résumées dans une

C'est dans cette perspective de « paystoire »⁹³⁷ que Blackbird a voulu montré que l'histoire originelle de l'Amérique était une histoire exclusivement amérindienne, d'autant plus à une époque où, dans l'historiographie dominante, l'histoire des Amérindiens était difficilement concevable en dehors d'une histoire des relations entre Blancs et Indiens⁹³⁸.

Blackbird insiste sur le fait que l'histoire de l'Amérique et de ses habitants n'a pas débuté avec la colonisation occidentale mais qu'il existe une longue histoire, au moins pluri-centenaire, spécifiquement amérindienne de l'occupation de l'espace américain. Le monde amérindien constituait un multivers de peuples en relation, en conflit, en mouvement. L'histoire des Ottawas qu'il retrace à partir de leur résidence le long des fleuves saint Laurent et Ottawa correspond à une alternance de migrations plus ou moins contraintes et d'installations plus ou moins longues dans des sites qu'ils investissaient de symbolisme. L'environnement peut notamment toujours porter la trace

formule laconique de Winona Wheeler : « The land is mnemonic » (citée par Lisa Brooks, *The Common Pot, op.cit.*, p.xxiv). Susanne Berthier-Foglar et Pascal Bardet se sont intéressés aux enjeux de la conquête toponymique, notamment dans une perspective francophone, la première affirmant que « la toponymie est le reflet de cette appropriation dénominate » mise en place par les « premiers explorateurs » et que le « discours rituel de prise de possession » permet de posséder en nommant, le second avançant que « c'est par le nom donné [aux] lieux que la petite histoire rejoint la grande » dans le sens où la « nomination d'un lieu (...) témoigne tout au long de l'histoire de la construction, de la déconstruction et de la ré-appropriation éventuelle d'un territoire par le verbe » en transformant un espace anonyme (« space ») en territoire (« place ») (Berthier-Foglar, introduction et « À l'Ouest de la Louisiane : les frontières de Quivira », pp.7 et 41, Bardet, « Onomastique et appropriation territoriale : le cas du Vermont », pp.231-233, in Susanne Berthier-Foglar [dir.], *La France en Amérique, op.cit.*).

937. Sur le modèle de Gaile McGregor qui inventa la mot-valise *langscape* en mêlant *language* et *landscape* (*The Wacousta Syndrome: Explorations in the Canadian Langscape*, 1985) et de Weaver avec *communitism*, j'amalgame les termes « pays » et « histoire » pour traduire cette idée d'espace marqué par une succession d'histoires. La ressemblance phonétique avec « préhistoire » permet aussi de traduire l'idée d'une histoire amérindienne pré-coloniale s'inscrivant dans un temps long, bien antérieure à l'arrivée des Européens, sans que ce rapprochement ne sous-entende de comparer les Amérindiens à des hommes préhistoriques n'ayant pas évolué.

938. Bieder, *Science Encounters the Indian, op.cit.*, p.206. Bieder explique aussi que les Amérindiens étaient le plus souvent considérés comme des peuples primitifs vivant hors de l'histoire, notamment parce qu'ils étaient vus comme des peuples sans écriture. Ils apparaissaient donc comme des peuples pré-historiques, et Marylène Patou-Mathis a bien mis en évidence comment s'est développée une vision péjorative des hommes préhistoriques au XIX^e siècle comme « Autres dans le temps », et il n'est pas sûr que cette représentation ait entièrement disparu de nos jours. La préhistoire est d'ailleurs toujours aujourd'hui définie comme une période de l'histoire humaine précédant l'apparition de l'écriture. Cette définition pose un double problème, sur ce qui constitue l'histoire et sur ce qui constitue l'écriture. La partie précédente, « S'écrire », a voulu montrer que les Amérindiens ne formaient pas forcément des sociétés « purement orales sans écriture » mais qu'au contraire, même si l'oralité constituait une forme d'expression prépondérante, elles pouvaient disposer de certaines formes d'écriture. Dans la lignée du Lévi-Strauss de *Race et Histoire*, Glissant affirme qu'il n'y a pas de peuple sans histoire, mais pense que des ruptures historiques peuvent provoquer des arrachements brutaux (il parle de « la Traite », mais on peut évoquer la colonisation) et ainsi empêcher un peuple de se percevoir dans « un continuum, c'est-à-dire que son rapport à l'entour (ce que nous appellerions sa nature) est dans une relation discontinue avec l'accumulation de ses expériences, ce que nous appellerions sa culture » (*Le discours antillais, op.cit.*, pp.222-223).

de temps mythiques.

Blackbird raconte qu'un site proche de la ville d'Antrim (sur les bords de Grand Traverse Bay du lac Michigan, aujourd'hui disparue) était connu des Ottawas sous le nom de Pe-wa-na-go-ing (Flint Point) en souvenir de la bataille finale que Ne-naw-bo-zhoo livra à son frère, un monstre au corps de silex qu'il avait poursuivi « partout dans le monde (...), dans chaque recoin de la terre ». Les Ottawas pensaient que les gisements de silex correspondaient aux endroits où leur *trickster* et héros culturel asséna des coups à son frère, et que Pe-wa-na-go-ing se distinguait par la taille imposante des blocs de silex : « Les Ottawas et les Chippewas racontent ainsi que c'est à cet endroit que repose toujours la vieille carcasse du monstre »⁹³⁹.

Pe-wa-na-go-ing ou Flint Point correspond à ce que Berque appelle un « géogramme » ou « prise écouménale », c'est-à-dire un élément distinct du paysage qui fait sens et représente une histoire pour la population locale comme un « écosymbole, qui nous met en prise avec le monde »⁹⁴⁰. Les éléments du paysage constituent donc les signes d'un texte plus vaste qui demandent à être décodés pour en comprendre la signification, comme le dit Louise Erdrich pour qui une île est un véritable livre en soi qui demande à être lue⁹⁴¹. Pour les Ottawas, l'actuel Harbor Springs constituait un géogramme de nature politique puisqu'il leur rappelait leur village de Little Traverse où se tenait « [c]haque grand conseil »⁹⁴². Pour La Flesche, la colline la plus élevée de la réserve omaha n'était pas simplement un élément paysager qui se distinguait par sa beauté, mais aussi par sa résonance historique en tant que mausolée naturel contenant le corps d'« un des plus grands chefs omahas », Um'-pa-ton-ga ou Big Elk, qui était enterré à son sommet⁹⁴³. Ce que les Blancs prenaient pour une *wilderness* dénuée d'intérêt

939. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.74.

940. Berque, « De peuples en pays ou la trajection paysagère », in Collot (dir.), *Les enjeux du paysage*, *op.cit.*, p.325. Dans *Écoumène*, il définit les géogrammes comme des « motifs, identifiés souvent par un toponyme, qui relèvent à la fois d'un sens accessible à la conscience humaine (...) et d'une dimension propre à la terre, enfouie dans sa topicité », des éléments naturels ou artificiels qui « embrayent l'esprit à la topographie et aux écosystèmes » ou, plus simplement, les « formes perceptibles de notre environnement ». Certaines constructions peuvent ainsi apparaître comme des « géogrammes remarquables », tels les ponts, les tours, les rizières (Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, pp.243, 271, 277, 305).

941. Erdrich, *Books and Islands in Ojibwe Country*, *op.cit.*, p.3. Le titre du livre, avec la mise en valeur de la conjonction de coordination, souligne déjà le lien.

942. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.50.

943. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.10. Ce site dominant le Missouri est connu sous le nom de Blackbird Hill, du nom d'un autre chef omaha qui y est enterré. Les Omahas le désignent cependant dans leur langue sous le nom d'Oⁿpoⁿtoⁿgaxaitho, c'est-à-dire « où Big Elk est enterré ». C'est un endroit historique important pour les Omahas, puisque c'est là qu'ils rencontrèrent Meriwether Lewis et William Clark puis George Catlin. (Fletcher and La Flesche, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.83 ; site internet de la Omaha Tribe of Nebraska). C'est à cet endroit que se trouve aujourd'hui le cimetière de la réserve omaha,

humain ou historique était en fait pour les Omahas « la scène de [leur] histoire » où « chaque élément particulier du paysage possédait sa tradition »⁹⁴⁴.

Un site peut donc représenter un lieu de mémoire, un géogramme marqué par l'histoire récente ou mythique. Il peut aussi être le lieu de résidence d'une divinité toujours active.

Blackbird rapporte que les Ottawas décidèrent de s'installer dans la région du lac Ke-tchi-ne-bissing en raison de la beauté du site⁹⁴⁵. Ils y résidèrent « pour une période incalculable » et parvinrent à le défendre des agressions menées par les Iroquois qui « ne réussirent jamais à les conquérir ni à les expulser du pays ». Un événement malencontreux, la disparition d'un enfant, les amena néanmoins à penser que la divinité locale (le *genius loci*) ne leur était plus favorable. Le site où ils vivaient portent cependant encore les stigmates de leur mésaventure puisque Blackbird explique que l'énorme trou visible au sommet d'une colline surplombant le lac correspond en fait à l'endroit où les Ottawas creusèrent pour accéder à la caverne où l'enfant était captif de deux « monstres surnaturels ». Si ces derniers parvinrent à s'enfuir, l'enfant fut par contre retrouvé mort. La macabre découverte les incita à rechercher un endroit plus accueillant.

Leurs pérégrinations les conduisirent plus au sud dans la région du lac Huron et sur l'île de Manitoulin où ils avaient conscience que d'autres peuples avaient vécu et vivaient toujours, comme les Mushcodesh. Ces derniers furent exterminés par les Ottawas à la suite d'un contentieux militaire et Blackbird rappelle que le site désormais connu sous le nom de Seven Mile Point (sur la rive sud du lac Supérieur) correspondait à l'un des villages jadis occupés par les Mushcodesh. De même que furent anéantis les résidents de l'île Mackinack par les Iroquois Sénécas. C'est en souvenir de ce peuple allié, les Mi-shi-ne-macki-nawgo, que les Ottawas baptisèrent leur île Mi-shi-ne-macki-nong. Le nom anglicisé en Michilimackinack vient donc du nom de ce peuple et non de Michimikinock, Grande Tortue, « comme les historiens nous le racontent »⁹⁴⁶.

En annonçant corriger l'interprétation qu'il estime erronée du nom de l'île Mackinac ou Michilimackinack fournie par les livres anglo-américains, Blackbird entend montrer que les Amérindiens disposent d'un savoir historique et géographique

sur la commune de Macy, où La Flesche a été enterré en 1932.

944. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xx.

945. Il s'agit vraisemblablement du lac Nipissing (Ontario, Canada) situé au nord-est du lac Huron.

946. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.5, 19-20, 79-85, 89-94.

dont la négligence amena les érudits américains à commettre des erreurs facilement évitables. Son ouvrage fourmille d'exemples dans lesquels il explique l'origine des noms de lieux, liée généralement à un événement historique ou une particularité physique, mais aussi à un symbolisme spirituel. Si certains de ces noms ont été anglicisés, d'autres ont été tout bonnement remplacés.

I.B.2.c.2. La conquête toponymique

Blackbird partage l'idée que les Amérindiens étaient voués à disparaître, submergés par la population et la culture anglo-américaine. Si une trace devait rester d'eux, elle serait visible dans la toponymie. Même si le nom de l'île Mackinack était déformé et mal interprété, au moins dérivait-il de la langue algonquienne et suggérait une ancienne présence amérindienne. S'en rendre compte requérait néanmoins un minimum de recul historique et une certaine réceptivité linguistique, deux compétences que Blackbird remettait en cause chez les Américains. Il exprime à plusieurs reprises son sentiment que la culture dominante et la société américaine dans son ensemble avaient tendance à négliger et à oublier le passé amérindien de leur pays, et explique qu'une des motivations qui l'amena à rédiger son ouvrage était qu'il contribuerait à le leur rappeler. Avec la décomposition du nom *she-gog-ong*, anglicisé en Chicago, en utilisant une série de termes grammaticaux choisis pour leur complexité, Blackbird veut aussi montrer que les toponymes révèlent la sophistication des langues amérindiennes et, corollairement, de la pensée des Amérindiens qui étaient loin d'être des primitifs intellectuellement déficients :

Chicago is derived from she-gog-ong, the locative case of the Ottawa word she-gog, meaning skunk; nominative, she-gog; locative, she-gog-ong; objective, she-gog or she-gog-won⁹⁴⁷.

947. *Ibid.*, p.108 ; « Chicago vient de she-gog-ong, le cas locatif du mot ottawa she-gog, signifiant mouffette ; nominatif, she-gog ; locatif, she-gog-ong ; objectif, she-gog ou she-gog-won » (je traduis). Pokagon rapporte que les Potawatomis, habitants originels du site de Chicago, appelaient aussi cet endroit *she-go-ong*, construit à partir de *she-gog* (*skunk*), animal qu'il présente comme le symbole de la jalousie (*O-gī-māw-kwē mit-i-gwā-ki*, *op.cit.*, note 1 p.123 et p.141). *Skunk* a également une acception argotique en anglais américain reconnue depuis les années 1840 ; il désigne une personne mauvaise et méprisable. Une interprétation critique, dans l'esprit de celle qui a été donnée à l'allusion aux cochons dans le champ de maïs de La Flesche, ferait de Chicago non le lieu de la mouffette, mais le lieu des Blancs vus comme des êtres mauvais et méprisables. *Skunk* vient d'ailleurs d'un mot de la langue algonquienne pour désigner la mouffette (ou sconse), souvent confondue avec le putois ou *polecat*, peut-être à cause de la traduction française du nom de Pepe Le Pew, un personnage de dessin animé des Looney Tunes apparu en 1945, en Pépé le Putois incarnant une caricature de Français.

La simplification onomastique par l'anglicisation est également relevée par Samson Occom qui note que le nom de Mmoyanheeunnuck fut transformé en Mohegan par les Anglais. La Flesche rappelle par ailleurs que le nom de l'État du Nebraska venait du nom que les Omahas donnaient à la rivière Platte⁹⁴⁸. Mais le plus souvent, les noms amérindiens semblent avoir été remplacés par des termes issus de la langue de la puissance coloniale.

Le site appelé Waw-gaw-naw-ke-zee (ou Waganagisi), sur la rive nord-est du lac Michigan, devint L'Arbre Croche (ou Arbor Croche) après la rencontre des Ottawas avec les Français, puis prit le nom anglophone de Middle Village. Si la croyance des Ottawas en l'existence de *genii loci*, c'est-à-dire des « divinités » qui « président à certains endroits » comme des rivières, des montagnes ou des contrées, pouvait paraître « idiote » d'un point de vue chrétien, Blackbird constata que les colonisateurs n'hésitèrent pas à rebaptiser certains lieux du nom de leurs saints, comme le fleuve Ottawa qui devint le Saint Laurent, ou le site de Naw-do-we-que-yah-mi-she-ning qui devint Saint Ignace⁹⁴⁹. Aucun site n'a échappé à la renomination, pas même les sources d'eau. Blackbird fait plus particulièrement référence à une source jaillissant à Little Traverse qui fut renommée Carlow's Spring. Le fait qu'il précise que cette source était « perpétuelle » peut traduire l'irréversibilité du processus d'appropriation du pays par les Anglo-Américains⁹⁵⁰. L'appropriation de l'espace passait aussi par l'instauration de nouvelles modalités écouménaes destinées à marquer l'environnement de l'empreinte de la domination anglo-américaine. L'espace était « dépoétisé » au profit d'une « objectification »⁹⁵¹ ou segmentation technique.

948. *The Middle Five, op.cit.*, p.xix. La Flesche précise que le nom Nebraska décrivait le « manque de profondeur, la largeur et les berges basses » de la « river Platt ». Le nom Omaha pour la Platte River est *Nibtha'çakake*. Anna Lee Walters indique que pour les Otos, qui appartenaient au même groupe linguistique que les Omahas (les Siouans Deghiha.), le terme *Ni-bra-th-ka* signifiait « Eau Plate ou Peu profonde » (*Talking Indian, op.cit.*, p.25). Les Français furent les premiers Européens à découvrir cet affluent du Missouri au début du XVIII^e siècle et se contentèrent de traduire le nom que les Otos lui donnaient, qui passa ensuite en anglais.

949. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.14, 79, 89, 92. Comme pour prévenir une accusation de polythéisme mécréant, Blackbird précise que ces divinités étaient sous le contrôle du Grand Esprit (p.14).

950. *Ibid.*, pp.50-51.

951. Berque pense qu'une des étapes qui marqua l'instauration d'une modernité occidentale consista en une « spatialisat-ion-détemporalisation-objectification du monde » qu'il fait correspondre à une « dépoétisation du monde » et à ce que Max Weber a appelé la *Entzauberung* (désenchantement) et Heidegger la *Entweltlichung* (démondanisation) (*Écoumène, op.cit.*, pp.110 et 112).

I.B.2.d. L'objectivation fonctionnelle du monde

La domination des Amérindiens passait par la domination de leur espace de vie et l'introduction à de nouvelles modalités écouménéales. L'hégémonie coloniale impliquait un réagencement de l'espace conforme à l'onto-cosmologie des puissances dominantes.

I.B.2.d.1. La prise de contrôle de l'espace

Dans son autobiographie, Black Hawk raconte que les Américains construisirent un fort sur Rock Island (Illinois), qu'il présente comme un site regorgeant de baies et de poissons, à l'image du pays sauk décrit sous la forme d'une nature paradisiaque prompte à satisfaire tous les besoins matériels et spirituels et dont il se rappelle avec nostalgie. La construction du fort eut pour conséquence de faire fuir « l'esprit-gardien » bienveillant du lieu, dont la place fut prise par un « mauvais esprit »⁹⁵². Même si Black Hawk ne s'inscrivait aucunement dans une perspective chrétienne, son récit de 1833 tend à présenter le processus colonial comme l'introduction du mal dans le jardin d'Éden amérindien et la cause de la Chute de ses habitants. Ils devraient désormais vivre dans un nouvel environnement qui ne leur serait plus favorable en raison des bouleversements introduits par les colonisateurs et une médiance qui privilégiait les aspects techniques sur les aspects symboliques et écologiques de l'écoumène. Les géogrammes imposés aux populations autochtones réduisaient leur espace en taille mais aussi en sens ; ils constituaient des lieux d'introduction vers une médiance différente.

Occom et Apess donnent à lire un pays déjà colonisé par les Anglo-Américains qui ont imprimé leurs marques sur l'environnement. Leur emprise n'apparaît cependant pas encore totale avec des situations qui variaient pour les Amérindiens selon les circonstances. Les Amérindiens mentionnés par Occom disposent d'une certaine latitude d'action : ils peuvent par exemple refuser la scolarisation et poursuivre leur mode de vie traditionnel, comme ce fut le cas pour les Mohegans au début du XVIII^e siècle et pour Occom lui-même qui dut y recourir pour pouvoir survivre dans les années 1760. Si Apess dépeint des conditions de vie déplorables chez sa famille pequot, sa rencontre avec les Indiens de la baie de Quinte montre que certains demeuraient des « enfants de la forêt » en jouissant d'une existence idyllique conforme au dessein divin au sein d'une

952. Black Hawk, *Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, pp.56-57.

nature préservée. Les Pequots ne connaissaient pas tous une situation de déchéance, comme il veut le prouver avec sa tante Sally George qui pouvait disposer librement de ses terres et même les louer à des Blancs.

Les autobiographes postérieurs vivant plus à l'ouest ont quant à eux assisté à l'arrivée des Blancs et à la modification radicale de l'environnement qui s'ensuivit. Les colons imposaient un nouvel écoumène et une nouvelle médiance par une appropriation technique et fonctionnelle de l'espace.

Winnemucca et Blackbird décrivent un espace entièrement passé sous domination coloniale, y compris les réserves amérindiennes. Les colons y avaient bâti des villes, implanté des forts, construit des maisons garnies de mobilier dont les Amérindiens ne voyaient pas l'utilité et/ou qui les impressionnaient⁹⁵³. Leur supériorité technique leur avait permis de s'emparer et de réduire l'espace grâce à des moyens de transport performants comme les chariots, le chemin de fer et de gros bateaux ; des phares, comme celui de Magulpin's Point érigé sur un ancien site ottawa⁹⁵⁴, leur donnaient un meilleur contrôle des voies maritimes. Cette supériorité leur permettait aussi d'exploiter l'environnement à grande échelle avec des mines, des fermes, des moulins, des ranchs, des scieries, des forges. La rationalité technique concernait également la vie spirituelle.

Les pratiques religieuses devaient avoir lieu à des moments précis dans des bâtiments fermés, comme les églises et les chapelles, à moins de préférer les camps évangélistes encore marginaux du temps d'Apess. L'éducation devait s'effectuer dans des institutions spécialisées, comme des écoles ou des internats liés à des confessions religieuses et soumis à une discipline stricte.

C'est à partir du cadre de l'internat de la réserve omaha que La Flesche a choisi de montrer l'antagonisme entre l'écoumène amérindien et l'écoumène américain. L'époque à laquelle il se place dépeint un monde en transition dans lequel cohabitaient des peuples amérindiens disposant d'une certaine autonomie et une société coloniale qui entendait les assimiler par le biais de l'éducation des enfants. Si la fondation de l'école « marqua son époque pour la tribu », elle représentait surtout l'avant-poste d'une colonisation plus globale à venir en apparaissant comme le microcosme de la société

953. La Flesche rapporte que même les Omahas vivant dans des maisons en bois n'utilisaient pas le mobilier américain. En ayant une fois de plus recours au procédé de défamiliarisation, Winnemucca décrit le mobilier de la cuisine de sa famille d'accueil comme un objet de fascination mais que sa mère lui interdisait d'utiliser par crainte de représailles physiques (*Life Among the Piutes, op.cit.*, pp.35-36).

954. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.92.

américaine.

I.B.2.d.2. Francis in Wonderland

L'école qu'il décrit est un univers divisé en plusieurs bâtiments aux fonctions spécifiques : salles de classe, dortoirs, réfectoire, ateliers de travail du bois, moulin, grange, scierie, forge, chapelle⁹⁵⁵. C'est un monde de cloisonnement où même les filles et les garçons étaient séparés⁹⁵⁶. La nature était exploitée de manière utilitaire : l'eau était canalisée, les arbres servait de matière première pour faire des planches destinées à la construction de maisons. Les lieux, bondés de biens matériels, semblaient conçus pour faire intérioriser aux enfants omahas un sentiment d'insécurité et d'infériorité tel que celui qu'a ressenti La Flesche lorsqu'il est arrivé à l'école.

La manière dont La Flesche raconte son arrivée à l'école de la réserve dans le premier chapitre de *The Middle Five* n'est pas sans faire penser à la manière dont Lewis Carroll décrit l'entrée d'Alice, réduite à une taille minuscule, dans un monde censé être merveilleux (*Wonderland*) mais qui se révéla être un cauchemar au sens littéral et métaphorique. Le terme *wonder* apparaît d'ailleurs en conclusion d'un paragraphe dans lequel La Flesche exprime sa confusion à se retrouver dans un univers caractérisé par son inquiétante étrangeté :

Everything was strange to the little new-comer and he kept looking around. The lamps that were fastened to the walls and posts, the large clock that stood ticking gloomily on a shelf, and the cupboard with its tin door perforated in a queer design were objects upon which his eyes rested with wonder⁹⁵⁷.

955. Winnemucca mentionne le même type de bâtiments pour évoquer la transformation du paysage de son enfance par les colons blancs : « A saw-mill and a grist-mill were there, and five houses » (*Life Among the Piutes, op.cit.*, p.41). Plus loin, elle évoque que la construction promise de moulins (« a saw-mill and grist-mill ») sur les réserves de Pyramid et Muddy Lakes ne fut jamais réalisée, ni que la compensation en planches (« lumber ») ne fut distribuée aux Paiutes (*Ibid.*, pp.76-77).

956. La Flesche mentionne cette séparation à deux reprises. La distance établie entre les filles et les garçons était cependant rigoureuse dans la société omaha traditionnelle comme il l'explique lui-même dans *The Omaha Tribe*. S'il insiste néanmoins sur ce point, c'est probablement pour souligner l'inclinaison aux divisions et aux catégorisations de la société américaine, ainsi que pour évoquer, notamment à travers la figure de sa fiancée Rosalie, la solidarité qui se mit en place entre les enfants des deux sexes, se rapprochant en raison d'une identité ethnique partagée, la question du genre devenant par conséquent secondaire.

957. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.4 ; « Tout avait l'air étrange pour le petit nouveau dont le regard était constamment sollicité. Les lampes qui étaient fixées au mur ou sur des supports, la grosse horloge au tic-tac lugubre posée sur l'étagère, ainsi que l'armoire aux portes en métal creusées de motifs bizarres constituaient des objets sur lesquels son regard s'arrêtait avec émerveillement » (je traduis).

Les références au roman anglais sont à peine voilées. Gray-beard joue le rôle du Lapin (mythifié par la majuscule) du roman introduisant et accompagnant l'enfant dans ce monde déroutant : comme le Lapin, Gray-beard fait montre d'un comportement autoritaire dans *The Middle Five* ; comme Carroll à propos du Lapin, La Flesche fait ressortir les *whiskers* de Gray-beard⁹⁵⁸, mais aussi ses cheveux gris qui peuvent évoquer la couleur blanche du lapin. L'horloge peut quant à elle représenter la manie du Lapin de consulter compulsivement sa montre. Les objets du placard rappellent quant à eux les placards et les étagères qui remplissaient les murs du puits dans lequel Alice chuta, la référence à la Chute biblique étant par ailleurs souvent employée de façon explicite ou déguisée par les autobiographes pour indiquer le bouleversement de leurs conditions de vie après l'arrivée des colonisateurs. La fascination que les Amérindiens ressentirent face à la puissance matérielle et technique des Blancs, d'abord considérés comme des esprits supérieurs, fut d'ailleurs leur *hubris* qui provoqua, en partie, leur perte. La Flesche se pose en métonymie de l'Indien colonisé qui se retrouve dans une situation inconfortable analogue à celle d'Alice : minuscule, ridicule, isolé, déboussolé, écrasé par une pléthore de biens matériels, plongé dans une situation dont la signification et le contrôle lui échappe ; une situation de *non-sense* telle qu'elle est annoncée dès le poème introductif d'*Alice in Wonderland*⁹⁵⁹.

La Flesche insiste sur son sentiment de petitesse avec la redondance du qualificatif *little* qu'il s'applique à de nombreuses reprises dans les premières pages du premier chapitre (*little new-comer, little boy, little one, little chap*) alors qu'il a affaire à un « grand garçon (*big boy*) » et fait face, seul (« all alone »), à une foule d'enfants (« boys and girls crowding », « the boys and girls », « the children », « room filled with people »). Tout lui apparaît surdimensionné : les pièces et les portes sont « grandes (*large*) », les tables et les plats sont de grande taille, les assiettes et les verres se comptent par centaine et font un bruit « assourdissant », les bâtiments comportent plusieurs étages. Le comportement de ses condisciples lui échappe (leur docilité, leur façon de manger et de prier) et leur précipitation à regagner leurs dortoirs fait naître en lui un sentiment de panique : les bruits éclatent comme « le tonnerre » et les

958. Le terme *whiskers* désigne plusieurs systèmes pileux faciaux, tels les moustaches (humaines ou animales), la barbe, et les favoris. Au singulier, il désigne le poil. Le fait que La Flesche ait utilisé le mot *whiskers* pour se référer à la barbe de Gray-beard peut certes être vu comme la recherche d'un synonyme, mais aussi, et probablement surtout, comme un indice d'intertextualité.

959. Le terme « nonsense » est d'ailleurs employé par Brush au chapitre 7 pour critiquer les superstitions de ses camarades (p.58). Philippe Forest indique que dans les aventures d'Alice « c'est bien d'une descente aux enfers qu'il s'agit » et rappelle que la « première version de ses aventures avait pour titre *Alice sous terre* » (cité par Michel Abescat, « Alice au Pays de Lewis », *Télérama*, n°3438, 02/12/2015, p.43).

mouvements prennent l'apparence de « tourbillon[s] ». Effrayé, La Flesche cherche à s'enfuir mais trébuche et tombe « la tête la première dans un endroit obscur et épouvantable » en poussant des cris stridents. L'intervention d'un membre américain du personnel renforce cette impression d'être projeté, voire kidnappé, dans un monde déconcertant sur lequel plus aucune prise n'est possible :

A woman picked him up and carried him in her arms up a flight of stairs, speaking to him in a language he could not understand⁹⁶⁰.

L'énullage pronominal, qui consiste à parler de soi à la troisième personne, participe du sentiment de perte de contrôle et de projection quasi-schizophrénique dans un autre monde⁹⁶¹. Il instaure une distance entre un La Flesche omaha gonflé d'importance par l'attention conférée par ses parents et le petit garçon démuné, y compris de nom, enfermé dans l'école. L'inquiétante étrangeté du lieu l'amène à se voir comme un étranger empli d'inquiétude. Il n'est plus maître de ses émotions, de ses agissements, de son corps. Il est soumis à l'autorité d'êtres dépersonnalisés (« une femme ») ou mythifiés (Gray-beard) chargés de modifier son identité en changeant son apparence, sa langue, sa façon de penser et de voir le monde. Le changement d'espace s'accompagne en l'occurrence d'un processus de changement de personnalité. La créolisation de la société omaha appelée de ses vœux par le père de La Flesche semblait plutôt prendre la direction d'une dépersonnalisation traumatisante pour les autochtones la subissant de manière arbitraire.

Dans ses premières pages, La Flesche laisse entendre que l'entrée dans une nouvelle appréhension de l'espace était liée à une nouvelle appréhension du temps. Le changement d'écoumène s'accompagna aussi d'un changement de temporalité dans laquelle les Amérindiens allaient devoir se recomposer comme l'indique la présence de la « grosse horloge au tic-tac lugubre posée sur l'étagère ».

960. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.5 ; « Une femme le ramassa et le porta dans ses bras en montant les escaliers à toute allure, lui parlant dans une langue qu'il ne comprenait pas » (je traduis).

961. Un passage de la première à la troisième personne est employé dans des circonstances analogues par Charles A. Eastman quand il décrit son premier jour passé à l'école de la réserve des Sioux Santee afin de signaler une distance prise vis-à-vis de l'écolier qu'il était désormais (*From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, p.14).

I.C. Une recomposition temporelle

L'homme est un être ontologiquement « géographique »⁹⁶², mais également temporel. Les notions d'espace et de temps sont indissociables et complémentaires pour constituer un monde, ce qui rend tout être et toute communauté dépendants d'un « schème spatio-temporel »⁹⁶³. Si la physique parvient à postuler l'existence d'un espace et d'un temps absolus, homogènes, mesurables, ces deux notions tendent cependant à varier selon les contextes socio-historiques. De même qu'il y a différentes manières d'habiter le monde, il y a une multitude de manières d'habiter le temps, et toutes sont des facteurs constitutifs de l'identité individuelle et sociale. Ni les sociétés occidentales ni les sociétés amérindiennes n'avaient un rapport monolithique au temps et elles ont combiné différentes temporalités simultanément, certaines accédant parfois à une position dominante mais sans forcément éliminer définitivement les autres, bien que cette situation ait aussi pu se produire⁹⁶⁴.

962. Berque, *Écoumène, op.cit.*, p.10. L'importance du lieu, « incontournable, irremplaçable », est un des leitmotivs les plus récurrents de Glissant « car nul ne vit en suspension ou en dilution dans l'air » (*Philosophie de la Relation, op.cit.*, p.46). Si le temps est parfois conçu comme une « quatrième dimension de l'espace », le lieu constitue pour Glissant de « l'espace-temps actualisé » (Glissant, *La Cohée du Lamentin, op.cit.*, p.32). La conception du temps comme « quatrième dimension de l'espace » serait apparue « dès le XVIII^e siècle » selon Hervé Barrau (*Le Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 [1996], p.76) et fut reprise dans les années 1930 par Mikhaïl Bakhtine pour définir sa notion de « chronotrope » ou « temps-espace » qui « exprime l'indissolubilité de l'espace et du temps » (cité in Michel Collot, *Pour une géographie littéraire*, Paris, Éditions Corti, 2014, p.122).

963. Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.45. Pour Ricœur, la mise en ordre et en intrigue du temps est parallèle à celle de l'espace (*La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit.*, pp.186 et 191).

964. Emmanuel Poulle a montré que l'invention et la diffusion de l'horloge mécanique à partir de la fin du XIII^e siècle n'a pas éclipsé les autres manières d'évaluer ni de découper le temps, en insistant sur la persistance des heures inégales (souvent affichées en même temps sur les horloges qui affichaient les heures égales) et de « l'annonce de l'heure de midi » comme « véritable pivot de l'organisation de la journée » (Poulle, « La mesure du temps et son histoire » et « L'horlogerie a-t-elle tué les heures inégales ? », in Marie-Clotilde Hubert [dir.], *Construire le temps. Normes et usages chronologiques du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Paris et Genève, Champion, Droz, 2000, pp.138-139, 222, 226-227). Marie-Clotilde Hubert indique qu'au Moyen-Âge, des traditions purent coexister, comme les traditions romaine et chrétienne, voire juive, et que la superposition de temps (des savants, des notaires, de la liturgie, du commun) resta longtemps la norme (« Avant-propos », in Hubert [dir.], *Construire le temps, op.cit.*, pp.4-5). Hubert indique aussi que les Protestants s'opposèrent jusqu'au XVIII^e siècle à l'adoption du calendrier grégorien de 1582 pour rester fidèle au calendrier julien, l'Angleterre ne l'adoptant qu'en 1752 (*ibid.*, p.7-8 ; voir aussi Jacqueline de Bourgoing, *Le calendrier maître du temps ?*, Paris, Gallimard, 2000, p.80). Krzysztof Pomian a également mis l'accent sur la possibilité d'une « superposition de temps » ou d'une « coexistence, parfois difficile » entre différentes appréhensions de temps réunies en des catégories variables : temps individuels (biologique et psychologique) et collectifs (solaire, religieux, politique), temps de la nature (biologique et physique) et de la société (les autres), temps qualitatifs (psychologique, solaire, liturgique, politique) et quantitatifs (temps usuel des horloges, temps ultralong et microscopique de la science). Pomian constate aussi que, dans les campagnes, « la vie et le travail restent et resteront encore pendant des siècles rythmés par le temps solaire et par le temps liturgique superposé à un calendrier festif venu du fond des âges et qui localement a réussi à se maintenir presque jusqu'à nos jours » (*L'ordre du temps*, Paris, NRF Gallimard, 1984, pp.231, 264, 349). Étienne Klein pense pour sa part que temps objectif (*chronos*) et temps subjectif (*tempus*) ne s'excluent pas

La colonisation s'est traduite par une conquête de l'espace, mais aussi du temps, c'est-à-dire de l'ensemble du « schème spatio-temporel » amérindien. Les colons ont importé leur rapport au temps et ont cherché à imposer leurs propres temporalités aux populations autochtones, à les faire entrer dans un nouveau *nomos* temporel.

La sensibilité des autobiographes à ce changement est perceptible à deux niveaux. L'arrivée des Euro-Américains est tout d'abord interprétée comme une rupture historique qui a irréversiblement bouleversé leur monde : il y a un avant et un après l'arrivée des colons⁹⁶⁵. Ces derniers ont ensuite imposé aux Amérindiens un nouveau rythme temporel qui participait de leur assujettissement et de leur recomposition identitaire. Cette nouvelle relation au temps sera abordée dans un second temps, après qu'il aura été tenté de reconstituer le rapport des Amérindiens au temps à l'époque pré-coloniale afin de mieux faire ressortir les conséquences que purent avoir leur adaptation aux nouvelles temporalités occidentales sur lesquelles se focalisent avant tout les autobiographes.

I.C.1. Cycle et linéarité

La temporalité amérindienne est souvent réduite à un temps cyclique, par opposition à un temps linéaire qui serait celui des Occidentaux⁹⁶⁶ ; le passage d'un temps

forcément, les considérant comme « deux composantes contradictoires » mais néanmoins « complémentaires » (*Le temps*, Paris, Flammarion, 1995, pp.17-20, 68-69, 108-110). Serge Gruzinski a montré qu'au début XVI^e siècle, les Indiens du Mexique continuèrent à se référer, souvent clandestinement, à leurs propres calendriers, « multiples », tout en prenant ostensiblement en compte le calendrier chrétien imposé par les Espagnols (*La colonisation de l'imaginaire*, *op.cit.*, pp.51 et 112).

965. Gerald Vizenor et Selwyn Dewdney se réfèrent à William Warren pour rapporter que les Ojibwas du clan de la Grue possédaient un disque sacré de cuivre sur lequel des marques indiquaient les générations qui s'étaient succédé sur Madeline Island (sur le lac Supérieur, Wisconsin) et qu'en face de l'une d'elle se trouvait la silhouette d'un homme avec un chapeau sur la tête qui indiquait l'arrivée des Blancs (Vizenor, *Interior Landscapes*, *op.cit.*, p. 8 ; Dewdney, *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway*, *op.cit.*, p.57). Dewdney se réfère par ailleurs à Copway pour mentionner l'existence de sites où les Ojibwas conservaient des traces généalogiques des lignées mâles des clans sur des supports en différentes matières (pierre, métal, bois) (*Ibid.*, p.13). Ces indications tendent à confirmer la perception d'un temps linéaire et chronologique chez les Ojibwas. Pour Dewdney, la figure au chapeau pourrait représenter le père Allouez, le premier Européen dont se souviennent les Ojibwas.

966. C'est par exemple la position de Donald L. Fixico (*The American Mind in a Linear World. American Indian Studies and Traditional Knowledge*, New York and London, Routledge, 2003), de Paula Gunn Allen (*The Sacred Hoop*, *op.cit.*, p.59), de Karen Kilcup (introduction à *Native American Women's Writing*, *op.cit.*, p.2), de Kritin Lynn Rozzell (*Reinventing the Self*, *op.cit.*, pp.26-27), de Trudy Griffin-Pierce (« The Hoogan and the Stars », in Ray A. Williamson and Claire R. Farrer [ed.], *Earth and Sky: Visions of the Cosmos in Native American Folklore*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994 [1992], p.115), d'Åke Hulkrantz (*Religions des Indiens, d'Amérique du Nord. Des chasseurs des Plaines aux cultivateurs du désert*, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1993 [1987], p.53, traduit de *Native Religions of North America*) et de Larry J. Zimmerman (*Les Amérindiens*, Paris, Albin Michel, 1997 [1996], pp.12-13, traduit de l'anglais par Alain Déchamps). Glissant pense aussi que le temps occidental

cyclique à un temps linéaire serait une des conséquences de la colonisation. Cette vision dichotomique qui procède par exclusion (ou...ou...) plutôt que par inclusion (et...et...) a déjà été repérée par exemple à propos de l'expression orale et/ou écrite et de l'identité amérindienne et/ou américaine. Si des inclinaisons dominantes peuvent parfois être décelées (une culture plutôt orale qu'écrite), les superpositions de pratiques sont souvent la règle. C'est le cas pour le temps, aussi bien dans le monde amérindien que dans le monde occidental⁹⁶⁷ où différentes temporalités se juxtaposaient, et se juxtaposent encore parfois : le cyclique se mêle à la linéarité, et réciproquement. Jerry Gill, pour le monde amérindien, et Epele Hau'ofa, pour le monde océanien, utilisent la notion de « spirale » pour désigner cette temporalité combinant à la fois le cyclique et le linéaire⁹⁶⁸, alors que les cultures traditionnelles de ces espaces sont souvent réduites à un temps cyclique et « vivant dans l'éternel présent mythique »⁹⁶⁹.

La superposition de temps a par exemple été remarquée par Serge Gruzinski dans la tradition nahua du Mexique qui « non seulement connaissait une linéarité mineure, mais plus encore elle nourrissait l'idée qu'un cycle s'inscrivait dans une temporalité irrémédiablement vouée à la dégénérescence et à la disparition »⁹⁷⁰. En ce qui concerne l'Amérique du Nord, Cheryl Wells avance avoir relevé différentes

est un temps linéaire et avance que l'Occident a voulu faire de la « linéarité temporelle consacrée par [son] expansion » la norme universelle (*Traité du Tout-Monde, op.cit.*, pp.105, 111, 113).

967. Jacqueline de Bourgoing explique que si la « chronosophie chrétienne » est basée sur un « temps linéaire et irréversible », le temps liturgique est quant à lui cyclique, seule la « date mobile » de Pâques, célébré entre le 22 mars et le 25 avril, introduisant « un grain de fantaisie, d'irrégularité dans un calendrier prévisible ». Ce calendrier liturgique cyclique s'adaptait d'ailleurs parfaitement au calendrier agraire pour former un ensemble cohérent (*Le calendrier maître du temps ?, op.cit.*, pp.39 et 46). La célébration récurrente de fêtes, sacrées ou profanes (nouvel an, anniversaires, Noël, saints et Toussaint), témoigne qu'une forme de temporalité cyclique peut être inscrite dans une temporalité linéaire additionnant des années (également calculées et divisées en périodes basées sur l'observation de cycles astronomiques) à partir d'un point de départ référentiel de convention. Jeffrey Anderson a bien montré l'existence d'une conception temporelle à la fois circulaire et linéaire chez les Arapahos et comment la colonisation s'est accompagnée de l'instauration arbitraire de « chronotopes occidentaux » (*The Four Hills of Life: Northern Arapaho Knowledge and Life Movement*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2001, pp.115-116).

968. Gill, *Native American Worldviews: An Introduction*, New York, Humanity Books, 2002, pp.92-94 ; Hau'ofa, *Un passé à recomposer*, Arue Pacific Islanders Éditions, 2015 (2008), p.32, traduit de « Past to Remember » par Guillaume Colombani, Tiphaine Isselé et Serge Massau.

969. Bernard Rigo, « L'espace et le temps, expression culturelle privilégiée : dualisme européen et continuum polynésien », in Serge Tcherkézoff et Bernard Rigo (dir.), *L'espace-temps*, Bulletin du LARSH n°2, Pirae, Édition Au vent des îles, 2005, p.56. Rigo critique notamment l'approche dichotomique opposant cycle et linéarité, alors qu'il affirme que ces deux « schémas linéaire et circulaire coexistent » dans presque toutes les cultures (*Ibid.*, pp.40-41). Pour lui, la « thèse de l'éternel retour d'un temps mythique qui voue le présent à la simple reproduction du passé » appliquée aux sociétés traditionnelles non occidentales, comme le fait Mircéa Eliade, est une manière « européen-centriste » de les dévaloriser comme des peuples qui ont « une mentalité primitive ignorante du poids de l'histoire », ce qui n'est pas le cas en réalité (*Ibid.*, p.56).

970. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire, op.cit.*, p.137.

« preuves de (...) mesure linéaire et cyclique du temps » chez les Amérindiens, tels que les computs d'hiver lakotas et kiowas, les « roues médecine (*medicine wheels*) » du Wyoming qui témoignent de connaissances astronomiques très précises, les *string records* des Salish ou les *calendar sticks* des Pawnees et des Sioux Santees⁹⁷¹.

Des divisions de l'année (équivalent à un hiver) existaient, comme un découpage en douze ou treize mois lunaires⁹⁷². La dénomination de chaque lunaison indiquait que le temps dans lequel vivaient les Amérindiens étaient un « temps naturel », c'est-à-dire qu'ils étaient attentifs à des signes visibles dans la nature pour remarquer le passage d'une période à une autre comme le remarque Eastman :

Before widespread European contact, the environment provided such time signals. Natural time imparted a rhythm, an order, and a measure to Indian life⁹⁷³.

Cette attention à une temporalité naturelle confirme l'idée appréhendée dans la partie précédente selon laquelle les Amérindiens avaient une vision holistique du monde

971. Wells, « Sun, Moons, Clocks, and Bells: Native Americans and Time », transcript d'une communication à un séminaire de l'Université de Californie du Sud le 01/12/2008, pp.6-7 (http://www-bcf.usc.edu/~philipje/USC_History_Seminar/Wells/Wells_SUNS_MOONS_reading.pdf). Dans un de ses récits autobiographiques, Charles A. Eastman donne une description des computs sur bâtons détenus par Smoky Day : « Smoky Day was widely known among us as a preserver of history and legend. He was a living book of the traditions and history of his people. Among his effects were bundles of small sticks, notched and painted. One bundle contained the number of his own years. Another was composed of sticks representing the important events of history, each of which was marked with the number of years since that particular event occurred (Smoky Day était très connu parmi nous en tant que gardien de l'histoire et des légendes. Il était un livre vivant des traditions et de l'histoire de son peuple. Dans ses affaires se trouvaient des sachets de petits bâtons, entaillés et peints. Un sachet correspondait au nombre d'années qu'il avait vécues. Un autre contenait les bâtons qui représentaient les événements historiques importants, chacun d'entre eux portant la marque du nombre d'années écoulées depuis que cet événement particulier avait eu lieu) » (*Indian Boyhood, op.cit.*, p.60 ; je traduis). Ce chapitre n'est pas une reprise d'un de ses articles parus dans la revue *St. Nicholas* en 1893-1894). Les Pawnees sont par ailleurs connus pour leurs connaissances astronomiques élaborées, non seulement parce que leurs cosmogonies faisaient remonter leurs origines aux étoiles, mais parce que leur calendrier dépendait de l'observation des étoiles ; un des paquets sacrés des Pawnees Skiris, le *Big Black Meteoric Star bundle*, renfermait par ailleurs une carte du ciel. Des études spécialisées montrent également que les connaissances astronomiques étaient pour le moins développées chez la plupart des peuples amérindiens.

972. La division de l'année, souvent considérée comme un « hiver » car comptée à partir des premières neiges, en « lunes » ou « lunaisons » était aussi un système de division de l'année assez répandu. Les Omahas désignaient l'année comme un hiver, qu'ils divisaient en douze lunes, et comptaient les jours comme des nuits (Fletcher and La Flesche, *The Omaha Tribe, op.cit.*, p.111). Le fait qu'Apess indique avoir été à l'école pendant six hivers peut être lu de façon littérale mais aussi être interprété métaphoriquement comme « six années ».

973. Wells, « Sun, Moons, Clocks, and Bells », *op.cit.*, p.5 ; « Avant un contact prolongé avec les Européens, c'est l'environnement qui fournissait ces signaux temporels. Le temps naturel conférait un rythme, un ordre, et une mesure à la vie indienne » (je traduis). Epli Hau'ofa nomme « temps écologique » cette approche du temps basée sur les « cycles réguliers de la nature qui ont rythmé les activités humaines » dans le monde océanien (*Un passé à recomposer, op.cit.*, p.24).

et se considéraient comme des êtres insérés dans la nature, ou plutôt n'établissaient pas de discontinuité entre leur existence et leur environnement « naturel ».

Bien avant le contact avec les colons euro-américains, les Amérindiens possédaient déjà des notions temporelles aussi bien cycliques que linéaires. Comme l'a récemment rappelé le journaliste lakota Tim Giago, même si les Amérindiens mesuraient le temps « d'après les mouvements du soleil, des étoiles et de la lune », ils n'avaient pas attendu l'arrivée de l'homme blanc et de sa montre pour se rendre compte qu'il existait « cette chose appelée temps »⁹⁷⁴. Ils n'échappèrent pas cependant au mouvement d'homogénéisation culturelle qui eut lieu au XIX^e siècle.

I.C.2. L'homogénéisation du temps au XIX^e siècle

Même si différents systèmes temporels peuvent cohabiter, voire se compléter, il arrive néanmoins que l'un s'impose comme dominant, parfois au détriment des autres.

Gruzinski note que la cohabitation des différents computs calendaires ne dura qu'un court laps de temps dans le Mexique colonial, le calendrier chrétien finissant par s'imposer comme référence unique. Poulle montre quant à lui que les heures égales de l'horloge mécanique finirent par s'imposer dans les sociétés occidentales, bien que cela se produisît tardivement au XIX^e siècle. Hubert rappelle d'ailleurs que ce n'est qu'en 1891 en France qu'une heure « légale, uniforme » remplaça définitivement les heures locales⁹⁷⁵.

Le XIX^e siècle peut être considéré comme le siècle de l'uniformisation temporelle. Le développement du chemin de fer a été un des vecteurs principaux de ce phénomène, notamment aux États-Unis qui apparaissent comme le lieu emblématique où la conquête de l'espace a été consacrée par l'imposition d'un nouveau système temporel⁹⁷⁶. Comme l'explique Pomian, les compagnies ferroviaires « ne pouvaient

974. Giago, « Is There Still a Place for Indian Time in this Busy World? », article du 06/12/2009, consulté sur le site web du *Huffington Post* le 29/09/2015.

975. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, *op.cit.*, pp.92, 96, 98, 125 ; Poulle, « La mesure du temps et son histoire » (pp.226-227) et « L'horlogerie a-t-elle tué les heures inégales ? » (p.154) ; Hubert, « Avant-propos », *op.cit.*, p.9.

976. La maîtrise du territoire et le développement du chemin de fer peut être symbolisé par l'inauguration de la première ligne transcontinentale le 10 mai 1869 lorsque les lignes de la Central Pacific et de l'Union Pacific firent leur jonction à Promontory Point (Utah). Hervé Barrau pense que le développement du chemin de fer consacra l'assujettissement du temps à l'échelle humaine ; le concept de « temps solaire moyen » apparu à la fin du XVII^e siècle correspondait à « un astre fictif qui parcourait l'orbite annuelle apparente du soleil en 365 jours 1/4, en gardant une marche uniforme ; bref, c'est un soleil assujéti à servir de bonne horloge aux humains » ; il prit « son importance pratique au XIX^e siècle avec les chemins de fer « assujéti à des horaires qui doivent être les mêmes tout au long de leur parcours » (*Le temps*,

tolérer de chaos dans le domaine du temps » pour des « raisons évidentes » d'organisation, de coordination, de prévisibilité, de sécurité⁹⁷⁷. Le chemin de fer fut le principal facteur de diffusion d'un temps « mesuré, uniformisé, standardisé » ou, pour reprendre les termes critiques de Bergson « quantitatif, indéfini, homogène, mesurable, pur artefact »⁹⁷⁸, que promouvaient les horloges mécaniques. Si l'homme doit être la mesure de toute chose selon le sophiste grec Protagoras⁹⁷⁹, l'expansion coloniale tendit à réduire le monde à la mesure de l'homme occidental, « à sa seule filiation »⁹⁸⁰. Les Amérindiens, peu à peu dépossédés de leur espace, durent se recomposer dans une nouvelle temporalité.

I.C.3. La recomposition dans une temporalité occidentale

Cette recomposition présenta différents aspects. Elle fut parfois vécue sans poser de véritables problèmes lorsque les Amérindiens disposaient d'une marge d'autonomie qui leur permettait de la superposer à leurs propres rythmes, même s'ils rencontrèrent des difficultés pour maîtriser la nouvelle temporalité, voire des traumatismes lorsqu'elle leur fut imposée arbitrairement.

I.C.3.a. L'insertion des Blancs dans le cycle de vie

Tous les autobiographes se souviennent d'une époque exclusivement amérindienne, d'une longue histoire dépourvue de toute présence des Blancs. Leur

op.cit., pp.71-72). Considérant le chemin de fer comme l'« exemple admirable de liaison précise entre le temps et l'espace », Michel Butor parle d'une « conscience ferroviaire » et d'une « conception ferroviaire de la réalité », c'est-à-dire une spatio-temporalité rigoureusement organisée selon des « unités temporelles » et « des durées très précises » ainsi que par un « quadrillage très riche et contraignant » (*Improvisations sur Michel Butor*, *op.cit.*, pp.107, 109, 112, 119).

977. Pomian, *L'ordre du temps*, *op.cit.*, p.272 ; « Aussi est-ce grâce à elles que le temps, relié d'une façon cohérente à l'espace, a subi une unification à l'échelle mondiale. Cela a commencé aux États-Unis qui connaissaient une multitude de temps locaux qu'il était impossible de réduire à un seul à cause des dimensions du pays. D'où l'idée de diviser celui-ci en zones ayant chacune son temps local. (...) Introduit aux États-Unis par les grandes compagnies ferroviaires à partir du 18 novembre 1883, ce système de fuseaux horaires [proposé en 1878 par le Canadien Sanford Fleming] a été adopté dans les années suivantes par presque tous les autres pays ».

978. Pomian, *L'ordre du temps*, *op.cit.*, pp.xii et 310.

979. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op.cit.*, p.9.

980. Glissant indique que « l'homme occidental » établit un « rapport opposant nature et culture » et fit « le rêve » de « [m]aîtriser la nature, et sa nature », et que s'il « se connaît et connaît le monde », ce n'est pas « parce qu'il en participe, mais parce qu'il le met en série et le mesure à son âge, c'est-à-dire à sa seule filiation » (*Le discours antillais*, *op.cit.*, pp.239-240).

arrivée est décrite comme un moment de rupture qui bouleversa leur mode de vie de manière irréversible. Hormis les textes d'Occom pour qui cette arrivée fut salutaire en permettant aux autochtones de sortir du paganisme, et même si les autres autobiographes tentent de discerner certaines conséquences positives, ils interprètent ce moment selon une perspective critique en opposant la société coloniale infernale au paradis perdu amérindien. Leurs textes laissent cependant percevoir que la présence des Blancs s'inséra harmonieusement, au moins au début et pour une brève durée, à l'organisation spatio-temporelle de leur existence qui répondait à une régulation bien ordonnée telle que l'ont décrite Winnemucca et Blackbird.

Occom raconte que, chaque automne, les Mohegans avaient rendez-vous avec des missionnaires, même si les couvertures distribuées les intéressaient plus que les sermons prononcés⁹⁸¹. Blackbird se rappelle que chaque été, les Ottawas se réunissaient à Drummond's Island (sur le lac Huron, Michigan) afin d'y recevoir les biens promis par le gouvernement britannique⁹⁸². Il explique aussi comment les Ottawas superposèrent les moments forts du calendrier chrétien au rythme de leur existence traditionnelle après leur rencontre avec des missionnaires catholiques dans les années 1820 mais bien avant leur intégration à la société anglo-américaine :

They used to observe many holidays, particularly Christmas, New Years and Corpus Christi. At the New Year's eve, every one of the Indians used to go around visiting the principal men of the tribe, shooting their guns close to the doors after screaming three times, "Happy New Year," then bang, bang, altogether, blowing their tin horns and beating their drums, etc. Early on the New Year's morning, they would go around among their neighbors expressly to shake hands with one another, with the words of salutation, "Bozhoo," children and all. This practice was kept up for a long time, or until the white people came and intermingled with the tribe⁹⁸³.

981. Texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.52.

982. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.47.

983. *Ibid.*, p.50 ; « Ils respectaient de nombreux jours fériés et sacrés, en particulier Noël, le Nouvel an et la communion. La veille du Nouvel an, tous les Indiens rendaient visite aux hommes importants de la tribu, tirant au fusil près de la porte après avoir crié trois fois "Bonne année", et puis bang, bang, tout en faisant résonner leurs cornes en métal et leurs tambours, etc. Tôt dans la matinée du Nouvel an, tous, y compris les enfants, rendaient visite à leurs voisins afin d'échanger des salutations et de se dire "Bozhoo" [prononciation ottawa de « bonjour »]. Cette pratique dura longtemps, au moins jusqu'à ce que les Blancs arrivent et se mêlent à la tribu » (je traduis). Eastman décrit de son côté l'exaltation qui régnait à la mission catholique de la réserve sioux de Pine Ridge à l'approche de Noël quelques jours avant le massacre de Wounded Knee du 29/12/1890 (*From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, pp.61-62). Copway a de son côté pointé les contradictions des Chrétiens anglo-américains lors des fêtes de fin d'année, occasion pour eux de s'adonner à une débauche de dépenses somptuaires et de consommation d'alcool. Pour mieux faire ressortir cette entorse à l'éthique chrétienne, Copway fait immédiatement précéder ce passage de deux courts récits de conversion de chefs ojibwas, dont l'un affirme que depuis qu'il s'est converti, il a cessé de boire de l'alcool et qu'il peut donc se consacrer à assurer le bonheur de sa

Cette description synesthésique, qui traduit la joyeuse effervescence animant les villages ottawas lors des célébrations du nouvel an chrétien, montre aussi la compatibilité entre une identité amérindienne et une conversion sincère au christianisme, comme avait voulu le montrer Occom et Apess.

Apess place le jour de sa naissance sous l'égide de Dieu. Dans *A Son of the Forest*, il écrit être né le 31 janvier « de l'an de notre seigneur 1798 ». Il est bien le seul à dater sa naissance avec exactitude⁹⁸⁴. Cette précision peut se lire comme la volonté de valoriser son existence et de s'afficher comme bon chrétien, mais correspond surtout au fait qu'il fut très tôt sociabilisé dans un milieu américain. Ce n'était pas le cas des autres autobiographes, qui insistent sur leurs origines exclusivement amérindiennes, ce qui pourrait expliquer leurs difficultés, voire leurs réticences, à s'insérer dans une temporalité occidentale.

I.C.3.b. Une maîtrise difficile

Hormis Apess, aucun des autres autobiographes n'indique sa date de naissance, ni selon les computs amérindiens⁹⁸⁵, ni selon le calendrier chrétien. Occom précise le lieu de sa naissance mais pas la date, alors qu'il découpe son texte de 1768 en plusieurs périodes : « From...till... ». Il fait même débiter la première partie à partir de sa naissance : « From my Birth till I receivd the Christian Religion ».

Winnemucca est la seule autre personne à donner une indication temporelle, et même spatio-temporelle, de son origine dès la première ligne de son texte, mais elle

famille (*Life, Letters and Speeches, op.cit.*, pp.125-127). Lévi-Strauss compare quant à lui la célébration de Noël à un *potlach*, cérémonie des Indiens de la Côte Nord-Ouest au cours de laquelle « des valeurs considérables étaient distribuées » : « L'échange des cadeaux de Noël, auquel, pendant un mois chaque année, toutes les classes sociales s'appliquent avec une sorte d'ardeur sacrée, n'est pas autre chose qu'un gigantesque *potlach* impliquant des millions d'individus » (*Les structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton & Co., 1967 [1949], pp.62 et 65-66).

984. Apess, *A Son of the Forest, op.cit.*, p.3. Dans « The Experience of the Missionary », Apess avance par contre être né le 30 janvier, et la référence au seigneur disparaît, alors que ce texte a une tonalité religieuse plus accentuée que *A Son of the Forest*. O'Connell précise que sans cette indication donnée par Apess lui-même dans ses textes autobiographiques, il serait impossible de connaître la date de sa naissance. À part Occom, c'est le cas pour les autres autobiographes.

985. Le Lakota Oglala Black Elk (Hehaka Sapa) combina pour sa part les deux modes de références calendaires quand il se présenta à John Neihardt dans ses entretiens de 1931 : « I was born on Little Powder River in 1863, the Winter When the Four Crows Were Killed [on] Tongue River » (Raymond J. DeMallie [ed.], *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings to John G. Neihardt*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1985, p.101). Dans sa version arrangée de 1932, *Black Elk Speaks*, Neihardt a rajouté un mois de naissance, décembre, également donné selon l'appellation lakota probablement afin d'accentuer la dimension poétique du texte : « the Moon of the Popping Trees » (*Black Elk Speaks: The Complete Edition*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014, p.5).

avoue elle-même son embarras à devoir rester évasive : « I was born somewhere near 1844 but I am not sure of the precise time »⁹⁸⁶.

Ce qui semble important pour elle est de signaler qu'elle est née avant que « les premiers Blancs » ne viennent dans son pays. Bien que construit selon un ordre chronologique, l'ensemble de son ouvrage est marqué par une datation inconsistante, souvent éludée ou floue, parfois erronée. Ce n'était pas un problème de mémoire, mais plutôt de centre d'intérêt. Si elle avait peut-être du mal à maîtriser le système calendaire, différents passages révèlent que ce qui comptait le plus pour elle était une attention aux personnes plus qu'au temps : elle s'avère capable de dresser des listes entières de noms de personnes impliquées dans telles situations, alors qu'elle ne date pas ces situations⁹⁸⁷.

Le texte de La Flesche est encore plus flou que celui de Winnemucca dans le sens où il fait l'impasse sur toute forme de datation. Le fait qu'il ne comporte aucune date ne peut s'expliquer par son ignorance du calendrier américain ni son incapacité à en maîtriser les codes. Cette absence provenait d'un choix réfléchi : en partant d'une situation locale quant à elle précisément identifiée, La Flesche entendait donner à son texte une dimension non seulement littéraire, mais aussi atemporelle, une dimension universelle ; l'histoire qu'il nous raconte est une histoire qui vaut pour tous les hommes, quel que soit le lieu et surtout le moment de leur existence. Comme Winnemucca, son attention se focalise surtout sur les êtres humains, et plus précisément sur les Omahas et les enfants omahas, reléguant les personnages américains au second plan.

L'absence de date peut aussi être interprétée comme un refus de la part de La Flesche d'utiliser des marqueurs temporels issus d'une société qui imposa sa présence et ses codes par la violence comme il entend le dévoiler dans *The Middle Five*. C'est en effet dans le texte de La Flesche que se donne le plus clairement à lire le traumatisme que représenta le passage à une temporalité occidentale pour les Amérindiens.

986. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.5. ; « Je suis née quelque part aux alentours de 1844 mais je ne suis pas sûre du moment précis » (je traduis).

987. Peut-être que la chronologie n'était pas pour elle « le premier souci » de la même manière qu'elle ne l'était pas pour les « narrateurs africains », ce qui peut gêner « les esprits occidentaux », comme l'explique Amadou Hampaté Bâ. Selon lui, dans les récits africains, « le passé est revécu comme un expérience présente, hors du temps en quelque sorte », ce qui peut donner l'apparence d'un « certain « chaos » mais dans lequel les narrateurs s'y retrouvent « comme des poissons dans une mer où les molécules d'eau se mêlent pour former un tout vivant » (*Amkoullel, l'enfant peul, mémoires*, Arles, Actes Sud, 1992 [1991], p.14).

I.C.3.c. Un conditionnement temporel

Les autobiographies laissent transparaître l'intériorisation du lexique temporel anglophone abondamment utilisé par les auteurs amérindiens. Toutes les mesures du temps de la société anglo-américaine sont prises en compte, du temps long (millénaires, siècles, années, saisons) au temps courts (mois, jours, heures, minutes). Occom retranscrit dans son récit de 1768 l'emploi du temps très précis qu'il établit pour les élèves de son école de Montauk :

My method in the School was, as Soon as the Children got together, and took their proper Seats, I prayed with them, then began to hear them (...). I usually heard them, in the Summer Season 8 Times a Day 4 in the morning, and in ye after Noon. - In the Winter Season 6 Time a Day (...). I catechised 3 or 4 Times a Week (...). My Method in our Religious Meetings was this ; Sabbath Mornings we Assemble together about 10: O.C. (...) In the after Noon and Evening we Proceed in the Same Manner, and so in Wednesday Evening⁹⁸⁸.

Occom a probablement appris ces divisions temporelles et cette organisation scolaire lors de sa formation à l'école de Lebanon de Wheelock dans les années 1740. Peut-être cette appréhension du temps lui avait-elle au départ paru étrange comme elle constitua un sujet d'étonnement et d'émerveillement pour le jeune Dakota Charles Eastman informé par son père et son oncle que les Blancs avaient la manie de tout segmenter et mesurer⁹⁸⁹. Si Occom et Eastman s'habituerent à cette temporalité, elle fut imposée de manière plus brutale dans d'autres circonstances, comme en témoigne La

988. Texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom, op.cit.*, pp.55-56 ; « À l'école, mon organisation était la suivante. Dès que tous les enfants étaient présents et avaient rejoint leurs places, je priais avec eux puis je les écoutais (...). En temps ordinaire, je les écoutais 8 fois par jour en été, 4 fois le matin et 4 fois l'après-midi. En hiver, 6 fois par jour (...). Je faisais le catéchisme 3 à 4 fois par semaine (...). Ma façon d'organiser les assemblées religieuses était la suivante. Les jours de sabbat, nous nous réunissions à 10 heures du matin. (...) Nous faisons de même l'après-midi et le soir, ainsi que le mercredi soir » (je traduis). La familiarité d'Occom avec la temporalité occidentale peut également être appréhendée dans ses journaux intimes, tenus (avec quelques interruptions) du 06/12/1743 au 06/03/1790.

989. Son oncle Mysterious Medicine lui avait en effet expliqué qu'une des raisons pour lesquelles les Blancs pouvaient être considérés comme des êtres « merveilleux » venait de leur habitude de tout mesurer et de leur pouvoir à diviser les mois en jours et les jours en heure (*Indian Boyhood, op.cit.*, p.139). Ces propos lui furent confirmés par son père Many Lightnings (Jacob Eastman), qui l'informa que c'était « une race qui a appris à tout peser et mesurer, le temps et le travail et les produits du travail », et Eastman finit par se rendre compte que les Blancs mesuraient tout en termes « de temps, d'argent ou de distance ». Le jour de son entrée à l'école presbytérienne de la Santee Normal School en 1872, il estimait toujours « impossible » que les Blancs puissent dénombrer et distinguer les jours de la semaine ainsi que diviser les jours en « parties égales » et de plus en plus petites « jusqu'à savoir combien de fois une personne respirait par jour » comme le lui expliqua le jeune White Fish « avec l'air d'un érudit » (*From the Deep Woods to Civilization, op.cit.*, pp.5, 13, 27).

Flesche et le conditionnement de type pavlovien que durent subir les élèves omahas à l'école de la réserve.

La Flesche insiste de bout en bout sur son expérience négative d'écolier, en opposant la vie joyeuse et bienveillante des Omahas aux « habitudes particulières » instituées dans « ce vieil endroit horrible » que représentait l'internat. La temporalité contribue à construire cette vision dichotomique. Les instants de vie agréables sont toujours associés à ceux passés auprès de sa famille pendant les périodes de congé et surtout les samedis, appelé le *Bathing Day* par les Omahas :

Saturday came. (...) we anticipated much pleasure for the day. (...) It was Saturday, a day of delight for the boys and girls of the Mission school, for to them it was a day of rest from the toil of study, and a visit home was permitted. On this morning the allotted chores were performed with redoubled energy; for the sooner the tasks were done, the earlier would be the start for home, the sooner the pleasures laid out for the day would begin⁹⁹⁰.

Quand La Flesche rentre dans le détail du découpage des jours, c'est pour traduire l'ennui et l'inconfort ressenti au contact d'une discipline rigide incarnée par Gray-beard, « notre maître et autorité » :

Here [in the chapel] we sat in rows on Sunday mornings, afternoons, and evenings, and on Thursday evenings ranged on long, high, wooden benches without backs, our feet scarcely touching the floor⁹⁹¹.

La vie de l'internat était régulée par des horaires stricts que le groupe des Middle Five déplorait notamment parce que ce fonctionnement les empêchait de profiter de leurs soirées et de se raconter librement des histoires. Mais La Flesche fait comprendre que cette astreinte à une sévère discipline horaire faisait partie d'une politique plus globale basée sur des méthodes destinées à déculturer les enfants amérindiens en leur faisant subir une dépersonnalisation passant par un dressage de type pavlovien.

990. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.16 et 123 ; « Arrivait le samedi. (...) nous attendions ce jour comme un jour de plaisirs. (...) C'était samedi, un jour de plaisirs pour les garçons et les filles de l'école de la mission car, pour eux, c'était un jour libéré du labeur de l'étude, et une visite chez la famille était autorisée. Ce matin-là, les tâches allouées étaient réalisées avec un surplus d'énergie car, plus vite elles étaient faites, plus vite nous pourrions rentrer chez nous, et plus vite commenceraient les plaisirs que ce jour réservait » (je traduis).

991. *Ibid.*, p.7 ; « C'est là [dans la chapelle] que nous nous asseyions en rang les dimanches matin, après-midi et soir, et que les jeudis soirs nous nous alignions sur de longs et hauts bancs en bois sans dossier, nos pieds touchant à peine le sol » (je traduis).

Le succès de ce conditionnement stupéfia La Flesche lors de son arrivée à l'école quand il constata que les élèves réagissaient instantanément aux sons d'une cloche et obéissaient machinalement à une succession de gestes : se rendre à la cantine, prendre place, prier, manger, prier, rejoindre les dortoirs. Peu de temps après, il faisait lui-même partie de ces élèves conditionnés qui accueillirent le nouveau venu nommé Thin'-je-zhin-ga (Little Tail) et qui obéirent irrésistiblement au « signal » de la cloche :

The bell rang for dinner; and there followed a general scramble to appear promptly at the table, and no thought was given to the queer little visitor⁹⁹².

Ce conditionnement basé sur une « routine de fer » qui faisait des enfants un troupeau de « petits animaux menés par un gardien » a également été déploré par Zitkala Ša à la même époque⁹⁹³. Le Coastanoan Lorenzo Asirara a décrit un système de dressage similaire mis en place dans les missions catholiques de Californie, accompagné de procédés de déculturation aussi arbitraires et violents⁹⁹⁴.

La cloche représentait la partie audible de la chronométrie à laquelle devaient désormais se soumettre les Amérindiens ; l'horloge était la partie visible. La Flesche associe l'horloge à la dimension lugubre de l'école par sa progression implacable, son tic-tac imperturbable. Elle appartient à cette panoplie d'« objets étranges » contribuant à déstabiliser les enfants omahas lors d'épisodes désagréables, tels que leur arrivée à l'internat, les réprimandes subies dans le bureau de Gray-beard, les cours à suivre en classe malgré la canicule⁹⁹⁵. C'est elle qui scande insensiblement l'agonie de Brush veillé clandestinement par La Flesche :

I alone, among the forty or fifty in that big room, remained awake. The clock down in Gray-beard's room struck eleven. (...) The clock struck the hour of twelve (...). Slowly I turned the knob and opened the door. (...) I

992. *Ibid.*, p.73 ; « La cloche sonna l'heure du dîner ; s'ensuivit un chahut généralisé pour se ruer à table, et plus aucune attention ne fut portée au petit visiteur étrange » (je traduis). Il se peut que La Flesche ait été informé des expériences du médecin russe Ivan Pavlov réalisées à partir des années 1890. Même s'il ne les a pas connues, le parallèle n'en reste pas moins saisissant puisque Pavlov prouva l'existence de « réponses conditionnelles » à des stimuli précis en montrant qu'un chien pouvait anticiper l'arrivée de son repas après exposition répétée au son d'une clochette (Barrau, *Le temps, op.cit.*, pp.32-34 ; Céline Clément, *Apprentissage et conditionnements*, Paris, Dunod, 2006, pp.18 et 24-25). La cloche et le repas sont les deux éléments sur lesquels revient la Flesche. La cloche, donnant le « signal » de la fin des cours et sommant de se réunir, est évoquée plus loin (p.78).

993. Ces formules « iron routine » et « one of many little animals driven by a herder » sont extraites de son article « The School Days of an Indian Girl » paru dans *The Atlantic Monthly* en février 1900.

994. « Narrative of a Mission Indian », *op.cit.*, pp.46-47.

995. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp. 4, 45, 80.

knelt by the bedside, and Brush put his arm around my neck. (...) When I crept into my bed the clock below struck one⁹⁹⁶.

L'enterrement de Brush par lequel La Flesche conclut son autobiographie lui sert à faire ressortir le conditionnement pavlovien et le nouveau *nomos* temporel intégrés par les Amérindiens. Bien que les quatre survivants du groupe des Middle Five aient renâclé à quitter la tombe de Brush, la cloche sonnant les vêpres les fit immanquablement retourner à l'école. La locution adverbiale par laquelle La Flesche met un point final à son texte (« no longer "The Middle Five" ») dépasse le contexte intime pour prendre une résonance plus globale. Elle indique qu'un monde amérindien avait définitivement disparu au profit d'une ère régie par de nouveaux repères temporels auxquels la société dominante les avait assujettis. Davantage qu'une « lactification », les enfants amérindiens subirent une véritable « zombification »⁹⁹⁷, dans laquelle l'école joua un rôle prépondérant. La Flesche témoigne à travers son exemple et celui de ses compagnons d'un broyage des cultures amérindiennes et de leur transformation par une société anglo-américaine impitoyable, comme il le laisse entendre dans une description apparemment neutre mais qui peut recevoir une interprétation métaphorique :

Below on the bottom were the Government saw and grist mills, where we often went to see the grinding of the Indians' grain and the large trees sawed into lumber for the Indians' houses⁹⁹⁸.

996. *Ibid.*, pp.150 et 152 ; « J'étais le seul des quarante à cinquante élèves de cette grande pièce à rester éveillé. L'horloge de la chambre de Gray-beard située en-dessous sonna onze heures. (...) L'horloge sonna l'heure de minuit (...). Je tournai lentement la poignée et ouvris la porte (...). Je m'agenouillai près du lit, et Brush mit son bras autour de mon cou. (...) Quand je me glissai dans mon lit, l'horloge sonna une heure » (je traduis).

997. Glissant dénonce l'assimilation comme un processus de dénaturation destiné à faire de l'assimilé « un zombi de culture et de devenir » (*Le discours antillais, op.cit.*, p.824). Le terme « zombification » a également été repris par l'écrivain haïtien René Depestre dans le sens d'un processus de déshumanisation ; il compare l'esclave à un zombi car tout lui a été enlevé (entretien du 12/08/2013 avec Jérôme Poinso pour le site internet *Potomitan*, <http://www.potomitan.info/ayiti/depestre.php>, consulté le 22/02/2016). Dans cette perspective, les Amérindiens, dépossédés par la colonisation, peuvent aussi passer pour des « zombis ».

998. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.8. « Plus bas se trouvaient la scierie et le moulin du gouvernement, où nous allions souvent observer le broyage des céréales des Indiens et au débitage de grands arbres en planches pour les maisons des Indiens » (je traduis). La Flesche n'utilise pas le terme « Indian corn » pour désigner le maïs (ou blé d'Inde) mais utilise une construction génitive (et non une locution adjectivale) pour faire ressortir l'idée qu'il s'agissait des récoltes appartenant aux Omahas, suggérant au passage qu'une forme de pillage des ressources naturelles avait lieu. Ce choix est destiné à construire un parallèle avec « Indian's house » pour renforcer l'idée que l'on se trouve bien sur un territoire appartenant aux Amérindiens mais sur lequel ceux-ci ne disposaient plus d'autonomie d'action. En plus d'avoir troqué leurs milliers d'hectares de belle et bonne terre pour une réserve minuscule comme il le rappelle dans son introduction et à la fin de ce paragraphe, les Omahas devaient se plier au mode de vie de la société dominante.

D'après Pomian, l'institution scolaire fut au XIX^e siècle un des agents principaux de l'homogénéisation et de l'instauration d'une nouvelle discipline dans les sociétés occidentales : « Désormais tous les enfants sont tenus d'apprendre, avec l'alphabet, les heures et les usages de l'horloge, comme ils sont tenus d'acquérir l'habitude de respecter les horaires »⁹⁹⁹. Les peuples autochtones colonisés par les sociétés occidentales durent subir ce processus d'« intériorisation d'un temps social commun »¹⁰⁰⁰ qui participait de leur assujettissement et de leur aliénation : dépossédés de leur espace, ils étaient en outre dépossédés de leur temps. Leur monde spatial et temporel se trouvait désormais soumis à la « compartimentation du monde colonial »¹⁰⁰¹. Enfermés dans des internats, les enfants étaient dépossédés de leur filiation et de leur histoire. Afin de tenter de reprendre possession d'eux-mêmes pour faire face à ce bouleversement d'ordre psychique et somatique, les Amérindiens envisagèrent de redéfinir leur place dans la société dominante en considérant cette dernière comme une famille élargie dans laquelle ils avaient une place légitime.

I.D. La recomposition familiale

La colonisation entraîna une modification profonde des repères spatio-temporels amérindiens. Elle provoqua également un déclin démographique qui déstructura les sociétés et les familles amérindiennes en leur noyau. Comme l'a dit Serge Gruzinski à propos des sociétés amérindiennes de Nouvelle-Espagne, il est difficile de mesurer l'ampleur de la « vertigineuse agonie humaine et culturelle » qui les toucha¹⁰⁰². Gruzinski s'avoue néanmoins étonné des capacités mises en œuvre par les Amérindiens pour se réinventer constamment dans des circonstances défavorables et hostiles en développant « une anthropologie du provisoire, du mélange et de la juxtaposition »¹⁰⁰³. Il ajoute que s'ils y parvinrent, ce fut peut-être grâce à l'« étonnante plasticité » de leurs sociétés¹⁰⁰⁴. Ce fut aussi probablement grâce à deux autres structures régissant leur

999. Pomian, *L'ordre du temps*, *op.cit.*, p.293. Cette généralisation peut toutefois être nuancée dans le contexte des États-Unis où l'éducation n'était pas centralisée au niveau fédéral, et ne l'est toujours pas.

1000. Barrau, *Le temps*, *op.cit.*, p.45.

1001. Fanon, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, p.463.

1002. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, *op.cit.*, p.189. Cette remarque peut cependant être étendue à l'ensemble des peuples amérindiens.

1003. *Ibid.*, p.369.

1004. *Ibid.*, p.187. Lévi-Strauss et Daniel Richter ont posé des constats similaires, le premier admirant les Indiens d'Amazonie qui ont su « recréer des sociétés viables, et même (...) réinventer l'état de société » après le « cataclysme » subi de la colonisation (*Saudades do Brasil*, *op.cit.*, pp.15-16), le second à propos

fonctionnement social : la famille et l'éducation.

I.D.1. Le monde colonial en tant que famille élargie

Nous verrons ici comment la famille et les liens de parenté constituèrent pour les Amérindiens un paradigme au prisme duquel interpréter leurs relations aux puissances coloniales afin de redonner du sens à une situation inédite et de retrouver une place viable et légitime dans le nouveau *nomos*.

I.D.1.a. La place centrale de la famille

Dans les années 1870, Lewis Henry Morgan a mis en évidence le fait que le système de parenté constitue la clé pour comprendre le fonctionnement des sociétés amérindiennes¹⁰⁰⁵. Le système omaha constitue un paradigme de référence dans les études anthropologiques, et peut-être a-t-il permis aux individus omahas de trouver et de renégocier en permanence leur place dans une société qui se considère comme « une seule famille »¹⁰⁰⁶. En 1778, Occom a également fait ressortir cette conception de la tribu mohegan « comme une Famille » dont tous les membres devaient bénéficier des

des peuples du sud de la Nouvelle-Angleterre qui furent tout sauf des « victimes passives » et sont parvenus à « se recomposer et à se réinventer afin de survivre dans une situation sans précédent aucun » grâce à la fluidité de leur société (*Facing East from Indian Country: A Native History of Early America*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2001, pp.67-68). D'autres auteurs ont souligné la disposition des sociétés amérindiennes à se révéler moins rigides que leurs homologues occidentales, comme Krupat (*The Voice in the Margin, op.cit.*, p.200), W. Cronon (*Changes in the Land, op.cit.*, pp.37, 53-54, 163) et P.G. Allen (*The Sacred Hoop, op.cit.*, p.101).

1005. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution, 1871, p.11. En se référant à cet ouvrage, Lévi-Strauss et D.H. Thomas décrivent Morgan comme le premier à avoir décelé l'importance de la famille et des liens de parenté comme systèmes pour les sociétés humaines, dont les sociétés amérindiennes (Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté, op.cit.*, p.xiii ; *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1985 [1974], pp.51 et 357-358 ; Thomas, *Skull Wars, op.cit.*, p.47). Bieder reconnaît aussi ce mérite à Morgan mais remonte à son article de 1857, « Laws of Descent among the Iroquois », écrit grâce à la collaboration d'Ely Parker. Françoise Héritier indique pour sa part que c'est Lévi-Strauss qui lui fit prendre conscience de l'importance centrale des systèmes de parenté et d'alliance « pour la compréhension du fonctionnement d'une société » (*L'identique et le différent, entretiens avec Caroline Broué*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008, pp.29-30). Elle se réfère aussi beaucoup à Émile Durkheim comme précurseur de la prise en compte des liens de parenté comme institution sociale et non seulement biologique (*L'exercice de la parenté*, Paris, Le Seuil et Gallimard, 1981, p.15 et 30), ainsi que l'a fait Francis Zimmerman (*Enquête sur la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp.10, 29, 177, 187).

1006. Ridington and Hastings, *Blessing for a Long Time, op.cit.*, p.109. Dennis Hastings souligne que le système de parenté omaha permet à chaque individu de ne pas perdre de parents malgré les décès qui peuvent toucher ses proches, mais de trouver constamment des personnes susceptibles d'avoir un statut de parenté équivalent à celui du défunt (rencontre de juin 2016). Il paraît difficile d'être orphelin dans ce contexte, et le devenir peut être interprété comme un signe de profond isolement et de désolation pour l'individu, mais aussi de perturbation démographique pour la tribu.

bienfaits acquis¹⁰⁰⁷. Plus récemment et dans un registre romanesque, Sherman Alexie a montré avec son ironie habituelle qu'une communauté amérindienne peut être appréhendée comme une grande famille dont tous les membres se connaissent, sont attachés les uns aux autres comme de la glue, « vivent et meurent ensemble », pour dire que c'est justement ce fonctionnement de proximité qui leur a permis de se pérenniser en maintenant une identité et des valeurs amérindiennes fortes¹⁰⁰⁸. En se prenant comme point focal de la narration, les autobiographes font également bien ressortir l'importance que les sociétés amérindiennes attribuent à la famille et à la place de l'individu dans un système de parenté élaboré.

I.D.1.a.1. Le rôle décisif des parents d'Occom

Occom affiche un ton critique à l'encontre de sa famille « païenne », mais il n'omet pas de dire que c'est sa mère qui intercèda auprès d'Eleazar Wheelock pour qu'il puisse entrer à l'école de ce dernier. Si l'appellation de « grand chasseur » qu'il utilise pour qualifier son père peut paraître péjorative quand elle est placée en parallèle du terme « païen », elle prend une résonance plus positive par la suite. Occom explique que

1007. Manuscrit daté du 28/04/1778, in J. Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, op.cit.*, p.147.

1008. Alexie, *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian, op.cit.*, pp.89, 153, 166 ; « Indian families stick together like Gorilla Glue, the strongest adhesive in the world. (...) We Spirits [du nom de famille du narrateur] stay in one place. We are absolutely tribal. For good or bad, we don't leave one another » (p.89 ; « Les familles indiennes se tiennent les coudes comme de la colle Gorilla, l'adhésif le plus fort au monde. (...) Nous, les Spirit, on reste au même endroit. Nous sommes absolument une tribu. Pour le meilleur ou pour le pire, nous ne nous quittons pas ») ; « On the rez, you know every kid's father, mother, grandparents, dog, cat and shoe size. I mean, yeah, Indians are screwed up, but we're really close to each other. We KNOW each other. Everybody knows everybody » (p.153 ; « Sur la réserve, on connaît le père, la mère, les grands-parents, le chien, le chat et la pointure de tous les enfants. Oui, d'accord, les Indiens sont dans la mouise, mais nous sommes vraiment proches les uns des autres. On se CONNAÎT. Tout le monde connaît tout le monde ») ; « And when we said good-bye to one grandmother, we said good-bye to all of them. Each funeral was a funeral for all of us. We lived and died together » (p.166 ; « Et en disant au revoir à une grand-mère, nous disions au revoir à toutes. Chaque enterrement était un enterrement pour nous tous. Nous vivions et mourions ensemble ») ; la dernière formule peut être une référence à Paul, *Épître aux Corinthiens*, 7:3. Les traductions sont tirées de *Le premier qui pleure a perdu, op.cit.*, pp.114-115, 190, 204-205). C'est probablement cette volonté affichée de se définir avant tout dans le cadre d'une communauté, d'une famille, d'un système de parenté, qui a nourri l'idée de l'absence de notion d'individualité, ou de sujet individuel, au profit d'une seule identité collective (ou tribale) chez les peuples amérindiens. « L'un n'empêche pas l'autre » serait-on tenté de dire trivialement. La réticence à parler de soi ou la propension à se vanter existent aussi bien dans les sociétés amérindiennes qu'occidentales, de même que la valorisation de la famille et de ses proches, biologiques ou par alliance, et même la capacité à se repérer dans des réseaux de parenté et d'alliance complexes (Didier Eribon et Françoise Héritier constatèrent par exemple cette capacité chez leurs grands-mères respectives ; Eribon, *la société comme verdict, op.cit.*, pp.157-158 ; Héritier, *L'identique et le différent, op.cit.*, pp.32-33). Cette relativisation n'enlève cependant rien à l'importance que ces sociétés donnaient à la famille et l'individu impliqué dans un réseau de parenté complexe.

s'il s'endetta et eut recours à des méthodes employées traditionnellement par les Mohegans, comme la chasse, ce fut pour compenser le manque de moyens fourni par sa hiérarchie religieuse et tâcher de subvenir aux besoins de sa famille qui s'accroissait rapidement. Occom laisse donc implicitement comprendre que sa survie put en partie être assurée grâce à un savoir transmis par son père. Si la place du père est effacée dans ses textes, elle est plus manifeste dans celui d'Apess.

I.D.1.a.2. De la famille déstructurée à la famille élargie chez Apess

Apess commence *A Son of the Forest* par retracer sa généalogie, ce qui correspondrait à une manière amérindienne traditionnelle de se présenter « non pas dans son individualité mais dans son appartenance au groupe »¹⁰⁰⁹, afin que le locuteur et ses interlocuteurs essaient de trouver un lien de parenté même lointain qui pourrait les réunir, au moins de leur permettre d'établir relation¹⁰¹⁰. Apess fait remonter sa lignée amérindienne jusqu'à King Philip, et ses ancêtres blancs à son grand-père qui épousa une Pequot. Il ne dissimule aucunement le fait d'être métis, mais son ascendance pequot matrilineaire lui donne la légitimité de revendiquer une identité pequot.

Le fait de ne pas avoir été élevé par ses parents biologiques ne semble pas avoir constitué une source d'embarras identitaire pour Apess. S'il n'évoque jamais sa mère, son père tient au contraire une place importante dans *A Son of the Forest*. Il le présente comme une autorité bienveillante, qui ne le réprimanda jamais d'avoir fugué mais qui lui enjoignit toujours de retourner dans ses foyers, injonctions auxquelles Apess obéit toujours sans réticences. C'est également auprès de lui qu'il dit avoir appris le métier de cordonnier, mais sans mentionner de périodes où cette profession lui servit.

Si problème il y eut, Apess le situe dans le foyer de ses grands-parents maternels chez qui il fut hébergé jusqu'à l'âge de quatre ans et où il connut la misère et la violence. Mais s'il décrit cet univers sordide dans le détail, c'est pour accuser les colonisateurs

1009. D'après Zimmerman, c'est à ce niveau que se situerait la découverte majeure de Morgan, c'est-à-dire d'avoir compris que dans les systèmes de parenté classificatoires, les « terminologies de parenté (...) sont construites du point de vue de quelqu'un se situant en pensée à l'extérieur du groupe de filiation du parent auquel il s'adresse et percevant celui-ci non pas dans son individualité mais dans son appartenance au groupe » (*Enquête sur la parenté, op.cit.*, p.49).

1010. Le médecin navajo Michael Tutt expliquait récemment qu'il se présentait à ses collègues et aux patients indiens de son hôpital en annonçant son ascendance afin de chercher à « établir des liens de parenté » avec son interlocuteur même s'ils ne partageaient pas directement de liens de sang (intervention dans le documentaire de Corinna von Düszen, *La danse des Navajos. La tradition, un atout pour l'avenir*, ZDF, 2013).

blancs d'être responsables de cette situation, car ils dépouillèrent les Indiens de leurs biens et les corrompirent avec l'alcool ; « la malédiction brûlante et le démon du désespoir » détruisirent en conséquence l'harmonie familiale qui régnait chez les « enfants de la forêt »¹⁰¹¹ et qu'il connut plus tard chez les Indiens de la Baie de Quinte.

Le portrait qu'il dresse de ses grands-parents est loin d'être favorable, contrairement à celui qu'il donne d'autres membres de sa famille. Il donne ainsi une description dithyrambique de sa tante Sally George qui l'accueillit après ses pérégrinations suivant sa démobilisation, et dont il donne une biographie et le récit de conversion dans *The Experiences of Five Christian Indians*. Il reconnaît aussi le rôle secourable que joua l'un de ses oncles (Lemuel Ashbo, sans toutefois le nommer) pour le retirer à ses grands-parents et obtenir son placement chez les Furman, une famille américaine sans enfant de Colchester (Connecticut).

Apess se rappelle avec bonheur les six ans qu'il passa chez eux, reconnaissant qu'ils lui sauvèrent la vie et l'élevèrent comme des parents attentionnés ; même la mère de madame Furman s'attacha à lui au point de l'inciter à l'appeler « mère ». Un projet de fugue mit fin à leur relation et entraîna le placement d'Apess dans d'autres familles d'accueil. Même s'il tira plus tard une leçon morale de cet épisode¹⁰¹², Apess retranscrit néanmoins le sentiment de perte et d'isolement, voire d'ostracisme infériorisant, consécutif à son transfert :

I was alone in the world, fatherless, motherless, and helpless, as it were, and none to speak for the poor little Indian boy¹⁰¹³.

Apess raconte ne pas avoir retrouvé la douceur d'un foyer familial connue chez

1011. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.121 ; l'expression « the burning curse » est certainement une métaphore pour désigner l'alcool, par ailleurs appelé « eau de feu » ou « eau brûlante ».

1012. Apess raconte qu'alors âgé d'une dizaine d'années, il fut influencé par d'autres garçons pour essayer de se débrouiller seul et de « devenir riche », mais il fut trahi par un des garçons et avoua ses intentions. Apess devint vite nostalgique de son ancien foyer même s'il se plaisait dans sa nouvelle demeure de New London. Il fut consterné d'apprendre qu'il ne pourrait pas y retourner, contrairement à ce qu'on lui avait promis : son contrat synallagmatique avait été vendu au juge Hillhouse de New London. Apess fut par contre autorisé à garder son chien, qu'il tend à inclure comme un membre à part entière de la famille. Avec le recul et en bon chrétien, Apess tire une leçon morale de cet épisode, admettant que son « chagrin » était la conséquence d'une faute, celle d'avoir écouté un garçon mal intentionné plutôt que de respecter et d'obéir à des parents aimants.

1013. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.123 ; « J'étais seul au monde, sans père, sans mère, me trouvant sans aide, et personne pour parler au nom du pauvre petit garçon indien » (je traduis). C'est en termes similaires qu'il évoque un peu plus loin son sentiment d'isolement lorsqu'il retomba dans le péché après son séjour idyllique chez les Indiens de la baie de Quinte : « but had no heart to pray, no pious parents to instruct me, (...) but a poor, destitute, helpless child of the forest, all alone in the world » (p.131 ; je « n'avais pas le cœur à prier, ni de pieux parents pour me guider, (...) mais [je n'étais qu']un pauvre petit enfant de la forêt, démunie et sans aide, absolument seul au monde », je traduis).

les Furman dans ses deux familles d'accueil suivantes, les Hillhouse et les Williams. Il ressentit par contre ce sentiment de fraternité auprès des méthodistes et de la communauté indienne de la baie de Quinte. Cette relation est perceptible à travers l'appellation « frères (*brethren*) » qu'il emploie pour qualifier les liens qui unissaient les membres de ces communautés. « Brethren » a certes une connotation religieuse, et c'est précisément cette dimension qu'Apess a voulu faire ressortir en employant ce mot. En tant que chrétien monogéniste, Apess relie les humains dans une grande et unique famille humaine comme il l'annonce dès le premier paragraphe de *A Son of the Forest* :

We are in fact but one family; we are all the descendants of one great progenitor – Adam¹⁰¹⁴.

Apess va même jusqu'à faire des Indiens les authentiques descendants en ligne directe d'Adam et affirme dès le début de « The Experience of the Missionary » que les Indiens sont « la plus noble création de Dieu »¹⁰¹⁵. Et, pour lui, se reconnaître « fils (ou bébé ou enfant) de la forêt », c'est se placer dans une filiation divine et faire de la nature un foyer organisé par Dieu.

L'utilisation de termes de parenté sert donc à Apess à abolir les barrières d'espace et de temps en énonçant une conception holistique du monde dans lequel l'existence humaine serait reliée à un grand tout considéré comme une famille. Cette approche contribuerait par ailleurs à expliquer les notions d'espace et de temps idiosyncrasiques développées par les Amérindiens. En élargissant la notion de parenté à ses familles d'accueil, à la communauté religieuse méthodiste, à la communauté amérindienne, à une nature divine, et même aux animaux, il montre comment le recours au système de parenté est une manière de se situer dans le monde, d'établir relation en se pensant comme parents proches, et donc de s'insérer dans un système d'alliance et d'échange, de droits et de devoirs réciproques. Le paradigme des relations familiales sert également à Sarah Winnemucca comme cadre dans lequel construire une identité-rhizome.

1014. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.4 ; « Nous ne formons en fait qu'une seule famille ; nous sommes tous les descendants d'un grand géniteur unique – Adam » (je traduis).

1015. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.119.

I.D.1.a.3. La parenté comme cadre constitutif de l'identité-rhizome pour Winnemucca

Dans la cosmogonie qu'elle insère en début d'ouvrage, Winnemucca raconte qu'Indiens et Blancs faisaient à l'origine partie d'une même « famille heureuse » mais devinrent frères ennemis. Une prophétie annonçait leur réconciliation, et c'est à elle qu'a toujours voulu rester fidèle son grand-père, Captain Truckee, refusant toute forme d'opposition aux nouveaux arrivants. Winnemucca pense qu'il était aveuglé par ses croyances. Mais, en dépit de leurs appréhensions et de leurs expériences, les descendants de Captain Truckee respectèrent les recommandations de leur aïeul qui leur dictait de ne pas s'opposer aux Blancs et même d'essayer de fraterniser avec eux. Selon une vision de son père que l'auteure paiute relaie, les Paiutes savaient que l'arrivée des Blancs mettrait cependant un terme définitif à leur existence harmonieuse et les condamnait à vivre dans un état de terreur permanente¹⁰¹⁶.

La vision du monde paiute que donne Winnemucca est centrée sur celle de sa famille. Elle ne cesse de faire référence aux membres de sa famille biologique proche, à savoir son grand-père, ses parents, ses frères et ses sœurs. Elle n'évoque quasiment jamais sa vie en dehors de leur présence ; elle omet par exemple de parler de ses relations amoureuses et de ses mariages, n'évoquant qu'à deux reprises son dernier mari, « Mr. Hopkins ». Elle reste en ce sens fidèle au titre donné à son ouvrage qui annonce en premier lieu parler de la vie chez les Paiutes. Elle n'enfreint pas non plus complètement les règles de mariage paiutes selon lesquelles une femme devait s'effacer derrière son mari, puisque le nom de son mari figure en position de « end focus » sur la couverture. L'approche familiale de Winnemucca est également conforme à l'organisation socio-politique paiute, dont la base reposait sur « les familles indépendantes » où les personnes âgées avaient figure d'autorité¹⁰¹⁷. À l'échelon supérieur, ces familles constituaient un « groupe local » guidé par des chefs (*poinabi*) dont certains utilisaient des hérauts (*nani.k^wikidî*) pour faire connaître leurs positions et décisions¹⁰¹⁸. L'approche de Winnemucca se focalise sur le groupe local des « mangeurs de pignons » dont son grand-père, puis son père, furent les leaders, plutôt que les

1016. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.14-15.

1017. Fowler and Liljeblad, « Northern Paiute », *op.cit.*, p.450. Fanon définit la famille comme une institution « qui annonce une institution plus vaste », telle la société ou la nation ; la société est pour lui constituée de « l'ensemble des familles » (*Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p.185).

1018. *Ibid.*, pp.450-451. Blackbird mentionne aussi de son côté l'existence d'un poste de porte-parole de la tribu ottawa et chippewa que son père occupa (*History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.9 et 31).

« chef[s] de la nation paiute entière » comme elle l'annonce en première page de son ouvrage. En accordant la prééminence aux points de vue de sa famille dans son autobiographie, Sarah Winnemucca aurait ainsi agi en tant que *nani.k^wikidi*, trouvant dans l'écriture en anglais un moyen de relayer les opinions de sa famille, ainsi que les siennes plus personnelles, auprès d'un vaste public qui dépassait largement le cadre du groupe local paiute. Ce public anglo-américain visé devenait un « implied reader »¹⁰¹⁹ introduit au cœur de sa famille et, plus largement, de la famille paiute.

La notion de famille représente pour Winnemucca le point nodal autour duquel s'articule la place d'un individu ainsi que les relations qu'il va établir autour de lui. Winnemucca fait explicitement de la vie de famille « la meilleure chose pour les Indiens » et conçoit la tribu comme une « grande famille » essentielle à la construction d'un caractère équilibré et du bonheur¹⁰²⁰. Comme l'a rappelé Krupat, pour les Amérindiens, « [v]ivre, c'est vivre en famille, en tribu »¹⁰²¹. Captain Truckee était d'ailleurs appelé « père » par son peuple, et considérait les membres de sa tribu comme ses « enfants », ce qui lui conférait la responsabilité de veiller à leur bien-être ; à son fils et successeur, il lui demanda d'agir comme un « bon père »¹⁰²². Les liens sociaux, comme les liens biologiques, étaient renforcés par des termes de parenté qui créaient une plus grande proximité entre les personnes. Winnemucca explique ainsi que les cousins germains étaient appelés frères et sœurs, « tout simplement comme s'ils étaient les fils et les filles de nos propres pères »¹⁰²³. L'utilisation de termes de parenté dépassait

1019. D'abord formulée par Wayne Booth en 1961 dans *The Rhetoric of Fiction*, la notion de « lecteur implicite » fut reprise et diffusée en 1974 dans la traduction anglaise d'un ouvrage allemand de Wolfgang Iser, *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose from Bunyan to Beckett*, alors que le titre original ne correspond qu'à la sous-partie du titre anglais (*Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*).

1020. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.52, 194, 247. Un des moyens envisagé par Winnemucca pour rectifier le déséquilibre engendré par la colonisation était de réunir les familles dispersées sur leurs terres ancestrales (*Ibid.*, pp.218, 238, 246).

1021. Krupat, *The Voice in the Margin*, *op.cit.*, p.230 ; « To live is to live familiarly, tribally ». Il fonde sa remarque sur des poèmes (comme celui de Wendy Rose, « What my Father Said ») mais constate que la conception de la tribu comme une famille se retrouve aussi dans l'écriture romanesque de nombreux auteurs (Scott Momaday, Leslie Marmon Silko, James Welch, Louise Erdrich) (*Ibid.*, p.231), auxquels nous avons ajouté Sherman Alexie. Kenneth Lincoln formula la même idée que Krupat : « To Indians tribe means family » (*Native American Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985 [1983], p.8).

1022. *Ibid.*, pp.42 et 67.

1023. *Ibid.*, pp.128-129. Elle laisse entendre que seuls les cousins issus de la lignée paternelle pouvaient être considérés comme frères et sœurs, mais pas ceux de la lignée maternelle, ce qui semble correspondre au modèle agnatique du système de parenté « omaha ». De la distance et du mépris pouvaient *a contrario* être créés par l'utilisation de termes animaliers comme bête, chien, hiboux (appliqués aux Blancs) ou coyotes (appliqués aux Umatillas) (Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.19-20, 25, 29, 38, 45, 93, 166, 176, 191). De manière ironique, les qualificatifs « chrétien » et « civilisé » pouvaient aussi revêtir une connotation méprisante.

néanmoins le strict cadre de la famille biologique pour recevoir une valeur sociale en étant appliqués à des personnes appartenant ou étrangères à la communauté paiute mais sans « liens de sang ». Ils servaient alors à manifester une forme de respect, voire de déférence. Lors de son agonie, Captain Truckee confia ainsi une mission importante à un dénommé Snyder qu'il considérait comme un « frère blanc bien aimé » et même comme un « fils chéri »¹⁰²⁴. Winnemucca raconte par ailleurs que son frère Natchez fut appelé « frère » et qu'elle-même fut appelée « sœur » ou « mère » par des Paiutes qui sollicitaient leur aide¹⁰²⁵. Les termes de « père » et de « mère » pouvaient ainsi être appliqués à toute personne considérée comme « bonne » et « supérieure », « peu importe qui elle soit, nègre, homme blanc ou Indien, et de même pour les femmes »¹⁰²⁶. C'est ainsi que les chefs indiens, les agents des réserves, les soldats et les responsables politiques américains pouvaient être désignés du nom de « père », et les femmes des agents du nom de « mère ». Si les termes de parenté transcendaient les barrières raciales, ils dépassaient également le cadre de l'espèce humaine pour revêtir une dimension cosmique et spirituelle. La terre était ainsi considérée comme une « mère » et la divinité supérieure paiute, posée comme équivalent à Dieu, comme un « père » appelé « (Great) Spirit Father » ou « Great (parfois Good) Father in the Spirit-land »¹⁰²⁷. Un des reproches qu'Egan adressa au président américain fut de se prendre pour Dieu le père, voire de se croire supérieur à lui, et donc d'usurper un statut dont il enfrenait d'ailleurs la fonction en cherchant à anéantir les Paiutes. Car, comme le rappelle Winnemucca, un statut et un titre ne peuvent être accaparés arbitrairement pour être légitimes, mais attribués et reconnus par l'ensemble des personnes concernées. C'est ce qui arriva aux aïeux de Blackbird comme ce dernier le raconte dans son autobiographie.

I.D.1.a.4. De l'adoption comme paradigme relationnel chez Blackbird

À l'instar de Winnemucca, Blackbird entremêle le récit de sa vie avec son histoire familiale comme il l'indique dans le titre complet de l'ouvrage ainsi que dans la

1024. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.67. Cette mission consistait à emmener Sarah et sa sœur dans une école religieuse de Californie. D'après Sally Zanjani, ce M. Snyder était surnommé « le Winnemucca blanc » (*Sarah Winnemucca*, *op.cit.*, p.66).

1025. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.101, 137-138, 143, 184, 200, 235-237.

1026. *Ibid.*, pp.39 et 143.

1027. *Ibid.*, pp.69, 87, 127, 132, 134, 163, 183, 209, 232, 238, 241.

préface¹⁰²⁸. Cette approche lui permet de montrer que des captifs de guerre pouvaient être « adoptés comme enfants » au sein de la nation ottawa, s'y intégrer et y évoluer, sans toutefois perdre leur identité¹⁰²⁹. Blackbird explique ainsi qu'il est issu d'une lignée originaire de la « race souterraine » ou « tribu Pe-pe-gwen » dont l'emblème était un petit faucon. Son arrière-grand-père s'illustra comme chef de guerre ottawa, son grand-père Pun-go-wish comme sous-chef, son père comme porte-parole suprême, et plusieurs de ses oncles comme d'éminents guerriers et chefs. Bien que connus pour leurs qualités de guerriers et de chasseurs, bien qu'ils aient établi des liens étroits avec les « familles royales », les descendants des captifs pe-pe-gwen conservaient cependant une place à part dans la nation ottawa, notamment au regard de la loi. Blackbird explique ainsi que si l'un des membres rattachés aux Pe-pe-gwen commettait une infraction, c'est l'ensemble des membres de ce groupe qui était convoqué et consulté pour décider de la sanction à appliquer¹⁰³⁰. Comme Winnemucca, Blackbird accorde une place privilégiée aux membres de sa famille biologique dans son récit autobiographique. Comme pour elle, la famille devient la composante d'une stratégie d'écriture en devenant la porte d'entrée destinée à introduire le lecteur anglo-américain dans le monde amérindien ; elle représente un moyen de créer avec lui de la proximité en le faisant pénétrer dans l'intimité du cercle familial, de lui dévoiler progressivement un univers allant du microcosme familial au macrocosme cosmique. Le champ sémantique de la famille et des relations familiales, s'il pouvait s'imposer comme un point de départ évident pour un récit autobiographique, offrait en outre l'avantage de permettre de mieux comprendre le fonctionnement et l'histoire des sociétés amérindiennes.

Partant de son exemple familial personnel, Blackbird a voulu montrer qu'une origine différente et la conservation de la mémoire de cette origine, ne constituaient pas un frein à l'intégration à la société ottawa. Dans une perspective articulant identité et identification, il a aussi cherché à montrer que les facilités d'intégration offertes à des éléments étrangers tendaient à expliquer pourquoi il n'y avait presque plus d'Ottawas

1028. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, « ...and Personal and Family History of the Author » (titre) ; « my own personal and family history » (préface).

1029. *Ibid.*, p.5. Même les captifs iroquois, pourtant présentés comme les ennemis mortels des Ottawas, avaient leurs chances d'être adoptés (*Ibid.*, p.81). Une des fonctions de la guerre, inscrite dans un système d'échanges selon Lévi-Strauss, consistait justement à se procurer des captifs pour combler les pertes de son peuple et à prévoir à plus long terme d'établir des relations avec le peuple du captif (D'Onofrio, « L'autre qui est en nous », *op.cit.*, pp.17 et 25 ; Brooks, *The Common Pot*, *op.cit.*, pp.27-30, 38, 51). Ridington et Hastings expliquent le succès des relations commerciales et diplomatiques mises en place par le chef Blackbird (Wajinga-sabe) par le fait qu'il fut capturé par les Sioux Tetons dans sa jeunesse (*Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, p.58).

1030. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.9, 25-27, 81.

« de sang pur » au Michigan à la fin du XIX^e siècle car « ceux qui se présentent comme les Ottawas de cet État sont les descendants de plusieurs tribus indiennes »¹⁰³¹. Mais au-delà des liens biologiques, des « liens du sang », les relations entre personnes étaient avant tout régies selon un système de liens de parenté appliqué au champ sociétal.

Les captifs étaient considérés comme des « enfants », c'est-à-dire des personnes qui devaient obéir, intérioriser les règles en vigueur et faire leurs preuves, mais à qui était en contrepartie due une attention particulière pour favoriser leur épanouissement. Blackbird indique aussi que les peuples du groupe algonquien se voyaient d'ailleurs comme une grande famille composée de plusieurs familles plus petites au sommet de laquelle les Ottawas étaient considérés comme les « grands frères » en raison de leur ancienneté et de leur sagesse, mais aussi de leur puissance militaire¹⁰³². Cette forme de relation « fraternelle » induisait le respect et l'entraide. C'est pour avoir enfreint ces règles que les Mushcodesh furent châtiés par les Ottawas, malgré leurs vaines tentatives d'amadouer ces derniers en les appelant « père[s] »¹⁰³³.

Les Ottawas étaient cependant loin de se considérer comme les maîtres du monde car ils savaient qu'ils étaient dépendants de puissances supérieures. Ils se reconnaissaient à la fois comme les « enfants » du Grand Esprit et de la nature, conçue comme un lieu de bonheur d'essence divine¹⁰³⁴. Ils se considéraient par ailleurs comme les « neveux » de Ne-naw-bo-zhoo, une relation qui confirme la place de héros culturel de Ne-naw-bo-zhoo dans la mesure où la place sociale de l'oncle était d'être un éducateur et un pourvoyeur de cadeaux¹⁰³⁵. Ne-naw-bo-zhoo considérait quant à lui les animaux comme ses « petits frères »¹⁰³⁶, ce qui plaçait les hommes dans une relation également avunculaire vis-à-vis d'eux. L'activité de la chasse peut en ce sens être perçue au-delà de la simple activité de subsistance, mais être interprétée sous l'angle des relations familiales, dans lesquelles les animaux chassés s'offriraient comme dons à leurs neveux chasseurs. La chasse prend la forme d'une alliance et d'un échange basée sur la solidarité entre des membres d'une même famille dans laquelle les êtres supérieurs

1031. *Ibid.*, pp.80-81.

1032. *Ibid.*, pp.79-81 et 95. Le terme de « famille » apparaît dans ces pages utilisé comme un synonyme de « race » et de « tribu » que Blackbird envisage de distinguer en fonction de caractéristiques physiques et intellectuelles comme il était courant de le faire dans les études classificatrices du XIX^e siècle.

1033. *Ibid.*, pp.90-92.

1034. *Ibid.*, pp.100-101.

1035. *Ibid.*, pp.72-73. Ce rôle de l'oncle est celui de l'oncle maternel décrit par Robert Ritzenthaler pour les Chippewa du Sud (« Southern Chippewa », in William Sturtevant and Bruce Trigger [eds.], *Handbook of North American Indians*, volume 15, Northeast, *op.cit.*, p.754).

1036. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.77.

(les animaux, qui ont quelque chose à donner) viennent au secours des plus faibles, les hommes, dont la survie est tributaire des dons concédés. Hommes et animaux apparaissent insérés dans un même réseau familial basé sur des notions d'alliance, d'échange et de communication tel que Lévi-Strauss l'envisage¹⁰³⁷. La proximité et le sentiment d'appartenance à un même groupe composé d'hommes et d'animaux se traduisait donc par la possibilité de communiquer dans une intelligibilité mutuelle. C'est cette idée qu'a exprimé Blackbird en décrivant le lien qu'il noua avec l'oiseau appelé moqueur roux¹⁰³⁸.

Blackbird se réfère à ce passereau pour décrire, dans un passage évoquant une forme d'exaltation transcendantaliste, l'harmonie qui régnait dans l'univers ottawa où tous les êtres étaient apparentés et se comprenaient, du petit oiseau au Grand Esprit :

Early in the morning as the sun peeped from the east, as I would yet be lying close to my mother's bosom, this brown thrush would begin his warbling songs (...). I used to try to understand what he had to say; and sometimes thought I understood some of its utterances as follow: "Good morning, good morning! arise, arise! shoot, shoot! come along, come along!" (...) I used to think that little bird had a language which God or the Great Spirit had given him, and every bird of the forest understood what he had to say, and that he was appointed to preach to other birds, to tell them to be happy, to be thankful for the blessings they enjoy¹⁰³⁹.

1037. Lévi-Strauss voit dans l'union matrimoniale un moyen de créer de l'alliance, et donc de l'entraide, entre deux familles. En considérant les personnes échangées, avant tout les femmes, comme des signes, il attribue à la règle de prohibition de l'inceste, et ses conséquences sociales de recherche de partenaires en dehors de ses parents considérés comme biologiques, la même « fonction de communication » que le langage, c'est-à-dire assurer « la communication avec autrui, et l'intégration au groupe », rendre le fonctionnement social plus efficace : « L'attitude respective de deux individus qui communiquent acquiert un sens (...) : désormais, les actes et les pensées deviennent réciproquement solidaires ; on a perdu la liberté de se méprendre » (*Les structures élémentaires de la parenté, op.cit.*, pp. 565 et 569).

1038. Blackbird mentionne le *brown thrush*, aujourd'hui désigné *brown thrasher*, le moqueur roux en français ou *toxostoma rufum* en latin, un oiseau de l'ordre des passériformes et de la famille des mimidés.

1039. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.11-12 ; « Aussitôt que le soleil émergeait de l'est, et alors que j'étais encore couché blotti contre ma mère, le moqueur roux entamait son chant mélodique (...). Je me prenais à essayer de comprendre ce qu'il disait, et il m'arrivait parfois d'interpréter ainsi ses propos : "Bonjour, bonjour ! Debout, debout ! Remue-toi, remue-toi ! Allez, allez !" (...) Je pensais que ce petit oiseau disposait d'un langage que Dieu ou le Grand Esprit lui avait donné, et que tous les oiseaux des bois comprenaient ce qu'il disait, qu'il avait été désigné pour prêcher aux autres oiseaux, de les enjoindre à être heureux, à être plein de gratitude pour les bienfaits dont ils jouissaient » (je traduis). La relation de Blackbird au moqueur roux fait penser à l'esprit protecteur rencontré par le jeune Ottawa lors du rite de la quête de vision, ainsi qu'à une forme de « tonalisme » décrit par Gruzinski à propos des Nahuas mexicains et selon lequel l'individu est lié au cosmos par une force, qui assure notamment « la survie et la croissance de l'enfant », et « à un animal particulier » (*La colonisation de l'imaginaire, op.cit.*, pp.200, 305-306, 333). De manière moins explicite, Apess semble également faire une référence au chant divin des oiseaux quand il évoque « les petits chanteurs de la forêt qui chantaient les louanges de Dieu pour moi (*the little songsters of the forest, which would chaunt the praise of God for me*) » (« The Experience of the Missionary », *op.cit.*, p.124).

Les Ottawas s'inséraient donc dans un ensemble plus vaste que la spatialité terrestre et la temporalité humaine, ensemble conçu comme une famille au sein de laquelle les relations de parenté définissaient harmonieusement la place et le rôle de chacun. Cette situation idyllique fut toutefois mise à mal par l'hégémonie coloniale.

Blackbird établit implicitement un lien de cause à effet entre la sédentarisation des Ottawas, c'est-à-dire l'adoption d'un mode de vie plus conforme aux normes occidentales, et le décès de sa mère à Little Traverse en 1829. Les conséquences de ce drame furent graves car la disparition du pôle fédérateur du foyer provoqua l'éclatement de la famille et le début d'une période d'errance pour Blackbird. La rupture du lien familial ne concerna pas uniquement le monde de la famille biologique nucléaire. Blackbird l'étend à l'ensemble des liens qui unissaient les Ottawas au reste de la création comme il le raconte au chapitre XIII.

Le modèle familial lui sert à expliquer les agissements cruels des « visages pâles » : coupés des liens qui les unissaient à la « terre de leurs pères », ils auraient cherché à reconstruire un héritage perdu en s'accaparant les biens de personnes avec qui ils n'avaient apparemment pas de liens de parenté, en l'occurrence les Amérindiens. Si Blackbird condamne les unions mixtes entre marchands blancs et femmes indiennes, ce n'est pas au nom d'une hypothétique dégénérescence due au métissage, car il pense que l'apport blanc avait même tendance à embellir le corps amérindien ; il les condamne car les Blancs pervertissaient les valeurs familiales en abandonnant leurs familles indiennes pour retourner auprès de leurs familles blanches légitimes une fois leurs objectifs atteints¹⁰⁴⁰. L'instrumentalisation des personnes pour servir leurs intérêts matériels sans se soucier des conséquences néfastes de leurs actes reflétait bien à ses yeux les relations d'exploitation que les Blancs firent subir à la nature. En soumettant celle-ci à leur puissance destructrice, ils saccageaient plus qu'un monde topographique, mais démantelaient aussi un univers sémantique sur lequel reposait l'identité chôragraphique des Ottawas :

Ah, once it was the happy land, and all the charms were there which made every Indian heart swell with thanks to the Great Spirit for their happy homes. Melodious music was heard in every grove, sung by the wild birds of the forest, who mingled their notes sweetly with the wild chant of my beloved sisters at eve. They sang the song of lullaby to the pawpose of the red man (...). The beautiful old basswood tree bending so gracefully stood there, and the brown thrush sang with her musical voice. The tree that was

1040. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, op.cit., pp.27-28.

planted there by the Great Spirit for me to spot under, when I could scarcely bend my little bow. Ah, I watched that tree from childhood to manhood, and it was the dearest spot to me in this wide world. (...) But alas, alas, the white man's ax has been there! The tree that my good spirit had planted for me, where once the pretty brown thrush daily sat with her musical voice, is cut down by the ruthless hands of the white man. 'Tis gone; gone forever and mingled with the dust. (...) The bow and quiver with which I have shot many thousands of game is useless to me now, for the game is destroyed¹⁰⁴¹.

Dans cette complainte aux accents lamartiniens¹⁰⁴², la rupture entre l'homme et son environnement est consommée. Les Amérindiens se retrouvent isolés d'un ensemble qui constituait une famille, dépossédés de repères qui faisaient sens et tombés en désuétude. Le saccage d'un lieu spécifique revêt une dimension spirituelle et a des répercussions universelles. À l'euphonie succède la dysharmonie, et « tout régime dysharmonique conduit à l'échange restreint » comme le note Lévi-Strauss¹⁰⁴³. La colonisation restreignit et désenchantait le monde ottawa, désormais arbitrairement inséré dans la société anglo-américaine. Parallèlement au fait de pouvoir demeurer sur une portion de leurs terres ancestrales, c'est probablement pour éviter d'avoir à rester isolés et dépourvus du soutien que pouvait procurer la solidarité familiale, d'être considérés

1041. *Ibid.*, pp.101-102 ; « Ah, c'était jadis une terre heureuse, disposant de tous les bienfaits pour rendre un foyer heureux et pour lesquels le cœur de chaque Indien remerciait le Grand Esprit. Une musique mélodieuse résonnait dans chaque buisson, jouée par les oiseaux sauvages des bois, dont les notes se mêlaient délicatement aux chants primesautiers de mes sœurs. Ils chantaient des berceuses au pawpaw de l'homme rouge (...). C'est là que se trouvait le vieux et beau tilleul à la courbe gracieuse, et où le moqueur roux faisait entendre sa voix mélodieuse. Cet arbre qui fut planté là par le Grand Esprit pour m'abriter alors que je pouvais à peine bander mon petit arc. Ah, j'ai contemplé cet arbre de mon enfance jusqu'à l'âge adulte, et il représentait pour moi l'endroit le plus cher de ce vaste monde. (...) Mais, hélas, hélas, la hache de l'homme blanc est passée par là. L'arbre que mon esprit bienveillant avait planté pour moi, où le joli moqueur roux venait chaque jour faire entendre sa voix mélodieuse, a été abattu sans ménagement par les mains de l'homme blanc. Il a disparu, disparu pour toujours et rendu à la poussière. (...) L'arc et le carquois qui me servaient à tirer un gibier abondant ne me sont plus d'aucune utilité, car le gibier a été détruit » (je traduis).

1042. Des rapprochements peuvent être établis avec le poème qui ouvre les *Méditations poétiques* (1820), « L'isolement » (1819), célèbre pour son alexandrin « Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé ». Lamartine commence notamment dès le premier vers par parler de sa familiarité à un arbre (« à l'ombre du vieux chêne ») d'où il entend « de saints concerts » s'élevant de « la cloche rustique » de l'église, pour ensuite faire part de son indifférence à la beauté de la nature due à la disparition d'un être cher (« le charme est envolé »), et conclure sur un sentiment de rupture avec le désir de vivre sur une terre désormais sans intérêt : « Sur la terre d'exil pourquoi resté-je encore ? / Il n'est rien de commun entre la terre et moi ». Blackbird emploie un même ton élégiaque pour traduire la rupture provoquée par la colonisation de la relation intime et spirituelle que les Amérindiens entretenaient avec leur environnement. La comparaison entre le chapitre XIII et le poème peut servir à renforcer l'idée que ce chapitre est aussi un exercice littéraire. Il ne serait pas qu'une pâle variante sur le thème du *Vanishing American* traduisant l'assujettissement de Blackbird au discours dominant, mais pourrait s'inspirer du modèle romantique combiné à des traditions proprement amérindiennes de relation spirituelle développée avec la nature. La comparaison suggère aussi que l'élégie est une forme littéraire constitutive du thème du *Vanishing American*, et qu'elle peut se retrouver dans d'autres modes d'expression destinés à exprimer son chagrin de manière grandiloquente.

1043. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op.cit.*, p. 565.

comme des étrangers et des ennemis potentiels¹⁰⁴⁴, que les Ottawas entreprirent de se faire « adopter comme citoyens » américains¹⁰⁴⁵. Le modèle de l'adoption sublime la société coloniale en famille élargie offrant aux Ottawas la possibilité virtuelle de s'intégrer comme captifs et comme enfants sur lesquels veilleraient leurs grands frères reconnus comme « supérieurs à tout autre habitant de la terre »¹⁰⁴⁶, à savoir les Américains blancs. Ainsi, en jouant sur les conventions du thème du *Vanishing American*, Blackbird réussit à retranscrire l'ampleur de la désolation qui frappa les Ottawas, mais aussi à montrer comment leur volonté de s'intégrer à la nouvelle société correspondait en fait à une conception du monde et des pratiques traditionnelles basées sur le modèle de la famille. Le rôle éducatif traditionnellement dévolu à la famille revenait maintenant à la société américaine, comme a voulu également l'exprimer La Flesche.

I.D.1.a.5. Famille élargie et foyers de substitution dans *The Middle Five*

En adoptant le point de vue d'un enfant âgé d'une dizaine d'années, La Flesche fait ressortir la famille omaha comme un cocon protecteur, un foyer où l'enfant est chéri par des parents qui veillent à son épanouissement en l'amenant à devenir un être autonome et entreprenant sous leur contrôle bienveillant. À plusieurs reprises, il convoque la figure d'orphelins pour faire de l'absence de relations familiales une situation malheureuse. Il plaint ainsi Brush et Joe qui n'avaient pas de père pour « le[s] câliner et le[s] choyer » ni de mère pour leur prodiguer « ses tendres soins »¹⁰⁴⁷, ou encore de parents pour leur dispenser de judicieux conseils issus de leur expérience. Il rapporte aussi les propos de Brush qui lui confia son sentiment d'être totalement isolé et démuné du fait du décès de tous ses parents biologiques, le dernier en date étant son

1044. Pour Lévi-Strauss, « les indigènes » comme les Nuers d'Afrique de l'Est n'arrivent pas à « concevoir une relation neutre, ou plus exactement une absence de relation » qui « définit l'hostilité » ; un étranger, c'est-à-dire une personne qui n'est pas considérée comme « un parent réel ou fictif », est donc traité « comme un ennemi virtuel ». Il poursuit en citant ce que l'anthropologue Alfred Radcliffe-Brown écrivait des Aborigènes d'Australie : « Si je suis un indigène et que je rencontre un autre indigène, celui-ci doit être, ou bien mon parent, ou bien mon ennemi » (*Les structures élémentaires de la parenté, op.cit.*, pp.552-553).

1045. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.96. Pokagon envisage également l'accès à la citoyenneté américaine sous la modalité de l'adoption : « by adoption, I am a citizen of the United States » (*O-gî-māw-kwě mit-i-gwä-ki, op.cit.*, p.201).

1046. *Ibid.*, 92.

1047. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.133. Winnemucca indique que les deux parents s'occupaient du nouveau-né à parts égales, ce qui tendait à renforcer les liens du couple. Elle précise qu'un homme qui ne s'occupait pas de son enfant était « considéré comme un paria » (*Life Among the Piutes, op.cit.*, p.50).

grand-père Tae-son' :

He was the last relative I had. Now I have no mother, no father, no sister,
nothing – no home¹⁰⁴⁸.

La famille de Sas-su joua cependant le rôle de famille de substitution. Brush y reçut un accueil chaleureux et des marques de confiance comme s'il était le propre fils des parents de La Flesche, à l'exemple de l'épisode où le père de son camarade lui confia son cheval de course lors de leur première rencontre. Les relations que nouèrent La Flesche et Brush prirent la forme de liens entre frères. Brush prit immédiatement La Flesche sous son aile lorsqu'il arriva à l'école de la mission, le consolant avec des mots rassurant et lui prêtant un de ses jouets¹⁰⁴⁹, puis en l'aidant dans ses apprentissages ; La Flesche lui déclara qu'il l'aimerait autant que ses parents l'aimaient. Leur relation évoque celle que Blackbird décrit avec son grand-frère William, dont le décès le laissa inconsolable, comme celui de Brush dévasta La Flesche.

Le terme de « frère » n'est cependant jamais utilisé par La Flesche pour qualifier leur type de relation qui aurait ainsi reçu une légitimité terminologique car « les noms de parenté sont doués d'autorité »¹⁰⁵⁰. L'évocation de son lien avec Oo-ma'-a-be (Edwin M. Stanton) laisse néanmoins entrevoir « le système de parenté particulier en vigueur chez les Indiens »¹⁰⁵¹. Dans le système de parenté patrilinéaire omaha, Oo-ma'-a-be avait le statut de « grand-père » pour La Flesche, ce qui tend à montrer que les termes de parenté recouvrent une dimension supplémentaire au-delà des stricts liens biologiques, offrent « diverses combinaisons possibles » à « un donné biologique irréductible »¹⁰⁵², et

1048. *Ibid.*, p.133 ; « C'était le dernier parent que j'avais. Je n'ai désormais plus de mère, plus de père, plus de sœur, rien – plus de foyer » (je traduis). Ces propos de Brush rappellent ceux d'Apess qui se sentait démuné parce que privé de père et de mère lorsque les Furman le renvoyèrent après sa fugue.

1049. Le motif canin se retrouve ici, car Brush lui prêta une figurine de chien en bois qu'il avait probablement sculptée lui-même puisque La Flesche le présente plus loin comme un talentueux sculpteur au couteau.

1050. Zimmerman, *Enquête sur la parenté*, *op.cit.*, p.129. Zimmerman indique résumer la pensée des « anthropologues de l'école anglaise ».

1051. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.27. Le système de parenté omaha constitue un des modèles de parenté patrilinéaire (ou filiation agnatique) les plus pris en compte dans les études anthropologiques. La Flesche ne développent cependant pas assez les liens qui l'unissaient à Oo-ma'-a-be pour remonter leurs généalogies qui permettraient d'expliquer pourquoi Oo-ma'-a-be avait une position de « grand-père » par rapport à lui. Cette désignation laisse cependant entendre que les Omahas font passer « l'appartenance à la lignée avant l'appartenance à la génération » comme l'a noté Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*, *op.cit.*, p.xxvi).

1052. Héritier, *L'exercice de la parenté*, *op.cit.*, p.38.

prennent « une valeur sociologique » en désignant « à la fois une position et un rôle »¹⁰⁵³. La Flesche précise d'ailleurs que le terme de « grand-père (*Tigoⁿha*) » était l'appellation la plus respectueuse dans la langue omaha, ce qui expliquait pourquoi les « personne[s] de pouvoir », humaines comme surnaturelles, étaient désignées par ce terme¹⁰⁵⁴.

C'est probablement parce qu'il était conscient des droits et des devoirs que ces positions de grand-père et de petit-fils impliquaient qu'Oo-ma'-a-be préféra qu'ils se désignent réciproquement comme « amis ». Apparemment plus neutre, cette forme de relation n'allait pas non plus sans impliquer des obligations d'assistance mutuelle¹⁰⁵⁵. L'appellation « oncle » par laquelle il désigne Ga-im'-ba-zhe ne doit pas non plus être prise au sens littéral, c'est-à-dire comme un frère de son père ou de sa mère. Ga-im'-ba-zhe semble être un enfant omaha de son âge et serait plutôt ce qui correspondrait à un cousin germain issu de sa lignée maternelle¹⁰⁵⁶.

Le personnage d'Oo-ma'-a-be permet aussi à La Flesche d'introduire la proximité des liens qui pouvaient unir les hommes et les animaux, comme ceux partagés par Blackbird avec le moqueur roux ou par Apess avec son chien. En tant que nouveau pensionnaire, Oo-ma'-a-be ne put résister à l'envie de retrouver son chien et fugua une nuit pour le ramener subrepticement dans le dortoir de l'école. Il raconta à ses camarades que le chien le fit presque tomber à la renverse en lui sautant dessus de joie lors de leurs retrouvailles. Une scène de joie identique eut lieu lorsque Lester retrouva son chien Shta-du-ba¹⁰⁵⁷. Pour La Flesche, ce sont les chevaux qu'il allait saluer après ses parents quand il rentrait dans son foyer :

After greeting my father and mother, the first thing I did was to run over to the barn and see the horses. When I had rubbed the noses of Kushas and Hintu and the rest, and had pitched down a lot of hay for them, I stepped over to Ka-he'num-ba's house¹⁰⁵⁸.

1053. Zimmerman, *Enquête sur la parenté*, *op.cit.*, p.126.

1054. Fletcher and La Flesche, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.124.

1055. *Ibid.*, pp.318-319.

1056. Pour les Omahas, il n'y avait en effet de tante que du côté du père, et d'oncle seulement du côté de la mère car les frères du père étaient considérés comme des pères et les sœurs de la mère comme des mères ; tous les membres par la naissance du côté de la mère sont perçus et désignés par le sujet référentiel (Ego) comme des mères ou des oncles et ces termes s'appliquent « à tous les membres de même sexe de cette lignée (...) sur au moins trois générations » (Zimmerman, *Enquête sur la parenté*, *op.cit.*, p.125).

1057. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.31-32 et 88.

1058. *Ibid.*, pp.123-124 ; « Après avoir salué mon père et ma mère, la première chose que je faisais était

Ce passage met en lumière les liens affectifs qui pouvaient lier un homme à des animaux sur un plan équivalent à ceux qui pouvaient lier un enfant à ses parents. Certains animaux semblaient jouir d'une place privilégiée au sein de la famille, comme il l'indique dans le passage où il se joignit à la famille avunculaire de Na-zhe-de-ah (Lester) qui partait à la chasse au bison : « And we did go, – horses, dogs, and **all** »¹⁰⁵⁹.

Si Brush considérait qu'il n'avait plus « rien » en conséquence du décès de tous ses parents, le « tout » qui est évoqué ici inclut aussi bien les hommes que les animaux. Le projet de La Flesche de rejoindre en cachette la grande chasse au bison tourna rapidement court puisqu'il fut rattrapé par son père et son oncle qui le ramenèrent, ainsi que Warren, à l'école, alors que la famille d'Oo-ma'-a-be toléra la présence de leurs fils. Les parents d'Oo-ma'-a-be étaient pourtant conscients que le mode de vie traditionnel omaha n'était pas en adéquation avec le fonctionnement de la société américaine sous la coupe de laquelle ils savaient qu'ils allaient passer tôt ou tard. L'école leur paraissait être l'endroit le mieux adapté pour prendre le relais éducatif afin que leur enfant mettent toutes les chances de réussite de son côté. C'était également ce que pensaient la mère veuve de Lester et Warren ainsi que la grand-mère adoptive de Joe¹⁰⁶⁰.

Le rôle de la mère de Lester et Warren semble en fait être plutôt identique à celui d'intermédiaire joué par la mère d'Oocom. Elle demanda à Gray-beard de recevoir ses enfants car ils étaient désireux d'« apprendre à écrire », démarche qu'elle fit à contre-cœur car le départ de ses fils la privait de son « seul réconfort ». Si elle accepta d'accéder à leur requête, ce fut probablement pour les mêmes motifs que la vieille femme qui recueillit Joe et le confia à l'école : leur offrir un avenir. La question matérielle ne semble pas avoir compté puisque, en dépit du veuvage de leur mère, les deux enfants auraient pu trouver du soutien dans la famille de leur oncle Me-chah'-pe. Le fait que Warren fut ramené à l'école en même temps que La Flesche peut être interprété comme un indice révélant l'état d'esprit de sa mère : l'inutilité de continuer à s'intéresser aux traditions omahas vouées à disparaître, se tourner vers l'apprentissage des pratiques de la société américaine.

de me précipiter à la grange pour voir les chevaux. Une fois que j'avais caressé le chanfrein de Kushas, de Hintu et des autres, et que je leur avais apporté beaucoup de foin, je me rendais chez Ka-he-num-ba » (je traduis). Robin Ridington rapporte qu'avant une grande chasse au bison, les chasseurs s'adressaient à leurs montures par des termes de parenté, « les appelant père, oncle, ou frère » (*Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, p.130).

1059. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.91 ; « Puis nous partîmes – les chevaux, les chiens, tout le monde » (je traduis).

1060. *Ibid.*, pp.21 et 132-134.

Les Omahas semblaient transférer leur rôle parental aux représentants de la société dominante à qui ils confiaient leurs enfants. Ce passage d'un monde à l'autre à pu être rendu plus intelligible en l'envisageant sous l'angle des liens de parenté, en considérant la société anglo-américaine comme une famille à laquelle s'intégrer en adoptant ses codes.

I.D.1.b. S'intégrer à la nouvelle famille anglo-américaine

Les autobiographes présentent la relation de parents à enfants comme le cadre dans lequel envisager les relations entre Amérindiens et Blancs. Ce modèle familial qui revêt à la fois une dimension sociale et une dimension spirituelle montre comment le processus d'assimilation peut être éclairé par le modèle de la parenté.

I.D.1.b.1. L'autorité parentale des puissances coloniales

Les Amérindiens ne faisaient pas mystère de la manière dont ils envisageaient leur place dans l'univers : en se considérant comme les enfants du Grand Esprit et de la Terre Mère, ils se placent dans une filiation prestigieuse. La connotation est inverse quand le mot est employé par des locuteurs anglo-américains pour qualifier les Amérindiens. En comparant les Amérindiens à des enfants, ils cherchaient à les dévaloriser en donnant d'eux une représentation d'êtres sous-évolués, du point de vue de la culture matérielle, mais surtout intellectuellement en étant incapable d'une pensée complexe. Leur système de parenté constitue un indice du contraire, mais il fallut attendre la seconde moitié du XIX^e siècle avec Morgan pour qu'il commençât à être pris en compte et compris.

Les Amérindiens savaient qu'en les considérant de la sorte, les colons cherchaient à s'arroger le droit de contrôler leur existence. O'Connell utilise la référence à un pauvre garçon attaché à une famille anglaise violente pour évoquer le traitement inique reçu de la part de ses autorités religieuses alors qu'il avait un statut de « maître d'école et de pasteur » :

that they used me after this manner, I Cant think of any thing, but this as a Poor Indian Boy Said, Who was Bound out to an English Family, and he Usd to Drive Plow for a young man, and he Whipt and Beat him allmost every Day, (...) and Complained of him to his master and the poor Boy was

Call'd to answer for himself before his master, (...) but Says he, I believe he Beats for the most of the Time, because I am an Indian¹⁰⁶¹.

Occom s'approprié le ressenti d'un enfant amérindien, dont on ne sait s'il est fictif ou réel¹⁰⁶², pour exprimer son propre malaise face à l'arbitraire et l'infériorisation que des personnes en position d'autorité lui firent subir. Un sentiment similaire de colère dû aux humiliations subies se retrouvent chez les autres autobiographes. Winnemucca retranscrit l'irritation de certains Paiutes à être placés dans une situation d'assistantat forcé sur des réserves mal gérées¹⁰⁶³. La Flesche établit implicitement un parallèle entre la vie sur les réserves, où les Amérindiens étaient confinés et surveillés, et la condition d'un bébé attaché à son berceau sous la surveillance constante de sa mère¹⁰⁶⁴.

En infantilisant les Amérindiens, les colons acquéraient un statut d'autorité parentale, que les Amérindiens étaient d'ailleurs prêts à leur consentir en les désignant par des termes de parenté comme mère, père et grand-père. Ces termes peuvent paraître appartenir à l'imagerie indianiste et témoigner de l'intériorisation d'un sentiment d'infériorité et d'aliénation de la part des écrivains amérindiens. Ils le sont probablement dans une certaine mesure, mais ils reflètent aussi l'« esthétique de la parenté »¹⁰⁶⁵ dans laquelle les Amérindiens entendaient appréhender leur place dans la société coloniale.

Winnemucca indique que les termes de parenté les plus forts utilisés au sens

1061. Texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.58 ; « pour expliquer la manière dont ils m'ont traité, je ne peux l'expliquer qu'en pensant à ce qu'a dit un pauvre garçon indien, placé sous contrat dans une famille anglaise, qui maniait la charrue sous les ordres d'un jeune homme qui le battait et le fouettait presque tous les jours, (...) et qui s'en est plaint à son maître et le pauvre garçon fut convoqué par son maître pour s'expliquer, (...) et il dit qu'il [me] bat parce que je suis un Indien » (je traduis).

1062. Le verbe « bind out » fait penser au statut d'« indentured servant » ou « serviteur sous contrat » comme celui que connut Apess quand il fut placé dans des familles d'accueil américaines. Apess utilise d'ailleurs le même verbe, « bind out » pour expliquer son statut : « it was deemed expedient to bind me out, until I should attain the age of twenty-one years » (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.7). Il est donc historiquement et sociologiquement possible que cet enfant ait réellement existé. Il se peut qu'il soit par ailleurs une création littéraire destinée à exprimer, comme dans une parabole biblique, la violence avec laquelle Occom ressentait le traitement infligé par sa hiérarchie religieuse.

1063. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.92 et 125.

1064. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xvi.

1065. Wei Ming Dariotis, « Developing a Kin-Aesthetic. Multiraciality and Kinship in Asian and Native American Literature », in Jonathan Brennan, *Mixed Race Literature*, *op.cit.*, pp.177-199. En se basant sur Trinh T. Minh-ha et Scott Momaday, Dariotis avance que c'est en s'imaginant faire partie d'une même famille que de nouvelles alliances peuvent émerger des différences, que c'est en considérant « l'"Autre" comme "parent", comme un membre à part entière du groupe » que la « logique d'opposition binaire » peut être dépassée (pp.177-179). La théorie des alliances rappelle les fonctions que Lévi-Strauss attribuait au mariage dans *Les systèmes élémentaires de la parenté*, et le concept de communauté imaginée ramène à l'ouvrage de Benedict Anderson, *L'imaginaire national (Imagined Communities)*.

social par les Paiutes étaient père et mère. Les femmes anglo-américaines travaillant sur les réserves étaient appelées « mère », comme l'enseignante Annie Parrish appelée « notre chère mère » ou « notre mère lis blanc »¹⁰⁶⁶. Les autorités masculines étaient perçues comme des « pères » : les entrepreneurs (comme le propriétaire de ranch Hiram Scott), les agents (comme James Wilbur, William Rinehart et surtout Samuel Parrish), les soldats et les officiers (comme les généraux McDowell et Howard), les responsables politiques comme le secrétaire à l'intérieur Carl Schurz et surtout le président des États-Unis, dont le statut de « père » était amplifié par l'adjectif « Grand (*Big*) ».

C'était également en utilisant le terme de « père » que les Ottawas se référaient aux autorités politiques coloniales, qu'elles fussent françaises, anglaises ou américaines¹⁰⁶⁷. Ces deux dernières prennent cependant une forme androgyne puisque Blackbird se réfère à leur « gouvernement » en utilisant la troisième personne du singulier de genre féminin, « she », ce qui correspond à l'emploi d'une forme pronominale inhabituelle¹⁰⁶⁸. Plus qu'une utilisation non maîtrisée de la forme pronominale ou d'une carence en connaissances historiques¹⁰⁶⁹, bien que cela puisse éventuellement être le cas, l'emploi de « she » peut être considéré comme volontaire. Il semble plutôt procéder à une anthropomorphisation et une personnalisation d'une entité au caractère flou. Le « gouvernement » ne serait cependant pas un être ordinaire puisqu'il regrouperait en sa personne des caractéristiques à la fois féminines et masculines. C'est peut-être cette combinaison qui aurait donné au gouvernement britannique le pouvoir de multiplier ses ressortissants et même de s'auto-reproduire en se plaçant dans une perspective de continuité, de se perpétuer aussi longtemps que le soleil brillerait¹⁰⁷⁰. De même était-ce peut-être dans le but de fournir de l'espace à tous

1066. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.117, 122, 208 (« our dear mother », « our white lily mother »).

1067. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.8-10, 51-52 et 81. Au début de son autobiographie, Gerald Vizenor retranscrit le discours que le chef ojibwa Keehkemun adressa aux autorités britanniques au début du XIX^e siècle et dans lequel il appelait « Père » les autorités politiques françaises (« my French father »), britanniques (« your great British father ») et américaines (« my father the Long Knife »), arguant qu'il ne pouvait pas s'allier aux Anglais contre les Américains car il ne pouvait combattre son « propre père » (*Interior Landscapes*, *op.cit.*, pp.5-6).

1068. En tant que nom collectif (comme *family*, *team*, *committee*), le mot *government* peut être remplacé par la forme pronominale *it* (pour le désigner dans son ensemble) ou *they* (pour désigner l'ensemble des membres qui le composent).

1069. Blackbird aurait peut-être voulu se référer à la reine Victoria (1835-1901) qui régna pendant la quasi-totalité de la vie de l'écrivain ottawa. Mais Blackbird vécut aux États-Unis et écrit d'un point de vue étatsunien. De plus, lorsqu'il fait référence aux accords passés entre Ottawas et autorités britanniques après la révolte de Pontiac, c'était des souverains mâles qui régnaient.

1070. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.8-9.

ses citoyens dont le nombre augmentait constamment que le gouvernement américain agissait comme si seule la terre l'intéressait : « But the Government (...) – all she wanted was land »¹⁰⁷¹.

Un épisode de mélange des genres est également relaté par La Flesche. Il concerne Little Tail (William Sherman) qui se faisait répréhendé par Gray-beard pour avoir juré, bien qu'il ne se fût pas rendu compte de la teneur de ses propos. Déstabilisé par l'environnement du bureau de Gray-beard où l'ensemble des objets inconnus du nouvel élève (draperies, tableaux, coquillages, meubles, horloge) prenait une forme effrayante, Little Tail répondit confus : « yes, sir – ma'am »¹⁰⁷².

La confusion disparaît quand les Omahas désignent le président américain : « the "Great Father" at Washington ». Cette unique évocation sous ce terme dans *The Middle Five* est placée dans le contexte historique des traités, se référant aux « promesses solennelles » faites par le Grand Père à « ses "Enfants Rouges" » en échange de leurs terres¹⁰⁷³. Les guillemets indiquent que ces termes étaient utilisés par les Américains eux-mêmes à destination des Amérindiens ; ils indiquent aussi une distanciation de la part de l'auteur qui rapporte des propos dont il laisse percevoir la tonalité condescendante en évoquant à plusieurs reprises le mépris avec lequel les colonisateurs considéraient les cultures amérindiennes comme « barbares » ou « sauvages ».

Ce système d'appellation tend aussi à placer colons et autochtones dans une nouvelle filiation : en s'accaparant « la terre [des] pères » des enfants omahas, les colons devenaient en quelque sorte des pères de substitution avec les responsabilités qui incombaient à ce statut. Mais les autobiographes indiquent que leur attitude pervertissait la fonction d'autorité parentale.

I.D.1.b.2. Perversion de l'autorité parentale

Si le statut de « parent » donnait des droits aux représentants des puissances coloniales, comme celui d'être obéis, il leur donnait aussi des devoirs, comme celui d'apporter leur aide aux êtres placés en situation d'infériorité et de dépendance. La Flesche explique que le rôle de la mère veillant sur son bébé était d'estimer le moment

1071. *Ibid.*, p.81.

1072. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.80.

1073. *Ibid.*, p.8. L'autre mention sous le nom de « Président » intervient lors du récit de la révolution américaine par Brush (pp.51-52).

adéquat pour libérer l'enfant de son berceau afin qu'il aille explorer son environnement, c'est-à-dire d'accompagner l'enfant à devenir un être autonome et souverain dans sa confrontation à la réalité du monde. La recherche de pouvoirs transmis par les puissances supérieures, auxquelles les Amérindiens se présentaient en situation d'infériorité et de dépendance lors des quêtes de vision, entraine également dans cette logique de souveraineté, mais aussi d'échanges destinés à établir des relations.

En décrivant les sociétés amérindiennes dans une situation de désolation due à la colonisation, les autobiographes les placent dans une position comparable à celle du jeune adolescent effectuant le rite de passage de la quête de vision : isolé dans la nature hors de son contexte social habituel, loin de ses proches, démuné du nécessaire vital (vêtements, nourriture, boisson), implorant les puissances supérieures en les désignant par des termes de parenté (en général « grand-père ») afin qu'elles le prennent en pitié et acceptent de lui conférer une certaine quantité de pouvoir qui l'aiderait à assurer sa survie tout au long de son existence¹⁰⁷⁴. Jeffrey Anderson a montré comment la pitié constituait une valeur positive dans le système spirituel des Indiens des Plaines, et plus précisément chez les Arapahos (hinóno'éíno') pour qui la ressentir était un sentiment naturel participant de la construction et de l'équilibre de la personnalité. En montrant de la pitié, les esprits acquièrent une dimension humaine et activent un système de relations qui participe au processus de vie et à l'établissement d'un ordre social hiérarchique cohérent. Comme les esprits, les chefs disposent de pouvoirs et de biens qu'ils doivent utiliser et redistribuer pour le bon fonctionnement de la communauté ; ne pas éprouver de pitié ni accepter de s'engager dans un système d'interdépendance *via* l'échange revient donc à agir égoïstement, à se mettre à l'écart et à subir les désagréments de cet isolement, comme c'est le cas du *trickster*-araignée Nih'oo3oo. Anderson n'est donc pas étonné que les discours des chefs arapahos adressés aux autorités américaines aient fonctionné sur la rhétorique de la pitié. Mais il précise aussi que ces discours furent sans effet, ce qui amena les Arapahos à négocier avec les Blancs sur leur propre terrain, en apprenant par exemple leur langue, à lire et à écrire, à se comporter de manière plus agressive¹⁰⁷⁵. Les autobiographes amérindiens accusent non seulement les puissances coloniales de rester sourdes à leurs appels à la pitié, mais aussi d'être responsables de

1074. Aucun des auteurs ne rapporte avoir effectué ce rituel ni ne le décrit. Les révélations obtenues lors des rassemblements méthodistes décrites par Apess, mais aussi Copway, ou même la vision de Temperance Hannabal rapportée par Occom, présentent cependant des similitudes frappantes avec les révélations traditionnelles décrites par des Amérindiens.

1075. Anderson, *The Four Hills of Life*, *op.cit.*, pp.47-60.

leur situation de désolation, ainsi que de pervertir la fonction d'autorité, et notamment celle de l'autorité parentale, pour maintenir les Amérindiens dans un système de dépendance et de surveillance.

Le modèle du système de parenté fournissait néanmoins aux Amérindiens un cadre épistémologique afin d'appréhender leur place dans la société coloniale. À l'image d'Apess maltraité par ses grands-parents, ils devenaient les victimes d'un système qui pervertissaient la notion d'autorité parentale. Mais ils ne subirent pas leur sort uniquement comme des victimes passives. En tant que parents adoptifs, les autorités coloniales avaient un devoir éducatif. Les autobiographes montrent que c'est par le biais de l'éducation que les Amérindiens tentèrent de se recomposer une place active dans le nouveau *nomos* en établissant une véritable poét(h)ique de la relation grâce à laquelle ils pourraient passer d'une situation de désolation à celle de consolation¹⁰⁷⁶ en s'intégrant au mieux dans leur nouvelle famille anglo-américaine.

I.D.2. Recomposition éducative

Les autobiographes défendent une intégration des Amérindiens qui passait par l'éducation en transférant aux institutions pédagogiques anglo-américaines le rôle éducatif traditionnellement dévolu aux familles amérindiennes. Nous verrons comment ils considéraient ce processus comme un moyen de s'intégrer pacifiquement en pérennisant des valeurs amérindiennes dans la société coloniale. Leur facilité d'apprentissage tenait probablement au fait que l'éducation des enfants tenait une place de prime importance dans les sociétés amérindiennes.

1076. Le philosophe Michaël Fœssel place la perte au cœur du sentiment de désolation et explique qu'elle peut être dépassée en reconnaissant cette perte afin de « pouvoir inventer autre chose », de se libérer du présent comme « verdict » et donc s'« ouvrir à l'avenir ». Si la consolation permet de répondre à la désolation en s'ouvrant « à la parole d'un autre », en permettant « de voir les choses autrement » et donc de faire tenir les hommes ensemble, elle ne fait pas pour autant « programme » mais initie l'idée « qu'un passage, une transition vers l'après sont praticables » malgré la perte. Elle constitue donc pour Fœssel « l'antirésilience » dans le sens où elle « s'oppose à l'idée que n'importe quel trauma pourrait être dépassé par le retour de l'organisme à ses propriétés initiales » (« À consoler... sans modération », entretien avec Juliette Cerf dans *Télérama*, n°3429, 30/09/2015, pp.37-39). Cette idée du passage de la désolation à la consolation peut être appliquée à l'analyse autobiographies dans lesquelles les auteurs proposent de prendre en compte le traumatisme de la colonisation et des multiples pertes qu'elle entraîna pour créer une dynamique d'insertion dans la société dominante, notamment par l'éducation et transfert du modèle de parenté.

I.D.2.a. L'importance de l'éducation dans les sociétés amérindiennes

Pierre Chaunu fait de la famille le premier « cercle de la sociabilité »¹⁰⁷⁷, et c'est de cette manière que les autobiographes présentent la place de la famille dans les sociétés amérindiennes comme premier foyer de sociabilisation. Qu'ils soient issus de la famille nucléaire (père, mère) ou élargie (grands-parents, oncles, tantes), c'est avant tout aux parents qu'incombe la fonction d'éduquer l'enfant. L'éducation amérindienne relevait de l'*ethos* et de la *praxis*. Elle relevait à la fois d'un ensemble de valeurs que l'enfant devait intérioriser ainsi que de pratiques et/ou de spécialisations à maîtriser afin qu'il devienne un adulte accompli et inséré harmonieusement dans sa société. L'éducation servait à transmettre une culture, c'est-à-dire des manières d'être et de faire, dont la perception était relative aux critères intériorisés par l'individu dépendant d'une imprégnation culturelle comme l'ont par exemple souligné Black Hawk et La Flesche. Fanon encadrait *Peau noire, masques blancs* d'une maxime selon laquelle le malheur de l'homme résidait dans le fait d'avoir été enfant, c'est-à-dire d'avoir intériorisé malgré lui les préjugés de sa culture d'origine comme des évidences difficiles à remettre en question¹⁰⁷⁸. Blackbird fait des parents les principaux passeurs de valeurs, tout en évoquant la fonction de « Transmetteurs de Principes » dont étaient chargées certaines personnes :

These were continual **inculcations to the children by their parents**, and in every feast and council, by the "**Instructors of Precepts**" to the people and audience of the council. For these reasons the Ottawas and Chippewas in their primitive state were strictly honest and upright in their dealings with their fellow beings¹⁰⁷⁹.

En revalorisant sémantiquement le qualificatif « primitif », en insistant sur la dimension morale que revêt l'éducation, Blackbird cherche à présenter les sociétés amérindiennes comme des sociétés civilisées et policées à un lectorat anglo-américain.

1077. Chaunu, *Histoire science sociale*, *op.cit.*, p.353. Les deux autres cercles sont selon lui la communauté villageoise puis l'État, mais c'est la famille qui apparaît comme « le plus difficile à saisir ».

1078. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp. 65 et 521. Fanon attribue cette idée à Nietzsche, sans en donner la source. Il fait aussi correspondre l'imprégnation culturelle à l'intériorisation d'un « inconscient collectif ».

1079. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, p.13 ; « Voici qu'elles étaient les leçons que les parents ne cessaient de donner à leurs enfants, ainsi que celles que donnaient les "Transmetteurs de Principes" lors des fêtes et des conseils aux gens présents dans l'auditoire. C'est pour cette raison que, dans leur état primitif, les Ottawas et les Chippewas faisaient preuve d'une indéfectible attitude de sincérité et de probité envers leurs semblables » (je traduis).

C'est avant tout un code de comportements analogue au Décalogue que les enfants amérindiens doivent intégrer, comme La Flesche et surtout Winnemucca l'avaient aussi avancé. Probablement tous deux animés du même dessein de remettre en cause les stéréotypes répandus sur les Amérindiens, Apess et la Flesche font de l'attitude des parents l'exemple paradigmatique de deux manières antagonistes de s'occuper des enfants. Apess tend à retourner le stéréotype de société anomique en émettant un point de vue critique sur la société américaine. Il fait part de son irritation face au laxisme des parents américains incapables de tenir leurs enfants même dans des lieux saints comme l'église, ce qui aurait pour effet d'en faire des êtres capricieux dépourvus du sens du respect¹⁰⁸⁰.

La société omaha décrite par La Flesche apparaît organisée selon un ordre digne d'une société confucéenne formalisant les comportements de manière rituelle, l'éducation consistant en partie à apprendre ces codes, duquel le système de parenté faisait partie :

Among my earliest recollections are the instructions wherein we were taught respect and courtesy toward our elders; to say "thank you" when receiving a gift, or when returning a borrowed article; to use the proper and conventional term of relationship when speaking to another; and never to address any one by his personal name; we were also forbidden to pass in front of persons sitting in the tent without first asking permission; and we were strictly enjoined never to stare at visitors, particularly at strangers¹⁰⁸¹.

La Flesche multiplie les exemples anodins (dire merci) et fondamentaux (les liens de parenté), reliés entre eux par des points virgules et la répétition de conjonctions

1080. Le choix des enfants américains comme principaux destinataires de son texte « The Experience of the Missionary » peut s'expliquer par le fait qu'Apess s'adresse à eux en endossant le rôle non seulement de pasteur méthodiste délivrant un sermon mais aussi de parent amérindien soucieux de l'éducation morale de sa progéniture. La Flesche avait aussi fait des « enfants blancs » les destinataires de son texte.

1081. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xvi ; « Parmi mes plus lointains souvenirs figurent les directives nous enseignant le respect et la politesse à l'égard des anciens ; de dire "merci" quand nous recevions un cadeau, ou quand nous rendions un objet emprunté ; d'employer le terme de parenté adéquat et conventionnel quand nous parlions à quelqu'un, ainsi que de ne jamais nous adresser à quelqu'un par son nom personnel ; il nous était aussi interdit de passer devant des personnes assises dans la tente sans demander au préalable la permission ; et nous avions la défense absolue de fixer les visiteurs du regard, en particulier les inconnus » (je traduis). Cette énumération rappelle celle de Winnemucca donnée au chapitre II, « Domestic and Social Moralities », dans laquelle elle évoque aussi les règles de mariage et la ritualisation des rapports, non seulement entre hommes et femmes, mais aussi entre parents biologiques qui pourraient aussi faire passer la société paiute pour une société de type confucéenne (*Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp.45-53). Ridington et Hastings se réfèrent à cet extrait de *The Middle Five* pour dire que l'interdiction de passer devant des personnes assises s'appliquait également aux objets sacrés qui étaient, et sont toujours, considérés comme de véritables personnes, tel le *sacred pole* désigné en tant que « Vénérable Homme (*the Venerable Man*) » ou « Vrai Omaha (*the Real Omaha, Umon'hon'ti*) » (*Blessing for a Long Time*, *op.cit.*, p.87).

ou adverbes (et, ou, aussi), afin de leur donner la forme d'un empilement interminable qui devait être difficile à se remémorer pour un jeune enfant. Il va jusqu'à se faire le porte-parole des enfants omahas agacés par la multiplicité des contraintes que leur éducation impliquait, notamment concernant le langage, les obligeant par exemple à se taire en présence d'anciens. Avec le recul, il admet néanmoins comprendre l'utilité de ces exigences pédagogiques notamment destinées à leur faire comprendre leur place dans le monde¹⁰⁸² ainsi qu'à acquérir ce que Richard Sennett a appelé la compétence d'être ensemble, que ce soit en famille ou en société.

Se présenter comme des enfants face à l'autorité coloniale était donc pour les Amérindiens une manière de se remettre en question, de reconnaître un déficit de connaissances et un besoin d'apprendre à se repositionner dans un monde aux repères bouleversés. Ils acceptaient de se faire adopter et éduquer par ceux qu'ils reconnaissaient comme leurs nouveaux parents.

I.D.2.b. Transfert des compétences éducatives

Françoise Héritier pense que l'éducation constitue un moyen primordial pour changer les mentalités et qu'elle est tributaire des responsables de sa transmission ; elle arrive à la conclusion que « pour changer l'éducation, il faut changer les éducateurs »¹⁰⁸³. Cette approche pourrait caractériser la démarche des parents amérindiens, conscients que l'avenir de leurs enfants résidait dans leurs capacités à s'intégrer à la société dominante. C'est dans le but de les voir acquérir les compétences et les valeurs nécessaires à cette intégration qu'ils confièrent leurs enfants aux institutions pédagogiques représentant la société coloniale.

Occom introduit et conclut son texte de 1765 en annonçant faire coïncider le récit de sa vie avec son parcours éducatif :

Since there is great miss Representations by Some Concerning my Life and Education; I take this opportunity to give the World in a few Words, the true Account of my Education. (...); this is the true account of my education¹⁰⁸⁴.

1082. Fanon définissait d'ailleurs la famille comme « une façon qu'a le monde de s'offrir à l'enfant » (*Peau noire masques blancs, op.cit.*, p.179). Pour Eribon, la famille constitue le « support » de l'identité culturelle (*La société comme verdict, op.cit.*, p.35).

1083. Héritier, *L'identique et le différent, op.cit.*, p.103.

1084. Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom, op.cit.*, p.51-52 ; « Étant donné que certains donnent de ma vie et de mon éducation des représentations erronées, je voudrais y répondre en donnant en quelques mots le véritable récit de mon éducation. (...) Voici le véritable récit de mon

Il se décrit passant d'une famille mohegan païenne à l'école presbytérienne de Wheelock grâce aux démarches de sa mère. Apess raconte quant à lui avoir été secouru par son oncle qui contribua à le faire placer chez les Furman envers lesquels Apess se sent redevable de lui avoir donné la possibilité d'aller à l'école¹⁰⁸⁵. Winnemucca, Blackbird et La Flesche obéirent pour leur part à leurs parents ou grands-parents qui voulaient qu'ils reçoivent une éducation de type occidental.

Pour le grand-père de Winnemucca, l'éducation représentait pour les Paiutes un moyen d'acquérir des pouvoirs maîtrisés par leurs frères blancs. Elle devait aussi les familiariser avec un mode de vie car il craignait que l'ignorance des Paiutes ait des conséquences plus graves que le ridicule dont il avoue s'être couvert en prenant une assiette pour un chapeau¹⁰⁸⁶. Il ordonna donc que sa petite-fille reçoive une instruction dans une école religieuse en Californie et qu'elle soit placée chez des Américains de sa connaissance¹⁰⁸⁷. Winnemucca prit de son côté rapidement conscience de la nécessité de comprendre le fonctionnement de la société dominante, à commencer par sa langue. Pour elle, la méconnaissance de l'anglais plaçait les Paiutes dans une situation de vulnérabilité : ils ne comprenaient pas les menaces de mort proférées à leur rencontre ; ils dépendaient d'interprètes incompetents ; ils signaient des documents sans en comprendre la teneur après que les Blancs leur aient menti sur le contenu réel¹⁰⁸⁸.

Comme Winnemucca, Blackbird critique les mauvais interprètes et le fait que les Ottawas furent trompés sur certaines clauses des traités¹⁰⁸⁹. Comme elle, il présente un membre de sa famille comme le seul Ottawa favorable à l'apprentissage d'une éducation à l'occidentale : « My father was the only one who was friendly to education »¹⁰⁹⁰. Il va jusqu'à le présenter comme l'inventeur d'un alphabet destiné à transcrire leur langue et comme le diffuseur de ce système « Paw-pa-pe-po » dans leur wigwam transformé pour éducation » (je traduis).

1085. Si Apess ne détaille pas ce moment, c'est probablement parce qu'il fut instruit dans des écoles réservées aux Noirs et qu'il ne voulait pas être identifié à cette communauté.

1086. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp. 8 et 26-27.

1087. Elle vécut ainsi chez William Ormsby en 1858-59 puis chez Hiram Scott et Jacob Bonsal en 1860 que Captain Truckee décrit comme de « bons pères ». L'expression qu'il emploie pour dire que Scott et Bonsal promirent d'éduquer deux de ses petites-filles « lorsqu'elles seront assez grandes (*when they become large enough*) » (p.67) rappelle celle retranscrite par La Flesche selon laquelle les mères libéraient leurs enfants du berceau quand elles estimaient que leurs os avaient assez « mûri » pour supporter le poids du corps (*The Middle Five*, *op.cit.*, p.xvi).

1088. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, pp. 91, 103, 242. Elle rapporte également un épisode où son grand-père leur mentit sur le contenu de son « rag friend », faisant croire à son peuple qu'il s'agissait d'une lettre indiquant que ses petits-fils placés chez Hiram Scott allaient bien (pp.39-40).

1089. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.31, 52, 97

1090. *Ibid.*, p.31. « Mon père était le seul à être bien disposé envers l'éducation » (je traduis).

l'occasion en « véritable école »¹⁰⁹¹. Il incita surtout ses enfants à s'instruire auprès des Blancs, notamment auprès des missionnaires, qu'ils fussent catholiques ou protestants, afin qu'ils apprennent leurs langues (le français, l'anglais), leur écriture et leurs « manières et coutumes »¹⁰⁹². C'est probablement sous l'influence de son père que Blackbird, « élevé dans un pur style indien », considérait l'éducation comme « l'un des objets les plus nobles qui doit être recherché » et passa une grande partie de sa jeunesse à chercher à acquérir « une bonne éducation comme l'homme blanc »¹⁰⁹³. Cette forme de plaidoyer en faveur de l'acquisition d'une éducation anglo-américaine se retrouve dans *The Middle Five*.

Bien qu'il fasse également entendre des voix discordantes¹⁰⁹⁴, La Flesche présente plusieurs cas de parents, dont les siens, qui pensaient que leurs enfants devaient être placés à l'école de la réserve pour apprendre l'anglais, l'écriture et « se familiariser (...) avec leurs coutumes » afin qu'ils puissent assurer leur avenir au sein de la société dominante. L'injonction à étudier prend même une tournure solennelle en fin d'ouvrage puisque les derniers mots qu'adressa Brush à La Flesche juste avant son trépas furent des encouragements à être de bons élèves :

[T]ell the boys I want them to learn; I know you will, but the other boys don't care. I want them to learn, and to think¹⁰⁹⁵.

Brush apparaît cependant comme un modèle et un contre-modèle de l'enfant omaha à qui l'intégration à la société dominante devait assurer un avenir. Orphelin, il trouva dans l'école un foyer : « I live here (...). This is the only home I have »¹⁰⁹⁶. La Flesche le décrit comme « la petite poitrine blanche » exemplaire, animé de surcroît de l'ambition de devenir lui-même missionnaire. Il est un contre-modèle parce qu'il périt, comme si La Flesche s'interrogeait sur la viabilité du modèle que Brush représentait. Cependant, en mettant en scène des parents résignés à se séparer de leurs enfants pour les envoyer à l'école de la mission, La Flesche semble faire le constat pessimiste de

1091. *Ibid.*, pp.31-32.

1092. Cette expression se réfère en fait au but que le père Dejean attribuait à l'éducation des enfants ottawas : « to instruct them in the manners and customs of the white man » (p.48)

1093. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.24, 54, 56, 63, 66.

1094. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, pp.21, 24-26, 55, 89, 134. Occom le fait aussi.

1095. *Ibid.*, p.151. « Dis aux garçons que je veux qu'ils apprennent ; je sais que tu le feras, mais les autres garçons s'en moquent. Je veux qu'ils apprennent, et qu'ils pensent » (je traduis).

1096. *Ibid.*, p.15 ; « Je vis ici (...). C'est le seul foyer que j'ai » (je traduis).

l'absence d'autres alternatives que celui de l'assimilation. Comme dans les derniers mots de Brush, il laisse néanmoins entendre dans son ouvrage que les Amérindiens conservaient un degré d'agentivité dans ce processus, qu'ils pouvaient l'infléchir selon leur propre *ethos*. La répétition des indices de volonté dans l'injonction de Brush (« want », « will ») peut être lue comme une invitation à intervenir activement dans la construction d'une nouvelle place des Amérindiens dans une société qui les condamnait par avance à l'infériorisation et à la disparition. Tel un Zarathoustra omaha, Brush semble délivrer un message d'espoir et de consolation, voire de résilience¹⁰⁹⁷, à ses camarades, leur indiquant que la volonté est la destructrice « de tous les tombeaux » et que c'est seulement là « où sont les tombes » que « sont les résurrections »¹⁰⁹⁸.

Le thème de la mort et de la disparition plus ou moins violente des peuples amérindiens est omniprésent dans les autobiographies. Conscients de la position de faiblesse de leurs sociétés, des Amérindiens placèrent le salut de leurs descendants dans l'éducation. Les textes autobiographiques retracent ce cheminement.

I.D.3. Reprendre pied et faire son chemin

La colonisation provoqua une situation de déséquilibre pour l'ensemble des peuples autochtones, d'Amérique du Sud et du Nord. Les stratégies d'adaptation envisagées pour y répondre furent variées. L'intégration à la société dominante par l'éducation fut préconisée par les auteurs du corpus comme un moyen d'y remédier, en

1097. Ce terme est rejeté par Fœssel qui semble se baser sur la définition physique du terme qu'elle a en français, désignant la capacité d'un matériau à résister à un choc jusqu'à atteindre un point de rupture. Tiré du latin *re-salire* où il signifie « ressaut, rebondissement », le terme *resilience* comporte depuis le XIX^e siècle en anglais une connotation psychologique (capacité à avoir du ressort mental, à ne pas se laisser abattre) qu'il n'avait pas en français jusqu'à récemment. C'est Boris Cyrulnik qui a popularisé cette teneur psychologique pour en faire une notion à partir des travaux de l'Américaine Emmy Werner. Cyrulnik définit la résilience comme « un processus biologique, psychoaffectif, social et culturel qui permet un nouveau développement après un traumatisme psychique » (« Pourquoi la résilience? », in Boris Cyrulnik et Gérard Jorland [dir.], *Résilience. Connaissances de base*, Paris, Odile Jacob, 2012, p.8). Il précise qu'elle correspond à un processus de reprise d'un « développement après une agonie psychique », après un traumatisme qui laisse dans un état équivalent à celui de la mort ; ce processus permet de surmonter une attitude fataliste et les prophéties auto-réalisatrices » du type « de toute façon, c'est foutu » notamment par l'interaction sociale et affective avec les autres (conférence « De chair et d'âme » donnée en 2007 au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, mise en ligne sur le site internet *akadem, le campus numérique juif*, http://www.akadem.org/sommaire/themes/histoire/shoah/les-sequelles/de-chair-et-d-ame-15-02-2007-6871_99.php, consulté le 04/11/2015). Le terme de « résilience » est utilisé à plusieurs reprises par E. Bouzonviller dans son étude de l'œuvre de Louise Erdrich pour désigner les ressources mentales des Amérindiens à surmonter le traumatisme de la colonisation.

1098. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, p.235. Ces propos concluent le chapitre « Das Grablied » (« Chant sépulcral » ou « Le chant du tombeau » selon les traductions) dans lequel Zarathoustra se voit comme un « solitaire » s'adressant à ses « ennemis », et exprime un sentiment de nostalgie funèbre comparable à celui de La Flesche.

tant que processus de réaction active dont ils furent en partie les agents.

I.D.3.a. Moment de bascule

Boris Cyrulnik voit dans la résilience une « métaphore » empruntée à la physique des matériaux « pour illustrer qu'un être humain peut résister à un trauma, tenir le coup et redémarrer »¹⁰⁹⁹. La Flesche utilise la métaphore de la chaise à bascule, dans une scène où Little Tail est le protagoniste, pour illustrer la sensation de déséquilibre ressentie par les Omahas confrontés à la colonisation ainsi que leur volonté de retrouver un équilibre.

Little Tail (William Sherman) fut convoqué dans le bureau de Gray-beard peu après son arrivée à l'école afin d'être admonesté pour avoir proféré « une série de jurons – de véritables jurons »¹¹⁰⁰, sans toutefois être conscient de la portée des mots employés car l'anglais était pour lui une langue nouvelle. La Flesche présente son camarade comme « tout droit issu d'une tente » qui ne connaissait de l'« habitat civilisé » que leur dortoir dépouillé et la salle de jeu de l'école. Il fut donc pour le moins décontenancé par la profusion de meubles et d'objets recelés par le bureau de Gray-beard qui lui demanda de s'asseoir :

William timidly took the [treacherous rocking-]chair assigned him. It rocked backwards, and up went his feet; he clutched wildly at the arms, and the chair rocked forward; he got his footing, then sat perfectly still, fearing the chair would fall over with him¹¹⁰¹.

Little Tail se retrouve brusquement confronté à la civilisation anglo-américaine qui est présentée comme une punition et constituée de nombreux pièges (« treacherous ») pour un Amérindien non averti. Dans ce passage et les paragraphes l'encadrant, Little Tail apparaît comme une figure métonymique de l'Indien mal à l'aise (« timidly »), déstabilisé (« dazzled », « bewilderment ») et soumis (« he took the chair ») à la puissance coloniale lui assignant arbitrairement une place (« assigned him ») et une manière de pensée (« you must be taught to know that it is (...) wicked to

1099. Cyrulnik, « Pourquoi la résilience? », in Cyrulnik et Jorland (dir.), *Résilience, op.cit.*, p.8.

1100. La Flesche, *The Middle Five, op.cit.*, p.77.

1101. *Ibid.*, p.80 ; « William s'assit timidement dans la chaise [à bascule pleine de fourberie] qui lui fut assignée. Elle bascula en arrière, et ses pieds furent projetés en l'air ; il s'agrippa comme il put aux accoudoirs, et la chaise bascula vers l'avant ; il parvint à se rééquilibrer sur ses pieds, puis à se raidir en position assise, de peur que la chaise ne se renverse avec lui » (je traduis).

swear »). Il se retrouve projeté dans un monde instable (« It rocked backwards, (...) and the chair rocked forward »), anxiogène (« fearing », « fright »), aux repères bouleversés (« yes, sir – ma'am »). La problématique consiste à ne pas être victime d'une chute (« fall », qui peut prendre une connotation biblique) et à reprendre pied (« got his footing ») dans un environnement renversant de curiosités.

Cet exercice requérait de la force physique et de la détermination mentale, deux qualités dont il fait preuve (« he clutched wildly », « he sat perfectly »), comme il fit preuve la veille de sa punition en osant nager dans les eaux peu amènes du Missouri et en sauvant un autre élève de la noyade, ce qui lui conférait un statut de héros selon les critères omahas, voire de héros divin selon une interprétation biblique du prénom Job que portait l'élève secouru¹¹⁰². Little Tail peut lui-même être identifié au personnage biblique de Job pour de multiples raisons. Comme Job, il est injustement puni, bien que la problématique du *Livre de Job* soit précisément un questionnement sur la notion de justice et d'injustice divine ; il ne comprend pas non plus la nature du péché qui lui est reproché (« What is swear? ») ; il se soumet aux épreuves infligées par l'instance supérieure, en répétant le troisième commandement selon les ordres de Gray-beard ; il ne renie pas sa foi et établit même un lien entre le Wakonda omaha et le Dieu chrétien, confirmant ainsi l'impossibilité qu'il ait sciemment juré puisque la langue omaha ne comportait pas ce registre¹¹⁰³.

Les épisodes de la nage dans le Missouri et de la chaise à bascule peuvent revêtir une symbolique biblique et être lus comme une parabole sur le sort des Amérindiens, le personnage de Little Tail devenant une allégorie de l'Amérindien mis à l'épreuve par la colonisation et devant fournir beaucoup d'efforts pour se faire accepter d'une société qui le considérait avec suspicion et le condamnait par avance. Dans cette perspective, le Missouri peut s'inscrire dans une interprétation typologique du destin amérindien en étant identifié au Jourdain biblique, fleuve associé au baptême par immersion de Jésus et au passage des Hébreux vers la terre promise. Dans le cas de Little Tail, le Missouri

1102. « Hero » est le terme employé par La Flesche pour qualifier la manière dont les élèves féminines considéraient Little Tail. Le nom de l'élève secouru, Job, donne à Little Tail un statut de héros divin puisque Job est un personnage de la Bible dont la foi a été mise à l'épreuve par Dieu qui lui fit subir une succession de malheurs, puis qui le récompensa de la constance de sa piété en améliorant sa situation.

1103. La Flesche insiste sur la dimension mimétique des propos de Little Tail, qui ne fit que répéter des jurons lancés par un employé de la réserve à des chevaux, de la même manière qu'il répéta machinalement sans comprendre le troisième commandement que Gray-beard lui ordonna de prononcer : « Gray-beard repeated the third commandment, until Sherman could say it without assistance (...). William might as well have sat there imitating the cry of some animal or bird (Gray-beard répéta le troisième commandement, jusqu'à ce que Sherman sache le répéter de lui-même (...). William aurait tout aussi bien pu imiter le cri d'un animal ou d'un oiseau » (p.79 ; je traduis).

symboliserait le passage des Amérindiens vers la « civilisation » anglo-américaine et la conversion au christianisme. Une approche plus séculière fait de Little Tail le prototype de l'Indien résilient cherchant activement à trouver un équilibre dans la société dominante. La connaissance de l'anglais, qui fit défaut à Little Tail, faisait partie du processus de rectification à réaliser et des paramètres à maîtriser pour assurer la transition d'un monde à l'autre et progresser dans le monde anglo-américain : « the task before us was to make our way through an entire strange language »¹¹⁰⁴. Nouveaux-nés dans le monde anglo-américain, les Omahas, et les Amérindiens en général, devaient maintenant partir à l'exploration de ce « monde nouveau et merveilleux » dans lequel ils se trouvaient¹¹⁰⁵.

I.D.3.b. Transition et/ou créolisation

Les autobiographes considéraient l'éducation comme un moyen de s'intégrer à la société dominante. Les textes dénotent cependant une certaine ambiguïté au sujet de la nature de ce passage : était-il plutôt conçu comme une transition unilatérale impliquant l'abandon des racines amérindiennes ou comme une combinatoire des deux cultures sous forme de créolisation ?

Occom peut passer pour le chantre de l'assimilation en raison de l'expression du rejet de sa culture mohegan au début de ses textes autobiographiques. Dans son texte de 1768, il arrive cependant au constat que le racisme structurel de la société anglo-américaine constitue un obstacle majeur à cette assimilation. Il explique aussi qu'il ne put survivre qu'en recourant à des pratiques de subsistance amérindiennes.

Apess argue quant à lui pour la possibilité d'insérer les Blancs aux sociétés amérindiennes, comme ce fut le cas pour son grand-père et son père métis, mais qu'il y avait trop de résistances du côté anglo-américain pour que l'inverse se produise. Une certaine forme de christianisme lui apparaissait néanmoins comme une solution pour surmonter les divisions de races, de classes et de genres. Et dans ce cas, ce sont les Blancs qui ont le plus besoin d'éducation.

Si Apess valorisait son ascendance amérindienne qu'il plaçait dans une filiation divine, Blackbird pensait pour sa part que le métissage serait favorable aux Amérindiens, au moins sur un plan physique. Il apparaît plus circonspect quant au

1104. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xviii.

1105. *Ibid.*, p.xvi.

métissage culturel. Son père encouragea l'éducation de son peuple, à commencer par ses enfants, et Blackbird consacre de longues pages de son autobiographie à décrire les multiples périodes consacrées à obtenir une éducation à l'occidentale. Il se présente comme un intermédiaire entre les deux cultures en devenant lui-même enseignant auprès d'enfants ottawas, et comme un pont à travers la métaphore de l'anse du chaudron.

À la fin du chapitre XI, il raconte que sa formation de forgeron et son emploi à la forge de la réserve de Grand Traverse l'amènèrent à fixer une anse sur le grand chaudron sacré en cuivre des Ottawas, le Mani-tou-au-kick, qui en était jusque là dépourvu. Il pourrait ainsi être utilisé pour la fabrication du sucre d'érable et non plus pour cuire la viande d'ours lors de fêtes traditionnelles maintenant que « les Indiens étaient devenus civilisés ». La fixation de l'anse peut être interprétée comme un « pontage », un moment à la fois de continuité et de transition, voire de créolisation, entre les mondes ottawa et américain. Mais le chaudron peut aussi revêtir une symbolique en lien avec les traditions ottawas. Dans les légendes, il représentait un ustensile destiné à piéger les windigos pour les empêcher de nuire¹¹⁰⁶. Son évocation dans l'autobiographie de Blackbird pourrait symboliser une tentative de neutralisation du pouvoir de nuisance des windigos blancs en manifestant la volonté des Ottawas de se conformer aux attentes du mode de vie anglo-américain, notamment par l'éducation, comme il le fit lui-même.

Blackbird arrive à des conclusions similaires à celles d'Occom en posant un constat d'échec de la politique assimilatrice : les Amérindiens sont en position de faiblesse face à une puissance tyrannique décidée à imposer ses orientations quitte à ne pas respecter ses engagements. Si assimilation il devait y avoir, ce serait une assimilation de type gastro-entérologique, c'est-à-dire qui finirait par les détruire en les absorbant, comme un windigo le fait de ses victimes. Il fait de la mauvaise utilisation du fonds fédéral pour l'éducation des Amérindiens l'exemple symptomatique du manque de volonté des autorités américaines à intégrer les Amérindiens¹¹⁰⁷.

L'aspect financier est omniprésent dans l'ouvrage de Winnemucca qui dénonce la gabegie des agents qui aggravait les conditions d'existence déjà précaires des Paiutes colonisés. Elle dénonce aussi le manque d'implication de nombreux agents dans l'éducation des enfants amérindiens, alors que ces derniers présentent des dispositions

1106. Smallman, *Dangerous Spirits*, *op.cit.*, pp.45-47.

1107. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.62-63, 69, 99.

intellectuelles à l'apprentissage, comme Occom et La Flesche le soulignent aussi.

Le grand-père de Sarah Winnemucca et Mary Mann proposèrent de combiner les cultures paiute et américaine pour une meilleure efficacité pédagogique¹¹⁰⁸. Le père de La Flesche posa également comme idéal éducatif de s'inspirer du meilleur des cultures amérindienne et américaine. Ce projet contrevenait cependant aux objectifs de la politique coloniale qui envisageait à terme l'éradication des peuples autochtones au nom de présupposés idéologiques : infériorité de la race et des cultures amérindiennes, mission de diffusion de la civilisation et du christianisme, triomphe naturel d'une race supérieure favorisée par Dieu. Les politiques éducatives mises en œuvre visaient à couper les Amérindiens de leurs origines en les conditionnant à un autre mode de pensée comme en témoigne Apess et La Flesche. Il ne s'agissait pas seulement de fournir une éducation de type occidental aux enfants amérindiens, mais de leur faire intérioriser le rejet de leurs origines et de leurs cultures, comme Apess le montre dans l'épisode des cueilleuses de baies bronzées, et surtout comme La Flesche le fait ressortir au chapitre 12, « Ponka boys », consacré à l'affrontement entre des enfants poncas « traditionnels » et les petites poitrines blanches omahas.

Les méthodes violentes des « éducateurs » anglo-américains provoquaient cependant l'effet inverse que celui escompté. Elles suscitaient un rejet de la société dominante qui ne respectait pas le pacte éducatif que les sociétés autochtones attribuaient aux relations parents-enfants, et qui trahissait donc le statut de « parent »

1108. Mary Mann pensait que les Américains gagneraient à s'inspirer des principes moraux et des connaissances amérindiennes sur l'environnement naturel, de la même manière que l'apprentissage de l'écriture et de la lecture enrichirait l'éducation des enfants amérindiens (note 1 p.52 de *Life Among the Piutes*). Cette remarque intervient après un paragraphe dans lequel Winnemucca énumère une liste de principes moraux ancestraux énoncés à la manière des Dix Commandements inculqués aux enfants paiutes, et dans lequel elle s'avoue choquée par le comportement inconvenant et immature des Blancs, enfants comme adultes : « I never in my life saw our children rude as I have seen white children and grown people in the streets (De toute ma vie, je n'ai jamais vu nos enfants être aussi grossiers que les enfants et les adultes blancs observés dans les rues) » (*Life Among the Piutes, op.cit.*, p.51 ; je traduis). Avec l'appui d'E. Peabody, Winnemucca ouvrit de 1884 à 1888 au Nevada une école bilingue baptisée Peabody Indian School destinée aux enfants amérindiens afin d'éviter l'envoi des enfants paiutes à l'école de Grand Junction (Colorado) et de leur dispenser un enseignement adapté à leur langue et à leur culture, basé sur des méthodes amérindiennes qui ne les rebuteraient pas, comme Occom l'avait déjà fait auprès des enfants algonquins de Montauk. Peabody soutint l'école de Winnemucca avec les arguments suivants : « The only vital education that can be given to Indians must be given by Indians themselves who have spoken both languages from childhood and are able to ground their methods, as she [Winnemucca] does, upon their own inherited natural religion and family moralities » (cité in Carpenter et Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior, op.cit.*, p.14 ; « L'instruction véritablement indispensable qui puisse être dispensée aux Indiens doit l'être par les Indiens, ceux-là mêmes qui parlent les deux langues depuis l'enfance et qui sont capables, comme elle, d'ancrer leurs méthodes dans les principes moraux centrés sur la famille et la religion qui leur ont été logiquement transmis » ; je traduis). Postérieur à la publication de son autobiographie (1883), cet épisode qui prenait à contre-pied les politiques éducatives officielles ne figure pas dans *Life Among the Piutes*.

dont elle se targuait et qui était reconnu au moins discursivement par de nombreux Amérindiens. Le Gray-beard de *The Middle Five* concentre dans son personnage une somme de défauts caractéristiques des méthodes pédagogiques anglo-américaines : incapable de s'ouvrir aux cultures amérindiennes, sûr de son bon droit et de sa supériorité, punissant violemment les élèves dès qu'ils manifestaient des signes d'indocilité. La Flesche se souvient comment il fut attaché à un pilier du réfectoire comme à un pilori après avoir fugué pour rejoindre la chasse aux bisons, et comment ce châtiment humiliant l'amena lui et sa fiancée Rosalie à condamner l'institution scolaire¹¹⁰⁹. Il se souvient aussi de la bastonnade infligée à l'orphelin Joe par un Gray-beard hystérique qui acheva de justifier son sentiment de révolte à l'encontre d'une autorité aveuglément inique et répressive :

Catching a firm grip on the hand of the boy, Gray-beard dealt blow after blow on the visibly swollen hand. The man seemed to lose all self-control, gritting his teeth and breathing heavily, while the child writhed with pain, turned blue, and lost his breath. (...) the vengeful way in which he fell upon that innocent boy created in my heart a hatred that was hard to conquer¹¹¹⁰.

La Flesche s'avoue choqué en raison de la disproportion de la peine infligée par rapport à l'infraction commise et de l'inégalité des forces en présence (man / boy, child). Il le fut d'autant plus que lui revinrent en mémoire les supplications de la grand-mère adoptive de Joe animée d'une empathie inspirée de Dieu: « I beg that he be kindly treated; that is all I ask! »¹¹¹¹. Gray-beard apparaît dépourvu de ce sentiment présenté comme noble et divin alors qu'il enseignait dans une école presbytérienne. La notion de pardon, pourtant au cœur de la religion chrétienne, semble également lui échapper. Il se comporte au contraire comme un être démoniaque comparable à un *windigo*, c'est-à-dire à une sorte de cannibale insensible (« The man seemed to lose all self-control, gritting his teeth ») devant sa survie au fait de priver les autres de leur force de vie : il cherche son souffle (« breathing heavily ») alors que Joe perd le sien en même temps qu'il perd

1109. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.92-93.

1110. *Ibid.*, p.138 ; « Tenant fermement la main du garçon, Gray-beard fit pleuvoir les coups sur la main visiblement enflée. L'homme parut perdre tout contrôle de lui-même, grinçant des dents et respirant bruyamment, alors que l'enfant se tordait de douleur, bleuissant et perdant son souffle. (...) La manière dont il exerça sa vindicte sur ce garçon innocent fit naître en mon cœur une haine difficilement maîtrisable » (je traduis).

1111. *Ibid.*, pp.132 et 138. La Flesche décrit le sentiment qui amena « la vieille femme décrépite » à prendre soin de Joe comme de « la sympathie pour le genre humain » et qu'il qualifie de « plus noble et plus grand sentiment qui élève vers Dieu (*that nobler and higher feeling which lifts one toward God*) », (p.134).

son sang, comme le suggère sa couleur cyanosée (« turned blue »).

La Flesche semble conclure à une incompatibilité des deux mondes, disqualifiant par conséquent le discours de son père retranscrit quelques pages auparavant. Son père pensait que l'association des savoirs amérindien et anglo-américain inciterait son fils à « prendre du plaisir à faire des choses nobles et utiles pour [son] entourage »¹¹¹². Il l'encourageait à avoir une attitude active et à se référer aux valeurs amérindiennes d'empathie, d'entraide et de générosité. Avoir accès à l'enseignement des Blancs pourrait être susceptible de leur « éviter la misère qui accompagne l'ignorance »¹¹¹³. Comme les autres autobiographes, La Flesche pensait que la réalisation de cet idéal combinant valeurs amérindiennes et savoirs anglo-américains ne pouvait avoir lieu qu'au sein des communautés amérindiennes ouvertes aux processus de créolisation, contrairement à l'hermétisme de la société coloniale.

I.D.3.c. La créolisation dans le recentrement communautaire

L'apposition des termes créolisation et recentrement communautaire peut paraître paradoxale. Elle l'est moins si l'on se réfère à la dimension d'imprévisibilité que Glissant considérait comme un des facteurs fondamentaux du processus de créolisation. Les autobiographies amérindiennes tendent en effet à montrer que la dimension inattendue résultant de la rencontre des Amérindiens avec les sociétés occidentales résida dans la créolisation des peuples autochtones. Elles dépeignent des sociétés coloniales hostiles à l'existence des peuples et des cultures autochtones en tant qu'entités autonomes, tandis que les Amérindiens s'avèrent ouverts aux savoirs occidentaux qu'ils interprètent comme des pouvoirs pouvant contribuer non seulement à leur survie, mais aussi à ce que Vizenor a appelé leur « survivance », un terme combinant l'idée de « survie » et de « résistance »¹¹¹⁴.

Lorsqu'il commence *The Middle Five* en affirmant que les années passées à l'école n'altéraient pas la nature des enfants omahas¹¹¹⁵, La Flesche est loin de se ranger

1112. *Ibid.*, p. 128 ; « take pleasure in doing the things that are noble and helpful to those around you ».

1113. *Ibid.*, p.127 ; « you might avoid the misery which accompanies ignorance ».

1114. Larré, *Autobiographie amérindienne*, *op.cit.*, p.276. « Survivance » n'est pas un néologisme, ni en français ni en anglais, mais Vizenor l'a investi d'une signification particulière dans les champ des études amérindiennes.

1115. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.xv ; « I have made this choice not because the influences of the school alter the qualities of the boys... (J'ai fait ce choix non pas parce que l'influence de l'école altère le caractère des garçons) », « the school uniform did not change those who wore it (l'uniforme scolaire ne changeait pas ceux qui le portait) » : ces deux phrases apparaissent dès le premier paragraphe de la

à l'idée que les Amérindiens sont incapables d'évoluer. Il veut au contraire dire que les valeurs morales apprises par les enfants au sein de leur société d'origine étaient suffisamment solides pour ne pas succomber aux mauvais exemples qu'ils auraient pu acquérir par mimétisme au contact de la société dominante, comme certains passages auraient cependant pu le laisser craindre, tels que celui de la confrontation aux garçons poncas et de la répétition des jurons. Des autobiographies peut donc être inféré un énoncé inverse à celui de Fanon et qui postulerait que le bonheur de l'Amérindien serait d'avoir été enfant.

En se créolisant par la combinaison de leurs valeurs aux savoirs occidentaux, avant tout l'apprentissage de l'anglais et de l'écriture, en restant fidèles à leurs propres méthodes pédagogiques basées sur le rejet de la violence, la confiance placée dans les capacités de l'enfant dont une participation active était sollicitée, les Amérindiens disposeraient d'atouts pour assurer la continuité de leur existence en tant qu'Amérindiens au sein de la société dominante. Les autobiographes entendent montrer que ce modèle éducatif aurait d'autant plus de chances d'être réalisé si les Amérindiens eux-mêmes devenaient les éducateurs et les transmetteurs des savoirs indispensables pour s'intégrer à la société dominante. D'Occom à La Flesche, tous mettent en accusation non seulement l'inefficacité des méthodes appliquées par les enseignants blancs, mais aussi leur violence, qu'ils interprètent comme un révélateur de la violence structurelle de la société anglo-américaine qui pourrait notamment expliquer son incompatibilité avec les préceptes chrétiens.

Les Amérindiens semblaient manifester des dispositions à la créolisation et être prêts à faire les efforts nécessaires pour s'intégrer à la société dominante, à développer une « identité-rhizome »¹¹¹⁶ qui leur permette de conjuguer leurs origines amérindiennes avec un apport anglo-américain. Ils se trouvaient cependant confrontés à des sociétés coloniales outrecuidantes peu enclines à négocier leur « identité-racine unique », et dont même les projets assimilateurs étaient subordonnés à l'éradication des Amérindiens en tant que peuples ou cultures. Si quelque chose devait demeurer d'eux, c'était, d'une part, en tant qu'image et souvenir d'une peuplade destinée à disparaître du fait de son inhérente infériorité et, d'autre part, en tant que contre-modèle à la confrontation duquel

préface de *The Middle Five*.

1116. Comme équivalents à cette formule de Glissant, les termes déjà évoqués d'« identité-*pick up* » de Feltes-Strigler ou d'« identité-*trickster* », voire d'« identité conjonctive » dérivée des propos de Rancière, ou même « transductive » si l'on se reporte à la notion de transduction développée par Gilbert Simondon.

pu émerger une identité américaine spécifique comme Crève-cœur et Turner l'ont avancé. La mise en contact des peuples autochtones avec les colonisateurs euro-américains peut donc être interprétée à la fois comme une rencontre et une confrontation.

Mais, comme l'ont notamment souligné Glissant et Césaire, cette mise en contact s'effectua dans le cadre d'un processus de colonisation totalitaire, au sens de total et arbitraire, qui laissa peu de chances aux peuples autochtones d'assurer la continuité de leur existence. Le thème du *Vanishing American*, s'il peut passer aujourd'hui pour une prévision erronée et un stéréotype raciste du fait de la pérennité de nombreux peuples amérindiens, n'était pas sans recouvrir quelque réalité au XVIII^e et au XIX^e siècles. Les autobiographies amérindiennes laissent en tout cas percevoir le sentiment pessimiste d'une mise au tombeau définitive des peuples amérindiens sans résurrection possible, tout du moins dans le monde temporel. C'est au thème de la disparition qu'est consacrée la partie suivante, qui s'articule autour de la question de savoir dans quelle mesure les autobiographes concevaient la rencontre des peuples autochtones avec les colonisateurs comme aporétique et annihilant à terme toute possibilité de rectification et de recomposition des Amérindiens au sein de la société dominante. Si la rencontre aurait pu déboucher sur une créolisation féconde telle qu'elle a pu être définie dans l'idéal éducatif dont les autobiographes se firent les chantres et les relais, la cruauté de la réalité historique et sociologique semble plutôt avoir eu pour effet de provoquer leur désarroi.

II. Une rencontre aporétique, une rectification impossible ?

Les autobiographies amérindiennes présentent des peuples autochtones conscients des problèmes et des enjeux posés par leur rencontre avec les puissances coloniales. Ils refusaient de subir en victimes passives l'arbitraire de la société coloniale, et cherchèrent à mettre en place des procédures d'ajustement et de rectification en envisageant la combinaison d'éléments issus de leur culture d'origine et de la culture occidentale afin de retrouver une chance de se pérenniser harmonieusement dans un *nomos* différent. Cet idéal de créolisation se heurta cependant à une société coloniale peu disposée à admettre la diversité dans un système monologique et qui voyait les Amérindiens comme une figure antinomique contre laquelle fonder sa propre identité américaine.

Une première partie reviendra sur l'interprétation que les autobiographes donnèrent à l'avortement du processus de créolisation dont ils s'étaient faits les incarnations et les agents. Une seconde partie tentera de décrypter leur perception de l'ampleur de la tragédie subie qui alimenta l'expression d'une vision non seulement pessimiste, mais également nihiliste, de leur condition et de leur avenir de colonisé pour qui la mort, loin d'être crainte comme un mal ou négligée comme un moment anodin, représentait au contraire une issue salvatrice.

II.A. De l'utopie créole à la dystopie monocoloniale

Glissant se demande comment, dans la totalité-monde ou le chaos-monde, les cultures peuvent participer à leurs mélanges sans s'y perdre, et pose le problème identitaire d'« être à la fois soi-même et l'autre *et un autre* »¹¹¹⁷. Sans nier le phénomène d'identification à autrui qui conduit à la reconnaissance d'une ontologie commune tel que le pose Ricœur dans *Soi-même comme un autre*¹¹¹⁸, Glissant prospecte vers la définition d'une identité conjonctive basée sur la créolisation dans l'échange, ce qu'il appelle une identité-rhizome ou identité-relation. Dans une approche plus socio-historique, Homi Bhabha envisage l'hybridation comme une « nécessité » posée pour « ceux qui se situent "dans la minorité" » de se réinscrire socialement dans des « conditions contingentes et contradictoires ». L'hybridation apparaît comme un acte de réinvention sociale visant pour ces minorités à négocier la création de « sites hybrides », autrement appelés « espaces interstitiels » ou « tiers-espaces », réarticulant des « éléments qui ne sont *ni l'Un (...) ni l'Autre (...) mais encore autre chose* qui conteste les termes et les territoires des deux premiers »¹¹¹⁹. Les autobiographies donnent à lire cet « autre chose » que les Amérindiens confrontés à la domination coloniale ont tenté de bâtir en acceptant de s'hybrider ou de se créoliser, mais dressent malgré tout le constat d'un échec en raison de l'inégalité des forces en présence qui fit des Amérindiens les perdants de la rencontre.

1117. Glissant, *Les entretiens de Baton Rouge*, *op.cit.*, p.96.

1118. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.226. La question identitaire est abordée par Ricœur avec des notions fondatrices de la rhétorique de Glissant, comme le lieu, l'échange, la relation, l'enchevêtrement.

1119. Bhabha, *Les lieux de culture*, *op.cit.*, pp.30-32, 64, 68, 82, 205.

II.A.1. L'« é-change » amérindien

Un des leitmotivs de l'œuvre d'Édouard Glissant est de considérer l'échange comme un moyen de changer sans toutefois perdre son identité, un processus que le terme de créolisation peut résumer comme il l'explique dans *Philosophie de la Relation* :

La créolisation n'est pas ce mélange informe (uniforme) où chacun irait se perdre, mais une suite d'étonnantes résolutions, dont la maxime fluide se dirait ainsi : « Je change, par échanger avec l'autre, sans me perdre pour autant ni me dénaturer »¹¹²⁰.

De cette définition peut être isolé le terme « résolution » afin de traduire l'approche que les autobiographes ont voulu faire ressortir des sociétés amérindiennes confrontées au phénomène colonial.

II.A.1.a. Résolus à changer

Le terme « résolution » peut en effet servir à montrer comment les autobiographes présentent des Amérindiens résolus à résoudre les problèmes posés par la colonisation. Dans leurs textes, ils se présentent comme les incarnations archétypiques d'une créolisation comme réponse possible à la colonisation. Ocumproclame qu'une identité authentiquement amérindienne n'est pas incompatible avec une foi authentiquement chrétienne, et vice-versa, et qu'un Amérindien a toutes les aptitudes nécessaires pour s'intégrer à la société anglo-américaine, devenir lettré et chrétien, pour peu qu'on lui en offre les possibilités. Apess et La Flesche montrent comment un conditionnement en bas âge peut faire des enfants amérindiens de citoyens américains exemplaires jusque dans l'intériorisation d'un sentiment de rejet pour les Amérindiens. Ils présentent en même temps les valeurs amérindiennes comme une planche de salut

1120. Glissant, *Philosophie de la Relation*, op.cit., p.66. Le changement par l'échange sur lequel insiste Glissant pourrait se résumer par la formule « é-change ». Les propos de Glissant peuvent être rapprochés de ceux de Simondon qui pense que l'individu ne peut devenir que dans la relation et l'échange dans un système « métastable », c'est-à-dire riche de potentiels car conservant les tensions qui le traversent ; l'être n'est donc plus « substantiel » mais « plus qu'un », « plus qu'unité et plus qu'identité » : « [L]'être n'est jamais un : (...) il est *plus qu'un* : il est un parce qu'il est indécomposé, mais il a en lui de quoi être plus que ce qu'il est dans son actuelle structure. (...) il est simultanément, couplé à lui-même en un système qui dépasse l'unité, qui est *plus qu'un* » (*L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op.cit., pp.284-285).

aux vices inhérents qu'ils repèrent dans une culture occidentale pervertie par sa croyance en sa supériorité technique et matérielle qui la déconnecte de toute forme de spiritualité. À travers son portrait et celui de plusieurs membres de sa famille, Blackbird dessine l'image d'une société ottawa prête à faire les efforts nécessaires pour s'adapter aux exigences drastiques de la société dominante pour peu que lui soit laissée la possibilité de continuer à vivre sur ses terres. Winnemucca dévoile comment une Amérindienne d'abord réticente à tout contact avec les Blancs finit par se familiariser avec leurs cultures et leurs mœurs au point d'y déceler des éléments qui pourraient améliorer les conditions de vie des Paiutes.

Les autobiographes se prennent eux-mêmes comme exemples pour montrer qu'une identité amérindienne n'est pas incompatible avec les apports de la culture anglo-américaine. L'existence de leurs textes tend d'ailleurs à le prouver de manière ostensible ; elle les fait apparaître eux et leurs textes comme des modèles. Les auteurs apparaissent comme des modèles de « lieu de rencontre » culturel¹¹²¹, et leurs textes comme des paradigmes de « creuset » où s'opère une « transsubstantiation » de matériaux divers ainsi que « l'alchimie du langage »¹¹²². Elle montre par ailleurs que l'éducation constitue un des moyens les plus efficaces pour envisager la réalisation de cet idéal de créolisation. Les textes des autobiographes se font en effet les supports de réflexions concernant la mise en place de relations différentes qu'aurait pu et que pourrait revêtir la rencontre entre les peuples autochtones et les néo-Américains.

II.A.1.b. D'autres modalités de relations possibles

De manière plus ou moins explicite, les autobiographes se demandent si la rencontre entre autochtones et colonisateurs aurait pu prendre une tournure plus apaisée si ces derniers avaient accepté de s'engager dans une démarche d'échanges pacifiques similaire à celle que les Amérindiens choisirent.

Occom se dépeint comme un Amérindien faisant lui-même la démarche de se convertir et de s'instruire, soutenu par une mère pourtant présentée comme une traditionaliste païenne. La manière dont il décrit son initiative est conforme aux termes dynamiques utilisés dans les récits de conversion des Indiens du Massachusetts recueillis par John Eliot au milieu du XVII^e siècle : ce sont eux qui vont à la rencontre

1121. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.442.

1122. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, pp.162-163.

des Anglais, qui osent rentrer dans leurs maisons, qui acceptent de se convertir volontairement¹¹²³. Mais, à l'instar d'Eliot un siècle après lui, Occom se résigna à constater que malgré les efforts d'intégration manifestés par les Amérindiens, les colons dans l'ensemble imprégnés de préjugés racistes leur restaient hostiles avec le recours à la violence comme moyen préférentiel pour faire valoir leur point de vue.

Apess montre comment la violence gangrenait la société américaine, en s'exprimant contre les catégories les plus faibles de la population (pauvres, Noirs, soldats, enfants) mais en faisant des Amérindiens la cible privilégiée de la haine des Américains. D'après lui, si les relations entre Amérindiens et colons ont dégénéré, c'est parce que les colons ont montré le mauvais exemple¹¹²⁴. En se référant à son adoption au sein d'une famille américaine et les sentiments d'attachement réciproques qui se nouèrent, Apess indique que d'autres modes de relation étaient envisageables que ceux basés sur la suspicion et le rejet. C'est également chez ses parents adoptifs, les Furman, qu'il développa des idées sur l'éducation qui semblent inspirées des idéaux des Lumières. Pour avoir lui-même dû subir des réprimandes violentes en tant qu'enfant désobéissant, Apess conclut que le dialogue et la gentillesse sont plus efficaces que la violence pour corriger les comportements incivils :

She [Mrs. Furman] told me that (...) I had done wrong, and gave me a great deal of wholesome advice. This had much better effect than forty floggings – it sunk deep into my mind that the impression can never be effaced¹¹²⁵.

La Flesche tint des propos similaires sur la douceur maternelle et l'inutilité du recours à la violence comme méthode pédagogique. Comme Occom détaillant ses méthodes d'enseignement, La Flesche évoque la patience et la bienveillance de Brush, ainsi que sa capacité à établir des liens entre les cultures omaha et américaine, pour montrer que ce sont elles qui permirent aux nouveaux élèves de réaliser des progrès et

1123. *Tears of Repentance* s'ouvre par le récit de conversion de Totherswamp dont la première phrase est : « Before I prayed unto God, the English, when I came unto their houses, often said unto me, Pray to God » (p.38). Waban et Nataôus emploient des formules analogues : « when the English taught me of God (I coming to their Houses) » (p.41), « when the English came first, I going to their houses » (p.43).

1124. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.54 et 64 ; il s'appuie notamment sur des citations de Las Casas et d'Irving. Il pense aussi que si les enfants se conduisaient mal dans les églises, c'est parce que les parents ne montraient pas le bon exemple, c'est-à-dire qu'ils se comportaient comme des pharisiens pour qui les apparences, en l'occurrence la présence à l'église, comptait plus que la sincérité de la foi (p.9-10).

1125. *Ibid.*, p.11 ; « Elle me dit que (...) j'avais mal agi et me donna quantité de bons conseils. L'effet fut beaucoup plus salutaire que quarante coups de fouet – l'impression fut si forte qu'elle s'ancra dans mon esprit de manière indélébile » (je traduis). Les quarante coups de fouet sont une allusion à la Bible, plus précisément au Deutéronome (25:3) fixant une sentence à un maximum de quarante coups.

non l'agressivité monoculturelle de Gray-beard, ou d'un Samuel Horton pour Occom.

La douceur envers les enfants n'est donc pas présentée comme une vertu exclusivement féminine dans les sociétés amérindiennes, alors qu'elle semble l'avoir été dans la description que les autobiographes font de la société américaine. Winnemucca en fait également une attitude masculine qui pourrait être bénéfique pour la société américaine si elle savait s'en inspirer, notamment pour adopter une attitude plus conciliante envers les Amérindiens. Comme Apess, Winnemucca incrimine la mauvaise volonté des autorités américaines comme facteur d'envenimement des relations entre autochtones et colonisateurs. En se référant à la tradition d'hospitalité et non belliqueuse des Paiutes, en s'appuyant sur l'exemple accueillant de son grand-père, elle n'hésite pas à affirmer qu'une coexistence pacifique aurait pu être possible. Si des conflits sont survenus, la responsabilité doit être imputée aux autorités politiques qui n'ont pas su protéger les populations locales des exactions des colons, toujours les premiers à commencer les hostilités selon elle, et des malversations des agents, complices des colons. Le modèle paiute aurait pu être bénéfique aux Américains en contrebalançant leurs prédispositions à la violence, en fournissant un contrepoids à leur pouvoir arbitraire.

La référence n'est pas explicite dans son texte, mais ce dernier comporte indéniablement une dimension pamphlétaire et politique reflétant l'engagement de Winnemucca en faveur de réformes sociétales. *Life Among the Piutes* lui permet d'une part de révéler ce qu'elle perçoit comme les dysfonctionnements d'un système marqué par l'arbitraire du genre et de la race et, d'autre part, de proposer des solutions correctives en revendiquant l'établissement d'un équilibre qui prendrait en compte deux grandes catégories de populations exclues du circuit décisionnaire, les femmes et les Amérindiens.

II.A.1.c. L'harmonie par la complémentarité

Winnemucca pense qu'un équilibre des pouvoirs entre hommes et femmes, tel qu'il était appliqué selon elle dans la société paiute, a des répercussions positives non seulement sur le fonctionnement interne d'une société, mais aussi sur ses relations extérieures. Elle va jusqu'à faire de la féminisation des chambres législatives américaines la solution miracle à la résolution des relations conflictuelles entre Américains et Amérindiens :

If women could go into your Congress I think justice would soon be done to the Indians¹¹²⁶.

Les propos de Winnemucca s'inscrivent dans un projet de revalorisation des sociétés autochtones qui auraient été les véritables dépositaires des valeurs civilisées contrairement à ce que laissaient entendre les qualificatifs diffamatoires que la société dominante leur appliquait pour les faire passer pour des sauvages. Ils s'inscrivent aussi dans une perspective de militantisme féministe, réformiste et moraliste dont faisait partie Elizabeth Peabody, un des principaux soutiens américains de Winnemucca, comme l'a relevé Malea Powell dans un article qui s'attache à une lecture « genrée » de *Life Among the Piutes*. Powell voit dans ce passage l'indice de l'influence de Peabody qui aurait instrumentalisé la jeune Paiute pour diffuser ses opinions. Elle décèle aussi cette influence dans l'ensemble du chapitre II duquel ce passage est extrait, ainsi que dans l'ensemble des remarques négatives émises par Winnemucca sur les hommes blancs :

Winnemucca clearly and immediately constructs white men as frightening (her fear of white men is repeated throughout *Life*) and white women as "angels" who bring gifts, a characterization that would have appealed to the nineteenth-century women reformists to whom Winnemucca often spoke. In fact, the second chapter of *Life*, "Domestic and Social Moralities," is clearly aimed at a female audience and is an adaptation of a lecture Winnemucca often delivered to women-only audiences during her tour in the East. Finally, Winnemucca was aware of the importance of gender in the reform arena¹¹²⁷.

Que Winnemucca ait eu des relations étroites avec Peabody, et sa sœur Mary Mann, qu'elle rencontra en 1880 ne fait aucun doute¹¹²⁸. Aucune des trois femmes ne

1126. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.53 ; « Si les femmes pouvaient entrer dans votre Congrès, je pense que justice serait bientôt rendue aux Indiens » (je traduis).

1127. M. Powell, « Sarah Winnemucca Hopkins. Her Wrongs and Claims », in E. Stromberg (ed.), *American Indian Rhetorics of Survivance*, *op.cit.*, pp.77-78 ; « Winnemucca fait ostensiblement et sans détour apparaître les hommes comme effrayants (sa peur des hommes blancs est répétée tout au long de *Life*), et les femmes blanches comme des "anges" qui apportent des présents, une caractérisation qui flattait les réformistes femmes du XIX^e siècle auxquelles Winnemucca s'adressait souvent. En fait, le second chapitre de *Life*, "Domestic and Social Moralities", est clairement destiné à une audience féminine et est l'adaptation d'une conférence que Winnemucca a souvent donnée à une audience exclusivement féminine lors de sa tournée dans l'Est. Il s'avère que Winnemucca était bien consciente de l'importance du genre dans le domaine des réformes » (je traduis). Winnemucca est pourtant loin de construire une opposition binaire entre hommes et femmes dans son ouvrage. Un grand nombre d'hommes blancs sont présentés de manière positive, tels que les soldats et certains agents, et un grand nombre de femmes apparaissent sous un angle très critique, comme certaines femmes d'agents ou les femmes des foules hystériques appelant au lynchage des « diables rouges ».

1128. E. Peabody lui apporta un soutien financier et intellectuel important dans l'organisation de ses

chercha d'ailleurs à dissimuler ces liens. Leurs opinions convergeaient sur de nombreux points, mais laquelle eut le plus d'influence sur l'autre reste discutable. Powell pense par exemple retrouver le projet politique énoncé ci-dessus repris dans une lettre de 1885 d'E. Peabody¹¹²⁹. Et l'on a vu que Mary Mann s'était rangée à l'idée que les éducations paiute et américaine étaient davantage complémentaires que contradictoires comme le préconisait Winnemucca.

Les propos de Winnemucca, s'ils peuvent en effet prendre une résonance réformiste dans le contexte des luttes féministes américaines du XIX^e siècle, semblent cependant plutôt inspirés d'une vision du monde spécifiquement amérindienne selon laquelle un équilibre des forces était nécessaire au maintien d'un fonctionnement harmonieux du monde, de la nature et des sociétés humaines. L'équilibre du rapport homme-femme participait de cette harmonie, comme il ressort de l'autobiographie de Winnemucca, mais aussi de celles de Blackbird et de La Flesche.

Blackbird fait ressortir cette idée en évoquant la désintégration familiale dont il souffrit après le décès de sa mère. Elle peut également éclairer son usage simultané du masculin et du féminin pour désigner les gouvernements anglais et américains qui apparaissent comme des puissances combinant les deux aspects complémentaires propices à assurer leur stabilité et leur croissance. La Flesche multiplie les exemples pour faire ressortir le rôle de l'équilibre homme-femme ainsi que pour faire coïncider la déliquescence de la société omaha avec la disparition du père et/ou de la mère du foyer familial.

La colonisation fut donc vécue comme un moment de rupture historique et de déstabilisation culturelle du fait qu'elle interrompait l'équilibre homme-femme participant de la stabilité des sociétés amérindiennes conçues comme une famille. Si la scolarisation des orphelins pouvait représenter une solution, l'union entre des personnes issues des communautés amérindiennes et anglo-américaines pouvait apparaître comme une forme de créolisation par la race et par le genre afin de rectifier le déséquilibre engendré par la colonisation.

Après fait de ses grands-parents paternels et de son père métis les exemples d'un métissage réussi, et lui-même épousa en 1821 une Américaine ayant des origines

conférences sur la côte Est en 1883-84 ainsi que pour la publication de *Life Among the Piutes*, qui reprenait d'ailleurs nombre des ses conférences et qui fut édité par Mary Mann, et pour la création d'une école bilingue sur la réserve paiute que Winnemucca baptisa Peabody Indian School.

1129. « Women's *wit* is in need in administration (L'administration aurait bien besoin d'un peu d'*esprit* féminin) », extrait d'une lettre de Peabody à Rose Cleveland, cité par Powell dans « Sarah Winnemucca Hopkins. Her Wrongs and Claims », *op. cit.*, p.81.

hispaniques et anglaises, comme elle l'indique elle-même dans son récit de conversion¹¹³⁰. Blackbird rapporte aussi s'être marié en 1858 à une femme d'origine anglaise avec laquelle il eut plusieurs enfants. En défendant une vision positive du métissage selon laquelle l'apport « caucasien » améliorerait l'apparence des enfants amérindiens, Blackbird valorisait ses enfants en les décrivant indirectement plus beaux que les autres du fait de leur double origine. Winnemucca reste pour sa part très discrète sur ses relations avec les hommes, si ce n'est à travers quelques allusions furtives à son mari Lewis Hopkins qu'elle épousa en 1881. Elle ne mentionne pas son premier mariage de 1872 avec un autre soldat américain, Edward Bartlett, qu'elle dut épouser dans l'Utah, territoire où la législation autorisait les mariages mixtes, ce qui n'était pas le cas dans tous les états, comme au Nevada. Même si leur union fut brève et source de controverses, elle peut témoigner de la possibilité d'un rapprochement effectif entre Amérindiens et Américains passant par l'union de deux personnes issues de leurs peuples respectifs. Son échec peut cependant traduire la difficulté à stabiliser ce type d'unions, notamment face aux obstacles qu'elles étaient susceptibles de rencontrer.

Sans perdre conscience de l'apport éthique que représentent pour eux les valeurs amérindiennes, posées comme équivalentes voire supérieures aux principes chrétiens, tout en les combinant avec des savoirs inconnus des sociétés autochtone et présentés comme des pouvoirs à acquérir, les Amérindiens peuvent représenter « l'homme nouveau » d'Amérique qu'a décrit Glissant comme « un homme qui est à même de vivre le relatif après avoir souffert l'absolu », en précisant les termes employés :

J'appelle relatif le Divers, la nécessité opaque de consentir à la différence de l'autre ; et j'appelle absolu la recherche dramatique d'imposition d'une vérité à l'Autre¹¹³¹.

Les termes posés par Glissant contiennent toute la problématique de la colonisation décrite par les autobiographes qui montrent des Amérindiens prêts à accueillir les colons, à établir des relations de parenté biologiques ou symboliques avec eux, à s'ouvrir à leurs cultures, c'est-à-dire à relativiser leur « culture atavique » par des

1130. Ce récit figure immédiatement après celui d'Apess dans *The Experiences of Five Christian Indians*. Dans *A Son of the Forest*, Apess présente Mary Wood comme « une femme presque de la même couleur que moi » et faisant preuve d'un « caractère pieux et exemplaire » (p.46). Sans que La Flesche n'évoque ses ascendances françaises, son nom indique un apport européen dans sa généalogie. Il fait écho aux unions entre marchands euro-américains et femmes indiennes mentionnées par Blackbird avec un point de vue critique, non parce qu'il condamnait le métissage, mais pour mettre en cause l'attitude immorale des trappeurs blancs et l'abandon prévisible de leurs familles indiennes.

1131. Glissant, *Le discours antillais*, op.cit., p.440.

apports divers, en les rendant « composites » ; mais ils les décrivent aussi confrontés à des puissances coloniales qui répandent par leurs conquêtes « les pensées de l'Un et du même »¹¹³² et qui tendent à surdéterminer les peuples autochtones dans des absolus réducteurs.

Si les autobiographes expriment l'espoir que la rencontre des peuples amérindiens avec les colonisateurs puisse avoir des répercussions favorables pour les deux parties, leurs textes traduisent malgré tout leur désenchantement face à une situation qui tourna à leur désavantage. La rencontre se produisit dans un contexte colonial qui marque, comme le rappelle Glissant, la fin « de la possibilité de "dégager" des perspectives »¹¹³³. La confrontation à des puissances coloniales arbitraires limitait les perspectives que les Amérindiens pouvaient envisager dégager de leurs rencontres avec les Euro-Américains. Le sentiment d'être acculés dans une impasse sans avenir ressort des autobiographies.

II.A.2. Une « fête qui tourne mal »

L'interprétation de la colonisation comme une forme de « windigoïsme », l'assimilation des Blancs à la figure monstrueuse du windigo, peut être rapprochée de la lecture que René Girard a proposé de la tragédie du V^e siècle av.J.C. d'Euripide, *Les Bacchantes* :

Tout au long de l'action tragique, l'esprit bachique ne se distingue pas de la contagion maléfique. (...) L'éruption dionysiaque, c'est la ruine des institutions, c'est l'effondrement de l'ordre culturel (...). La tragédie des *Bacchantes*, c'est d'abord la fête qui *tourne mal*¹¹³⁴.

Le windigo de la mythologie algonquienne impliquait un bouleversement de l'ordre social et des valeurs morales du même ordre. Le rapprochement entre les traditions amérindiennes, les textes autobiographiques et une vision tragique de l'homme et de sa destinée issue de la littérature grecque classique peut être poursuivi pour faire ressortir la détresse exprimée par les autobiographes. Les analyses de Girard

1132. Glissant, *Philosophie de la Relation*, *op.cit.*, pp.44 et 98. Pour Glissant, la colonisation impliquait un rejet de la différence de la part des puissances coloniales et une réduction de la diversité à des formes culturelles monolithiques comme le monothéisme et le monolinguisme.

1133. Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, p.359.

1134. Girard, *La violence et le sacré*, *op.cit.*, p.451.

serviront à étayer cette approche, qui ressort parfois des autobiographies elles-mêmes comme c'est dans le cas dans *The Middle Five*. Il s'agira de voir dans un premier temps comment les autobiographies construisent une nouvelle perspective « chrétienne » de l'histoire de la découverte et de la colonisation de l'Amérique vue du côté de la victime émissaire sacrifiée et non plus du côté des sacrificateurs, loin des clichés héroïques et mythiques du discours dominant. Un second temps se penchera sur la mise en œuvre dans les autobiographies amérindiennes des concepts d'« alternance » et de « revirement » au cœur de « cette oscillation terrible du monde » qui fonde une tradition narrative grecque¹¹³⁵, et qui peut être décelée dans les thèmes de la *tukhè* (fortune) et du *kudos* (prestige).

II.A.2.a. Thanksgiving revisité ou les Amérindiens comme victimes émissaires

Le destin tragique vécu par les Paiutes tel qu'il est décrit par Winnemucca, c'est-à-dire la destruction de leur peuple et de leur société à la suite du retour du frère ennemi blanc, peut être comparé à l'« éruption dionysiaque » des *Bacchantes*, tragédie dans laquelle le retour de Dionysos sous des traits humains dans sa ville natale de Thèbes provoque la ruine de cette dernière. Les désastres causés par le retour des Blancs contredisent par contre la prophétie paiute qui annonçait la réconciliation des deux populations. Winnemucca dépeint des Paiutes accueillants et tolérants se retrouvant confrontés à des Blancs hostiles qui profitèrent des dispositions pacifiques des Paiutes, ainsi que de l'absence de garde-fou ou d'instance supérieure régulatrice comme ce fut jadis le cas avec les parents mythiques, pour écraser leurs frères à la peau « sombre », leur voler leurs terres, les dépouiller de leurs biens, les exterminer impunément.

Si cette trame peut rappeler celle des *Bacchantes* que Winnemucca ne mentionne pas, elle peut aussi rappeler une période historique très célèbre et mythifiée de l'histoire de l'Amérique, celle de l'arrivée des Pères Pèlerins dans les années 1620, du *Mayflower* et de *Thanksgiving*, de la Guerre du Roi Philippe. Winnemucca n'y fait pas référence non plus, mais il paraît moins improbable qu'elle ait eu davantage connaissance de ces événements marquants de l'histoire des États-Unis et des Amérindiens que des *Bacchantes*, encore qu'elle disposât d'une vaste culture. L'éducation et l'érudition des Amérindiens lettrés ne doivent jamais être sous-estimées. Sa description de la rencontre

1135. Pour Girard, « rien n'est plus grec que cette idée » que l'on retrouve dans des textes et des auteurs comme Homère « plus anciens que les tragiques » (*Ibid.*, p.480).

et de l'évolution des relations entre les Paiutes et les colons semblent en tout cas obéir à un scénario analogue à celui de la rencontre et des relations entre Amérindiens et Pères Pèlerins sur la côte est deux cents ans plus tôt tel qu'il apparaît dans des textes d'Apess, tels *A Son of the Forest* et *Eulogy on King Philip*, auxquels il ne serait pas étonnant qu'elle ait eu accès.

II.A.2.a.1. Des relations biaisées dès les Pères Pèlerins

Dans ces deux ouvrages, Apess donne sa version des événements qui se produisirent en Nouvelle-Angleterre dans les années 1620. Animés d'une tradition d'hospitalité et d'une « gentillesse si spécifique aux hommes rouges de la forêt », les autochtones étendirent « la main de l'amitié » aux premiers colons puritains anglais¹¹³⁶. Habités à traiter les étrangers en amis et en frères¹¹³⁷, ils les sauvèrent de la misère, de la maladie et d'une mort certaine en prenant soin d'eux comme de leurs propres enfants et en leur apprenant à survivre¹¹³⁸. La fête de *Thanksgiving* servirait à célébrer la survie des premiers colons rendue possible grâce à l'aide décisive apportée par les Amérindiens¹¹³⁹. Dès leur arrivée, les Puritains manifestèrent pourtant des signes de comportement déviant : ils pillèrent les tombes et s'accaparèrent des terres sans demander l'autorisation. Bien qu'un traité fût passé, les colons ne le respectèrent pas et recoururent à toutes sortes de malversations (mensonge, trahison, diffamation, diffusion

1136. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.4. Dans son autobiographie, Black Hawk fait également de l'hospitalité une vertu très prisée des Amérindiens (*Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, pp.37, 46, 65). Le père de La Flesche fait également de l'hospitalité et de la générosité envers les plus démunis une valeur cardinale amérindiennes comme il ressort du discours qu'il tint à son fils dans l'épisode du garçon winnebago. Fanon propose d'analyser l'accueil respectueux que les peuples autochtones firent aux explorateurs d'origine européenne en postulant une structure sociale reposant sur le respect et l'intérêt porté à autrui, « en partant de l'humanité, de la bienveillance, de la politesse, traits fondamentaux de ce que Césaire appelle les "vieilles civilisations courtoises" », plutôt que d'imaginer qu'ils considéraient le Blanc comme « le maître attendu » (*Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p.141).

1137. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.55-56.

1138. Apess, *Eulogy on King Philip*, *op.cit.*, pp.280-281.

1139. L'origine de *Thanksgiving* est généralement expliquée de deux façons. La première l'explique comme la commémoration d'un banquet partagé en novembre 1621 par les Wampanoags du Massachusetts avec les colons anglais puritains afin de célébrer la bonne récolte réalisée par les colons grâce aux conseils des Amérindiens. La seconde explication le fait remonter à un jour d'action de grâce (traduction littérale du terme) rendu en novembre 1623 par les colons pour remercier Dieu d'avoir fait pleuvoir sur leurs récoltes menacées par la sécheresse. La coutume de célébrer une fête des récoltes se serait alors poursuivie. En tant que premier président des États-Unis, Washington proposa d'officialiser cette fête, mais certains comme Jefferson s'y opposèrent ne comprenant pas pourquoi il faudrait faire la part belle aux Puritains et à leurs croyances. *Thanksgiving* ne devint fête nationale qu'en 1863, sous Lincoln qui cherchait un symbole fédérateur pour une nation rongée par la guerre civile. *Thanksgiving* fut définitivement consacré comme *legal holiday* en 1941.

de l'alcool, non respect des Commandements, violence, guerre, etc.) pour s'emparer des terres des Amérindiens, les exiler ou les anéantir. Les colons ont ainsi davantage appliqué la maxime « la fin justifie les moyens » que le précepte de l'Évangile « aime ton voisin comme toi-même », à moins qu'ils n'aient pris ces propos pour une injonction à mentir, tromper, voler et médire¹¹⁴⁰.

Apess conclut son réquisitoire et son exégèse historique en affirmant que « l'esprit des Pères Pèlerins » a perduré et s'est répandu en Amérique comme un « chancre »¹¹⁴¹ jusqu'au moment où il écrit sous la forme d'une multitude de vices et perversions comme la haine, les préjugés racistes, la tromperie, l'avarice, l'usurpation, l'interprétation biaisée des Écritures et une piété pervertie, l'appel à la violence et au meurtre. Fataliste et pessimiste, Apess pense que cette histoire dure depuis deux cents ans et durera tant qu'il restera un Indien vivant :

[T]his is the course that has been pursued for nearly two hundred years. A fire, a canker, created by the Pilgrims from across the Atlantic, to burn and destroy my poor unfortunate brethren (...). We often hear of the wars breaking out upon the frontiers, and it is because the same spirit reigns there that reigned here in New England; and wherever there are any Indians, that spirit still reigns¹¹⁴².

Dans cette perspective, il n'apparaît pas étonnant que ce scénario se soit reproduit en pays païte comme le raconte Winnemucca dans son autobiographie.

Apess écrivait à un moment où l'arrivée des Puritains tendait à être mythifiée et inscrite téléologiquement dans la construction d'un grand récit national au lendemain de la Révolution. La vision d'Apess peut être vue comme une réponse directe à Daniel Webster et particulièrement à son discours du 22 décembre 1820, « The First Settlement of New England »¹¹⁴³. Webster y célébrait l'arrivée du *Mayflower* et consacrait le

1140. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.53 ; « An Indian's Looking-Glass for the White Man », *op.cit.*, pp.157 et 160. L'image du loup introduit dans la bergerie peut être utilisée à bon escient pour résumer la pensée d'Apess puisque, à travers des références religieuses, il compare les Amérindiens à des « doux agneaux » (il se réfère à un sermon puritain tenu par le pasteur Cushman) et les colons à des « loups en habits de brebis » (allusion à l'Évangile de Matthieu) (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.56).

1141. Apess, *Eulogy on King Philip*, *op.cit.*, p.306. Apess répète ce terme à deux reprises à quelques lignes d'intervalle ; le terme plus moderne de « cancer » pourrait aussi traduire « canker ».

1142. *Ibid.*, pp.306-307 ; « C'est la direction qui a été suivie depuis près de deux cents ans. Un feu, un chancre, produit par les Pèlerins venus d'outre-Atlantique, pour consumer et détruire mes pauvres frères d'infortune (...). Nous entendons souvent que des guerres éclatent sur la frontière, et cela s'explique parce que l'esprit qui régna en Nouvelle-Angleterre règne aussi là-bas ; et tant qu'un Indien existera, cet esprit perdurera » (je traduis).

1143. Ce texte est reproduit dans Edwin P. Whipple (ed.), *The Great Speeches and Orations of Daniel Webster*, Washington D.C., Beard Books, 2001, pp.25-54. Webster consacra définitivement l'expression

paradigme filiopiétiste de l'historiographie américaine qui reconnaissait les Puritains comme des ancêtres directs et valorisants, notamment en tant que précurseurs des valeurs démocratiques¹¹⁴⁴. Apess pense au contraire que le 22 décembre, ainsi que le 04 juillet, devrait être commémoré comme un jour de deuil car il inaugurerait le début d'une entreprise d'éradication d'un peuple par un autre à l'échelle d'un continent. Apess ne fait pas allusion à *Thanksgiving*, probablement parce qu'il n'était pas encore instauré comme fête nationale, mais il pense que si les Amérindiens aidèrent les colons à survivre dans leur nouvel environnement, ces derniers prospérèrent ensuite aux dépens des Amérindiens exclus de la participation aux richesses de leur propre pays. Il exprime cette idée en citant un passage de Washington Irving tiré de « Traits of Indian Character » :

Luxury spreads its ample board before their eyes, but they are expelled from the banquet. The forest, which once furnished them with ample means of subsistence, has been leveled to the ground – waving fields of grain have sprung up in its place; but they have no participation in the harvest; plenty revels around them, but they are staying amidst its stores; the whole wilderness blossoms like a garden, but they feel like the reptiles that infest it¹¹⁴⁵.

Ce tableau est empreint de symbolisme biblique qui vise à refléter l'esprit des

Pilgrim Fathers, reprise abondamment par Apess ; les colons puritains étaient auparavant désignés sous les noms de *Old Comers* (Apess prend aussi le contrepied en les appelant « the comers from the New World » dans *Eulogy on King Philip*) puis de *Forefathers*.

1144. Tous les Américains ne considéraient pas alors les colons puritains d'un œil bienveillant car ils représentaient malgré tout leurs origines anglaises desquelles certains entendaient rompre définitivement à la suite de la Révolution, au nom du patriotisme et de la construction d'une histoire et d'une identité spécifiquement américaines. Des écrivains prirent par exemple les Puritains comme contre-modèles, comme N. Hawthorne (dans *The Scarlet Letter* et dans plusieurs nouvelles), ou encore de manière plus accentuée avec J.F. Cooper dans *The Wept of Wish-ton-wish* (1829) et W. Irving dans « Philip of Pokanoket » (1814), textes dans lesquels les Anglais puritains sont dépeints comme des tyrans cruels et sans scrupules à l'opposé des valeurs américaines de liberté et d'idéalisme incarnées métaphoriquement par King Philip dans sa lutte contre les colons.

1145. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.61 ; « Le luxe se déploie avec faste sous leurs yeux, mais ils sont exclus du banquet. La forêt, qui leur fournissait jadis largement de quoi vivre, a été arasée – des champs de céréales ondulent à sa place ; mais ils ne prennent pas part à la récolte ; de nombreuses fêtes ont lieu tout autour d'eux, mais ils sont relégués aux dépôts ; toute la nature fleurit comme un jardin, mais ils ont le sentiment d'être les serpents qui l'infestent » (je traduis). Dans son long article de 1882, « The Pah-Utes », publié dans *The Californian*, Winnemucca emploie une comparaison similaire pour traduire la déchéance et la déconsidération subie par les Amérindiens: « This is how your civilization treats us. Are we to be blamed for thinking that you care for us like the snake in the grass? (Voici comment votre civilisation nous traite. Devons-nous nous en vouloir de penser que vous nous considérez comme le serpent dans l'herbe ? » (cité dans Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior*, *op.cit.*, p.145, je traduis). L'image négative du serpent provient vraisemblablement de la Bible, de même que la domestication de la nature sauvage ; l'allusion au banquet peut aussi être une référence à l'Évangile de Luc (14:12-24).

colons qui considéraient les autochtones comme des bêtes nuisibles et maléfiques, mais peut aussi être interprété selon la tradition algonquienne du windigo où la survie d'un être insatiable s'effectue au détriment d'un autre plus faible. Dans les deux cas, les Amérindiens occupent la position la plus défavorable. Ils jouent le rôle de victimes sacrifiées à la prospérité de leurs bourreaux. Ils rejoignent la définition donnée par René Girard de la « victime émissaire » et peuvent s'inscrire dans l'interprétation qu'il a donnée de la Bible considérée comme un renversement subversif d'une vision mythique dominante. Les autobiographies amérindiennes opèrent également un renversement subversif du discours mythique dominant sur l'histoire de l'Amérique dans la mesure où l'appropriation du discours chrétien sert à fonder une nouvelle approche historiographique et anthropologique.

II.A.2.a.2. Les Amérindiens comme victimes émissaires et christiques

René Girard propose une lecture des Évangiles, et plus précisément de la passion du Christ, orientée selon une optique particulière. D'après lui, ces textes marquent une rupture dans le domaine de la focalisation narrative car ils se placent résolument du côté de la victime persécutée et sacrifiée, en l'occurrence Jésus-Christ, et non plus du côté de l'impunité des sacrificateurs comme cela était traditionnellement le cas dans les récits mythiques. Jésus n'en reste pas moins l'exemple prototypique de la « victime émissaire » faisant l'objet d'une « persécution unanime » par une foule « aveuglément hostile à son bouc émissaire »¹¹⁴⁶.

C'est également dans une position de victimes émissaires et christiques que les autobiographes se décrivent, et décrivent les Amérindiens en général. Ils présentent d'une part les peuples autochtones comme des peuples hautement moraux sachant mettre en application des principes équivalents, voire supérieurs, aux préceptes chrétiens, bafoués par la société coloniale. D'autre part, ils apparaissent comme un modèle de bouc émissaire tel que l'a décrit Girard, c'est-à-dire comme une catégorie sacrificable fétichisée en *pharmakos*¹¹⁴⁷ expiatoire (diables rouges, bêtes sauvages, êtres

1146. Girard, Introduction à *De la violence à la divinité*, *op.cit.*, pp.22-23, en présentation à son ouvrage *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

1147. Le *pharmakos* est un terme grec qui désigne une personne potentiellement sacrificable ; pour Girard, ces « victimes sacrificielles » correspondent à des « catégories extérieures ou marginales » à la société tels que les prisonniers, les esclaves, les miséreux, les vagabonds, les infirmes, c'est-à-dire des boucs-émissaires sur qui se polarisent les ressentiments négatifs de la communauté (*La violence et le sacré*, *op.cit.*, pp.306-307, 312, 411, 413, 419, 609, 671).

inférieurs...) contre laquelle se polarisent les ressentiments et la violence accumulés dans la société dominante. Le mécanisme salvateur et cathartique du sacrifice violent, qui peut être comparé à un « lynchage »¹¹⁴⁸, permet à une communauté de « se réconcilier aux dépens d'un tiers », de « vivifier et de renouveler l'ordre culturel » ; la fonction de la victime émissaire, en l'occurrence de la victime amérindienne, revient à « transformer par sa mort toute cette violence maléfique en un sacré bénéfique, de rendre sa vigueur à un ordre déprimé et fatigué », ainsi que de « fonder l'unité du groupe à la fois contre et autour d'elle »¹¹⁴⁹.

En se présentant comme les victimes sacrifiées sur l'autel de la construction de l'Amérique blanche liguée contre les peuples autochtones¹¹⁵⁰, les autobiographes écrivent une histoire de l'Amérique envisagée du point de vue des victimes. Ils s'éloignent de la vision canonique et mythique énoncée par les conquérants triomphants en proposant un renversement de la focalisation, un changement de mode (qui voit ?) et de voix (qui parle ?) dans le récit comme l'a posé Gérard Genette¹¹⁵¹ et comme l'a décelé René Girard dans les récits évangéliques du Nouveau Testament.

L'interprétation que les autobiographes proposent confine au tragique, d'autant plus que les dieux restèrent indifférents à leur sort ou, pire, manifestèrent leur défaveur et favorisèrent de nouvelles puissances. Les autobiographies reflètent ces sentiments qui peuvent être appréhendés à travers les notions de *kudos* et de *tukhè*.

II.A.2.b. *Kudos et Tukhè* : le paradigme tragique

Les autobiographes amérindiens reconnaissent l'existence d'une divinité suprême, omnipotente et omnisciente, qui décide du destin du monde et de tous les êtres

1148. Girard, *La violence et le sacré*, *op.cit.*, p.460 ; « un lynchage qui réconcilie tout le monde parce que tout le monde y participe ». Jean-Michel Oughourian rappelait récemment que pour Girard, « les mythes racontent l'histoire du côté des lyncheurs » (entretien avec Géraldine Mosna-Savoie pour l'émission « Hommage à René Girard » des *Nouveaux Chemins de la Connaissance*, France Culture, 13/11/2015, 9h-9h50).

1149. Les citations sont extraites de *La violence et le sacré*, *op.cit.*, pp.442-443, 615-616, 637, 677. Girard évoque des scènes d'hystéries collectives qui ressemblent à celles qui éclatèrent contre les Amérindiens de la part de la société américaine dont Winnemucca se fait à plusieurs reprises la témoin.

1150. James Axtell écrit que les Amérindiens représentaient des « contraires à temps plein (*full-time contraries*) », des « contraires culturels (*cultural contraries*) » ou des « images inversées (*inverted images*) » pour des colons anglais en quête de reconstruction identitaire et qui se forgèrent une « identité américaine sur une enclume indienne (*English colonists forged their American identity on an Indian anvil*) » (*The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, London and New York, Oxford University Press, 1981, pp.304 et 308).

1151. Genette, *Nouveau discours du récit*, *op.cit.*, pp.12, 43, 48-49.

qui le peuplent, y compris les hommes. Trois d'entre eux la reconnaissent dans un contexte amérindien, deux dans un contexte chrétien.

II.A.2.b.1. Divinité suprême et arbitraire des dieux

Winnemucca parle d'un Père Suprême du Pays des Esprits ou d'un Père Esprit qu'elle fait correspondre à Dieu, Blackbird se réfère à un Maître Suprême de l'Univers et Créateur de Toutes Choses appelé Ketchimatnedo et qui est équivalent à Dieu, et La Flesche évoque Wakonda, que les enfants omahas comparent explicitement à Dieu¹¹⁵². Occom et Apess l'identifient quant à eux dans un contexte chrétien, dans une rhétorique chrétienne propre aux récits de conversion.

La conversion des deux Algonquiens n'est cependant peut-être pas en totale contradiction avec les croyances religieuses de leurs ancêtres « païens »¹¹⁵³. Ces derniers reconnaissent en effet l'existence d'une divinité suprême bienveillante, qu'Apess mentionne dans son *Appendice* sous le nom de Kitche Manitou¹¹⁵⁴. D'autres rapprochements peuvent être effectués, comme l'importance accordée aux visions ou aux préceptes moraux, ou des parallèles établis entre les légendes amérindiennes et la Bible. Mais l'élément majeur qui semble indiquer qu'Occom et Apess expriment leur foi chrétienne sans avoir rompu avec leurs origines amérindiennes réside dans leur fierté à affirmer que c'est Dieu lui-même qui les a créés Indiens.

Il existe cependant une différence cruciale entre les croyances amérindiennes et chrétiennes. Les religions amérindiennes sont polythéistes : elles admettent l'existence

1152. Winnemucca appelle cette divinité suprême *Spirit Father, Great Spirit Father, Great Father in Spirit-land* (*Life Among the Piutes, op.cit.*, pp.69, 87, 127, 132, 134, 144, 159, 163, 183, 209, 232, 236, 241), et se demande dans un article de 1879 comment elle a pu être amenée à être désignée sous le nom de Grand Esprit (Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior, op.cit.*, p.108). Les termes employés par Blackbird sont *Supreme Ruler of the Universe, Creator of All Things, Almighty Ruler* mais aussi *Great Spirit* (*History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, pp.13-14, 28-29, 79).

1153. C'est par ce terme qu'Occom qualifie à plusieurs reprises le mode de vie et les croyances de ses parents traditionnalistes, même si l'on a déjà vu à quelles fins rhétoriques il utilise ce vocabulaire connoté. Au début du XX^e siècle, la Sioux Zitkala Ša s'appropriera ce qualificatif pour le revaloriser sémantiquement en guise de défi à l'arbitraire chrétien dans un article de 1902 paru dans *The Atlantic Monthly* intitulé « Why I am a Pagan ».

1154. Apess retranscrit un passage du *Journal of Events* du colonel James Smith se référant plus précisément aux Ottawas, expliquant qu'ils croyaient à « deux grands êtres qui gouvernent et règnent sur l'univers, mais qui sont en guerre l'un contre l'autre » : le premier qui n'est que bonté et amour qu'ils appellent Maneto, le second qui est un esprit maléfique désigné sous le nom de Matchemaneto (*A Son of the Forest, op.cit.*, p.81). Blackbird donne des explications identiques, et indique que ces croyances étaient partagées par d'autres peuples algonquiens, comme les Chippewas et les Mahicans. Il précise que « l'esprit maléfique, dont la résidence se trouve sous la terre » recevait aussi des offrandes à vocation apotropaïque afin « d'apaiser son courroux » (*History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.79).

de multiples divinités, d'esprits, de puissances intermédiaires d'importance plus ou moins grande entre les hommes et la divinité suprême. Blackbird place ces multiples divinités directement sous le contrôle du Grand Esprit¹¹⁵⁵. Le christianisme monothéiste exige pour sa part l'allégeance à un Dieu exclusif. Dans les deux cas, les hommes apparaissent dépendants de l'arbitraire des dieux.

C'est dans ce cadre conceptuel que les Amérindiens tentèrent de formuler une interprétation de leur rencontre avec les Blancs dont les autobiographies se font l'écho. Elles portent l'expression du sentiment de désarroi et d'impuissance d'Amérindiens qui semblent abandonnés par les dieux qui paraissent au contraire favoriser les colons en leur octroyant des pouvoirs inconnus des Amérindiens et grâce auxquels ils peuvent les soumettre et/ou les anéantir. Le revirement de la faveur divine en faveur des Blancs peut être résumé par la notion de *kudos*, qui peut notamment être décelée dans les récapitulatifs historiques établis par Blackbird.

II.A.2.b.2. « L'oscillation du *kudos* » ou le pouvoir remis aux Blancs

Le *kudos* correspond à l'une des deux formes de gloire reconnues et recherchées par les guerriers de la Grèce classique. Le *kleos* désignait d'une part la renommée ou « gloire qui se propage de bouche en bouche, de génération en génération » et qui passe à la postérité grâce aux louanges chantées par le poète. Le *kudos* désigne la faveur accordée temporairement par les dieux pour assurer le triomphe du guerrier au combat¹¹⁵⁶. Girard le définit comme « l'enjeu des batailles », comme « le prestige quasi-divin, d'élection mystique liée au triomphe militaire ». Du fait que l'attribution du *kudos* dépend de la seule volonté des dieux, le bénéfice de cet avantage ne peut jamais être considéré comme acquis et est constamment susceptible d'être remis en question. C'est dans cette instabilité que Girard pensait que le *kudos* comportait une dimension tragique :

L'oscillation du *kudos* (...) est rapport de dominant à dominé qui ne cesse de s'inverser. (...) C'est la décomposition du divin dans la réciprocité violente que le jeu du *kudos* nous permet d'observer. Quand la bataille tourne à leur

1155. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, op.cit., p.14.

1156. Luc de Meyer, *Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, p.119. C'est plutôt une forme de gloire au sens de *kleos* que désigne le terme *kudos* passé dans le lexique anglais où il signifie « glory, fame, renown, praise ».

désavantage, les combattants d'Homère justifient parfois leur repli stratégique en affirmant : « Zeus, aujourd'hui, a donné le *kudos* à nos adversaires, demain, peut-être, il nous le donnera. » L'alternance du *kudos* entre les deux partis ne diffère en rien de l'alternance tragique¹¹⁵⁷.

Les autobiographes font part de leur désarroi et de leur sentiment d'impuissance à négocier et/ou à lutter avec une puissance coloniale inextinguible, irrésistible, dont ils reconnaissent les pouvoirs « extraordinaires ». Dans le jeu des pouvoirs octroyés par les dieux, la situation tourne à leur « désavantage » en les faisant passer au statut de « dominés » victimes de « l'alternance tragique ». Cette « oscillation du *kudos* » est particulièrement perceptible dans l'autobiographie de Blackbird à plusieurs niveaux.

Elle s'applique d'abord dans un contexte socio-historique spécifique à l'Amérique du Nord amérindienne. Blackbird dépeint un multivers amérindien au sein duquel les alliances se font et se défont, où les conflits éclatent avec des dénouements divers, où les vainqueurs du moment peuvent devenir les vaincus du lendemain. Les Ottawas sont décrits comme un peuple « farouche et belliqueux » qui dut batailler au cours de sa migration pour s'installer sur ses territoires et soumettre les autres tribus¹¹⁵⁸. Les Ottawas parvinrent ainsi à dominer le Michigan et à s'installer à la tête de la « famille algonquine ». Ils connaissaient une situation de guerre larvée contre de nombreux peuples (Iroquois, Sioux, Cherokees...) et pouvaient se montrer impitoyables contre des anciens alliés considérés comme des traîtres, tels les Mushcoshes qu'ils exterminèrent, notamment grâce aux armes à feu récemment obtenues auprès des nouveaux venus blancs¹¹⁵⁹. La guerre était l'occasion pour certains de se distinguer et de passer à la postérité, de bénéficier du *kleos*, comme ce fut le cas pour Kaw-be-naw et Shaw-ko-we-sy qui s'illustrèrent dans les combats contre les Winnebagos ; la narration du duel entre Kaw-be-naw et O-so-waw-ne-me-kee n'a rien à envier à celle des duels homériques de *Illiade*¹¹⁶⁰.

L'oscillation du *kudos* se produit aussi entre puissances euro-américaines. Blackbird retrace la succession des différentes puissances coloniales avec lesquelles les Ottawas furent amenés à traiter : les Français, les Britanniques, les Américains. Le sauk Black Hawk a ajouté les Espagnols à ce ballet d'acteurs se succédant sur scène dans « le

1157. Girard, *La violence et le sacré*, op.cit., pp.481-482.

1158. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, op.cit., pp.5, 79-81, 93-94.

1159. *Ibid.*, pp.19-21 et 89-94.

1160. *Ibid.*, pp.85-89.

grand théâtre du monde » pour reprendre la formule shakespearienne d'Apess¹¹⁶¹. Dans le cas de Black Hawk, la scène sur laquelle les acteurs entrent et sortent se trouve à Saint-Louis :

I (...) was informed that the Americans were coming to take possession of the town and country, and that we were to lose our Spanish father. (...) A few days afterwards the Americans arrived. I, in company with my band, went to take leave for the last time of our father. The Americans came to see him also. Seeing their approach, we passed out at one door as they came in at another¹¹⁶².

Cet extrait introduit le troisième niveau où se déroule l'oscillation, c'est-à-dire entre les peuples autochtones et les puissances coloniales. Black Hawk avoue son incapacité à comprendre pourquoi le Grand Esprit a envoyé les Blancs en Amérique et pourquoi les Américains s'acharnent à maltraiter et à éliminer les Amérindiens pourtant hospitaliers. Comme Blackbird, mais aussi comme les autres autobiographes, Black Hawk évoque un Paradis perdu amérindien qu'il met en opposition avec une situation contemporaine misérable, injuste et sans avenir¹¹⁶³. Blackbird ne cesse d'évoquer le changement de situation des Ottawas, et des Amérindiens en général, passant d'un statut de dominant à celui de dominé : jadis nombreuse, fière et puissante, la « race indienne » était en train de disparaître au profit de la « race caucasienne », et les tribus qui n'étaient pas encore passées dans l'oubli étaient sur le point de le faire. Comme le Saint-Louis de Black Hawk, l'île de Michilimackinack représente pour Blackbird le microcosme symbolisant le bouleversement géo-politique et démographique qui eut lieu à l'échelle d'un continent.

Blackbird raconte que les Ottawas découvrirent cette île située sur le lac Huron au cours de leurs migrations. Elle était habitée par la petite tribu des Mi-shi-ne-mackinaw-go avec qui les Ottawas s'allièrent. Mais un jour où les Ottawas étaient occupés à célébrer une victoire sur les Winnebagos, les Sénécas exterminèrent les Mi-shi-ne-

1161. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.23.

1162. Black Hawk, *Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, p.21 ; « J'ai appris que les Américains venaient prendre possession de la ville et du pays, et que nous allions perdre notre père espagnol. (...) Les Américains arrivèrent quelques jours plus tard. Accompagné des miens, je suis venu saluer notre père une dernière fois. Les Américains vinrent aussi le voir. En les voyant approcher, nous sommes sortis par une porte alors qu'ils entraient par une autre » (je traduis).

1163. *Ibid.*, p.59 ; « how different is our situation now from what it was in those happy days. Then were we as happy as the buffalo on the plains, but now, we are as miserable as the hungry wolf on the prairie » (combien est différente notre situation actuelle de ce qu'elle était en ces jours heureux. Nous étions alors aussi heureux que les bisons dans les plaines, mais maintenant, nous sommes aussi misérables que le loup dans la prairie) » ; je traduis.

macki-naw-go. L'île fut ensuite occupée par d'autres peuples amérindiens, comme les Hurons et les Chippewas, puis les différentes puissances coloniales française, anglaise et américaine, s'en emparèrent¹¹⁶⁴.

Blackbird montre des Ottawas prêts à faire d'importantes concessions pour espérer conserver une partie, serait-elle minime, de leurs terres ancestrales sur lesquelles continuer à vivre. Des négociations entre Ottawas et Américains qu'il rapporte transpire la crainte d'être à leur tour victimes de la politique de *removal* appliquée par le gouvernement américain dans les années 1830 et qui concerna notamment les Sauks de Black Hawk. L'autobiographie de ce dernier brosse le portrait d'un chef chevaleresque reconnaissant sa défaite face à un ennemi plus puissant, mais également lucide sur les intentions des Américains déterminés à s'emparer de l'ensemble des terres amérindiennes, y compris en bafouant les accords passés comme son peuple en fit l'expérience¹¹⁶⁵. Blackbird rapporte aussi que les Américains remirent immédiatement en question les termes du traité passé en 1836, faisant passer de perpétuel à temporaire l'existence des réserves qui venaient d'être établies, avec possibilité d'expulser les Ottawas par la force au bout de cinq ans.

Dans cette oscillation du *kudos* où la loi du plus fort l'emporte, « rien n'est jamais acquis » serait-on tenté de conclure avec le poète¹¹⁶⁶. Apess rapporte les propos teintés de nativisme d'un Amérindien qui relatait dans les années 1760 une prophétie selon laquelle les Indiens retrouveront un jour la faveur du Grand Esprit et soumettront à leur tour les Blancs¹¹⁶⁷. Dans la conclusion de son article de 1882 sur les Paiutes,

1164. Blackbird, *History of the Ottawa and Chippewa Indians*, *op.cit.*, pp.19-20 et 89.

1165. Black Hawk, *Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, *op.cit.*, p.124 ; le terme « chevaleresque (*chivalric*) » figure dans le texte (p.101). Apess reprend aussi ce terme à Irving pour indiquer que les Amérindiens faisaient preuve d'un « courage chevaleresque » à la guerre, ce qui donnait lieu à la création d'« histoire[s] chevaleresque[s] » (*A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.65). Comme l'oncle de Sarah Winnemucca (*Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.226), Black Hawk considère avec une ironie amère que l'amnésie est un défaut récurrent des Blancs, qui oublie généralement leurs promesses (*Ibid.*, p.123).

1166. Louis Aragon, « Il n'y a pas d'amour heureux » (1943), paru dans le recueil *La Diane française* (1946). La première strophe du poème peut servir à résumer les sentiments des autobiographes amérindiens désemparés par l'accumulation et l'irréversibilité des malheurs engendrés par le processus colonial, alors que les Amérindiens vivaient dans une sorte de jardin d'Éden et étaient prêts à y faire une place aux nouveaux arrivants : « Rien n'est jamais acquis à l'homme Ni sa force / Ni sa faiblesse ni son cœur Et quand il croit / Ouvrir ses bras son ombre est celle d'une croix / Et quand il croit serrer son bonheur il le broie / Sa vie est un étrange et douloureux divorce ». « Et les plus sombres d'entre nous / Ont eu leur aube éblouissante » : ces octosyllabes hugoliens pourraient aussi servir à traduire l'idée de la Chute subie (Victor Hugo, « À M^{lle} Fanny de P. », poème de 1840 paru dans *Les Rayons et les Ombres*, in Hugo, *Poésie*, Paris, Seuil, 1972, p.432).

1167. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.79. Les propos auxquels Apess fait référence dans son *Appendix* sont issus d'une source de troisième main. Il les tire de l'ouvrage d'Elias Boudinot *A Star in the West* (1816) qui lui-même rapporte les propos d'un « gentleman » qui aurait rencontré un Indien de l'Ouest

Sarah Winnemucca exprime l'espoir que les Blancs, décrits comme un peuple doté d'une série de pouvoirs supérieurs mais essentiellement maléfiques, subissent dans l'avenir le même sort tragique que celui qu'ils avaient infligé aux Amérindiens. Contrairement à la prophétie évoquée précédemment, ce retournement de situation qui serait selon elle conforme à la justice divine ne pourrait toutefois être effectué par un retour des Amérindiens dont l'anéantissement total lui paraissait imminent :

Once the Indians possessed all this beautiful country; now they have none. Then they lived happily and prayed to the Great Spirit. But the white man came, with his cursed whisky and selfishness and greed, and drove out the poor Indian, because he was more numerous and better armed and knew more knowledge. I see very well all my race will die out. In a few short years there will be none left – no, not one Indian in the whole of America. I dare say the white man is better in some respects; but he is a bigger rascal too. He steals and lies more than an Indian does. I hope some other race will come and drive him out, and kill him, like he has done to us. Then I will say the Great Spirit is just, and that is all right¹¹⁶⁸.

À la rhétorique de l'avant idéalisé et du présent dégénéré, Winnemucca ajoute la notion d'un futur inversé. Le malheur des uns ferait le bonheur des autres dans ces revirement perpétuels de fortune. C'est l'idée que semble défendre La Flesche en faisant référence à la notion classique de « fortune » pour tenter de donner du sens à la situation

du Mississippi en 1764-65 et qui lui aurait raconté l'histoire suivante : selon leurs croyances, les Indiens et les Blancs sont issus du même père créateur, mais ce dernier maintenait les Blancs sous sa domination (« all the white people's heads were under his feet ») alors qu'il avait reçu du Grand Esprit un « don (*gift*) » pour diriger le monde par l'intermédiaire de ses douze enfants. Mais voyant que ces enfants se comportaient mal et abusaient de leur pouvoir, le Grand Esprit se fâcha et décida que les Blancs introduisent l'alcool parmi eux afin de les saouler pour usurper leur pouvoir ; et depuis, ce sont les têtes des Indiens qui se trouvent sous les pieds des Blancs. Une prophétie annonce cependant que « les Indiens reprendront aux Blancs le don du Grand Esprit, et avec lui leur ancien pouvoir, et les têtes des Blancs repasseront sous les pieds des Indiens ». Le « don » en question peut être vu comme un équivalent du *kudos*.

1168. Winnemucca, « The Pah-Utes », paru dans le journal *The Californian* en septembre 1882, cité dans Carpenter and Sorisio (ed.), *The Newspaper Warrior, op.cit.*, p.146 ; « Les Indiens possédaient jadis l'ensemble de ce beau pays ; ils n'ont maintenant plus rien. Ils vivaient alors heureux et vénéraient le Grand Esprit. Mais l'homme blanc est venu, avec son maudit whisky, son avarice et sa cupidité, et il a repoussé le pauvre Indien. Car il était plus nombreux, mieux armé et plus instruit. Je me rends très bien compte que ma race va s'éteindre. D'ici quelques années, il ne restera plus un seul Indien, non, plus un seul dans toute l'Amérique. J'affirme que l'homme blanc est meilleur à certains égards ; mais c'est aussi une plus grande crapule. Il vole et ment plus que l'Indien ne le fait. Je souhaite qu'une autre race vienne, le repousse et l'anéantisse, comme il nous l'a fait. Et alors je dirai que le Grand Esprit est juste, et que cela est bien » (je traduis). La dernière phrase du texte rappelle un des leitmotivs du chapitre 1 de la Genèse biblique dans lequel Dieu réitère son sentiment de satisfaction devant ses créations : « and God saw that *it was good* ». Cet aspect donne à ce paragraphe un ton de sermon, et Winnemucca s'était d'ailleurs vanté de pouvoir écrire de meilleurs sermons que certains prêcheurs américains. Un journaliste avait aussi constaté que son style était influencé par sa connaissance de la Bible (Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper warrior, op.cit.*, pp.105 et 107).

de détresse des Amérindiens pris dans le processus colonial.

II.A.2.b.3. Fortune et infortune des Omahas

Si les élèves omahas n'avaient pas conscience d'être enchevêtrés dans un processus historique d'ampleur mondiale, les cours d'histoire étaient conçus pour le leur rappeler. Ce n'est pas sans réticence que les écoliers interrompaient leurs parties de luge pour rentrer en classe afin de « mémoriser les grands événements qui ont changé la situation des nations et des peuples »¹¹⁶⁹. La découverte de l'Amérique par les Européens faisait partie du programme, sans créer quelques confusions dans l'esprit des jeunes enfants¹¹⁷⁰. Les Amérindiens apparaissent comme les perdants de ces événements, comme il ressort du chapitre 15 consacré avec beaucoup de *pathos* à l'orphelin Joe. À l'instar de l'épreuve du jeune Winnebago qui s'était aventuré sur la réserve omaha, le destin de Joe peut passer pour l'incarnation métonymique du destin tragique vécu par les peuples amérindiens victimes d'une « fortune » défavorable ayant provoqué leur malheur :

The mother died while the child still needed her tender care, and the little one was left alone in **this great world that plays with the fortunes of men and nations**¹¹⁷¹.

L'assimilation des Amérindiens à Joe les fait passer pour des êtres faibles et diminués, des petits orphelins isolés et dépendants, ballotés comme les vulgaires pièces d'un jeu dont ils ne sont pas les maîtres. D'après Girard, le terme plus moderne de Destin a remplacé celui de Fortune dans le sens où il l'« individualise » et le « solennise » mieux, tel le destin de Joe individualisant la fortune des Amérindiens et la solennisant dans sa dimension tragique. Girard poursuit en expliquant qu'en effet la Fortune, latinisation de la *Tukhè* grecque¹¹⁷², s'inscrit dans la dimension tragique du « concept d'alternance », avec ses « oppositions tournantes » et ses « revirements

1169. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.105.

1170. *Ibid.*, p.99, lorsque l'élève nommé Abraham Lincoln répond que c'est George Washington qui a découvert l'Amérique.

1171. *Ibid.*, p.133.

1172. Pierre Grimal rappelle également que Fortuna s'identifie « avec la Tyché grecque » et fut « en faveur dans la religion romaine de l'époque classique » (*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 [1951], p.160).

perpétuels »¹¹⁷³, ainsi qu'il l'avait déjà noté pour le *kudos*.

Comme les autres autobiographies, *The Middle Five* donne à lire les revers de fortune éprouvés par les Amérindiens confrontés à la colonisation qui mettait en péril leur existence même et leur devenir. Si La Flesche annonçait dans sa préface que la tâche qui attendait désormais les Omahas était de se tracer un chemin dans une société nouvelle et dans une langue étrange, il semble aboutir au constat désabusé que malgré les efforts fournis, ce chemin était sans issue pour les Amérindiens. La seule voie qui leur restait accessible était celle qui menait à leur disparition et à l'au-delà, comme il sera question de le voir dans la partie suivante.

II.B. « Avoir été, viatique pour l'éternité »

Les autobiographes laissent percevoir un sentiment de chute et d'anéantissement. Ils sont loin de donner raison au stéréotype du *Vanishing American* ancré dans des conceptions de déterminisme racial postulant leur extinction inévitable. Ils se sont au contraire évertués à démontrer l'état de civilisation avancé des sociétés amérindiennes ainsi que les capacités des Amérindiens à évoluer, de surcroît rapidement. Si leur volonté d'intégration, d'hybridation biologique et de créolisation culturelle n'a pu aboutir, la faute en revient selon eux à la puissance maléfique et destructrice qui anime les Blancs et qui semble s'accroître à mesure que les populations autochtones s'affaiblissent, comme dans un processus d'anthropophagisation de type « windigoïsme ». La conscience de cette disparition constitua une des motivations des autobiographes pour laisser une trace écrite sur l'existence de leurs peuples, comme s'ils cherchaient à composer une « mémoire du futur » qui témoigne de leur existence passée¹¹⁷⁴. Comme s'ils voulaient s'assurer que perdure le souvenir, aussi fugace fût-il, de leur passage à la fois dans un ultime défi à la société dominante qui s'accommodait de leur disparition et dans un pied de nez scripturaire à la mort et à la négation qu'elle engendrait. L'espace textuel représentait un espace dans lequel leur existence pourrait se différer en mots à défaut de se prolonger concrètement sur terre. L'au-delà représentait un autre espace dans lequel les disparus amérindiens pourraient trouver un ultime refuge accueillant. Le fait d'être né et d'avoir existé leur offrait la possibilité d'accéder à cet

1173. Girard, *La violence et le sacré*, *op.cit.*, p.478.

1174. L'expression « mémoire du futur » est empruntée à Glissant, *Le discours antillais*, *op.cit.*, pp.238 et 436.

espace spirituel, pour reprendre une perspective énoncée par Vladimir Jankélévitch à propos de l'éternité virtuelle que procure la naissance :

Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité¹¹⁷⁵.

Sous les apparences d'une lapalissade, la formule de Jankélévitch renverse la perspective du dicton qui veut qu'on ne peut être et avoir été. Avec Jankélévitch, on ne peut être sans avoir été ; être, et même être éternel, est une condition de l'avoir été. Pour aussi tragique qu'elle fût, la mort offrait aux Amérindiens un accès à l'éternité dans l'au-delà, et constituait une alternative salutaire à leur condition terrestre désormais misérable.

II.B.1. Un cauchemar bien réel

Dans leurs textes, les autobiographes apparaissent tiraillés entre un « irréversible et la nostalgie », pour reprendre le titre du livre de Jankélévitch. Ils témoignent de leur conscience historique d'être confrontés à un irréversible temporel qui faisait d'eux les victimes de la colonisation avec sa litanie de malheurs qu'ils prennent la peine d'énumérer et de décrire en longueur. Ils mettent le présent calamiteux en contraste avec un passé exclusivement amérindien pas si lointain où tout semblait pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles¹¹⁷⁶. Dans cette rhétorique de l'avant magnifié et de l'après désastreux, la situation contemporaine s'apparente à une chute dans les enfers que certains avaient prophétisée.

Les révélations obtenues lors de visions (ou rêves) représentent pour les Amérindiens un moyen d'accès et de connaissance de dimensions du monde qui ne sont pas immédiatement perceptibles ni accessibles à tous. Elles sont délivrées par des

1175. Cette formule figure en exergue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de Paul Ricœur. Elle est tirée de l'ouvrage de Jankélévitch intitulé *L'irréversible et la nostalgie* (1974). Elle est également citée sur la plaque commémorative de la maison parisienne où le philosophe vécut de 1938 à sa mort en 1985. Dans un entretien de 1967, il envisageait déjà « le fait d'avoir existé » comme un « viatique » (« L'irrévocable. Entretien avec Daniel Diné », publié dans la revue *Harangue*, repris dans l'ouvrage de Jankélévitch, *Penser la mort ?*, Paris, Éditions Liana Levi, 1994, p.39).

1176. À la différence du précepteur Pangloss (caricature de Leibniz et de son disciple Christian Wolff dépeint par Voltaire dans *Candide, ou l'optimiste* en 1759) qui affirme que les malheurs qui s'abattent sur les hommes répondent à une organisation « métaphysico-théologo-cosmolo-nigologi[que] » au dessein idéal, les autobiographes ne dégagent aucune vision positive des événements funestes balayant les sociétés amérindiennes.

esprits qui confèrent du pouvoir au visionnaire et/ou l'instruisent sur différentes facettes du monde ou sur l'avenir. Le père de Winnemucca et La Flesche relatent les visions qui leur révélèrent la fin d'une époque favorable aux Amérindiens.

II.B.1.a. La fin des réjouissances pour les Paiutes

À la fin des années 1840, le père de Sarah Winnemucca eut une vision qui lui révéla qu'avec l'arrivée des Américains les Paiutes étaient désormais entrés dans une nouvelle ère historique qui leur serait néfaste :

My father (...) told his people the time had come, – that we could no longer be happy as of old, as the white people we called our brothers had brought great trouble and sorrow among us¹¹⁷⁷.

Winnemucca rapporte les propos de son père décrivant en détail le rêve identique qu'il fit trois nuits de suite, et retranscrit sous forme de discours direct les réactions des Paiutes croyant aux visions de leur chef comme d'authentiques indications d'une rupture temporelle :

It is true what our great chief has said, for it was shown to him by a higher power. It is not a dream. Oh, it surely will come to pass. We shall no longer be a happy people, as we now are; we shall no longer go here and there as of old; we shall no longer build our big fires as a signal to our friends, for we shall always be afraid of being seen by those bad people¹¹⁷⁸.

La répétition de la locution adverbiale *no longer* souligne l'importance et l'irréversibilité du bouleversement. La préposition *for* qui introduit la dernière proposition indique l'effet majeur de ce changement qui projette les Paiutes dans une ère de terreur. Si les visions pouvaient être bénéfiques pour les Paiutes par les pouvoirs et les enseignements qu'elles procuraient, devenir l'objet de visions pouvait au contraire avoir un impact négatif, d'autant plus lorsque cette acuité visuelle concernait celle de

1177. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.14 ; « Mon père (...) a dit à son peuple qu'était venu le temps où nous ne serions plus heureux comme autrefois car les Blancs que nous appelions nos frères étaient devenus pour nous sources de problèmes et de peines » (je traduis).

1178. *Ibid.*, p.15, « Ce que notre grand chef avait dit était vrai, car cela lui avait été révélé par une puissance supérieure. Ce n'était pas un rêve. Oh, cela arrivera sans faute. Nous ne serons plus jamais un peuple heureux tel que nous le sommes maintenant ; nous ne pourrons plus aller ici ou là comme avant ; nous n'allumerons plus de grands feux pour nous signaler à nos amis, car nous craignons constamment d'être repérés par ces gens mauvais » (je traduis).

« gens mauvais » comparés à des hiboux. Cesser d'être « un peuple heureux » revenait à être condamné à l'immobilisme, au froid, à l'isolement en étant privé de relations amicales, à l'effacement de la surface terrestre par la disparition des traces, à la surveillance, telle une proie se terrant pour échapper à un implacable rapace. Les Paiutes n'étaient plus maîtres en leur domaine mais étaient passés au statut de dominé impuissant. La vision de son père sonnait « la fin des réjouissances »¹¹⁷⁹, comme la malédiction d'une femme washoe les vouait aux gémonies américaines :

Oh, may the Good Spirit send the same curse upon you! You may all live to see the day when you will suffer at the hands of your white brothers, as you call them¹¹⁸⁰.

L'ouvrage de Winnemucca semble avoir été écrit pour attester de l'accomplissement de cette malédiction et des prévisions de son père en recensant les souffrances accumulées par les Paiutes sous la domination américaine. La vision que fit La Flesche ne présageait rien de bon non plus pour l'avenir des Omahas.

II.B.1.b. La malédiction du tonnerre

Au chapitre 10 intitulé « A Runaway » consacré à la fugue pour participer à la chasse aux bisons, La Flesche décrit en détail le rêve virant au cauchemar qu'il fit alors qu'il était attaché à un pilier du réfectoire de l'école, « seul et dans une position inconfortable », sans eau ni nourriture, livré aux assauts des mouches, c'est-à-dire dans une situation de désolation analogue à celle d'une personne en quête de vision. Seule la petite Rosalie vint en cachette lui apporter du réconfort et des glaçons pour le rafraîchir en cette journée caniculaire. Elle apparaît également dans la vision qu'eut La Flesche :

I found myself on a wide prairie. Heavy clouds were swiftly approaching;
the thunder rolled long and loud, and the lightning darted hither and thither.
Off in the distance, I saw a forest. I pushed toward it with all my strength so

1179. *Ibid.*. L'expression est de Winnemucca elle-même : « Now comes the end of our merrymaking ». Isolée entre deux paragraphes, cette phrase prend la forme d'un vers digne des tragédies shakespeariennes, notamment le vers d'ouverture de *Richard III* qui commence aussi avec l'adverbe *now* : « Now is the winter of our discontent ».

1180. *Ibid.*, p.63 ; « Oh, que le Grand Esprit vous accable d'une même malédiction ! Puissiez-vous tous vivre pour voir le jour où vous souffrirez aux mains de vos frères blancs, comme vous les appelez » (je traduis). Cette femme lança cette malédiction à l'adresse des Paiutes qui venaient de collaborer avec les Américains pour ramener trois prisonniers washoes accusés à tort de meurtre et qui furent tous sommairement exécutés, parmi lesquels figurait son fils.

as to take shelter before the storm should come upon me; but as I labored on there crept over me a consciousness of a weight upon my back which, hitherto, I had not noticed. (...) A cry of terror came from the thing I was carrying; then I knew it was little Rosalie. I tried to speak words of encouragement to her, but my strength was fast failing. Great drops of rain fell, and the wind drove the dust into my face, blinding me. I tottered on with my load, but the timber was still far away. A vivid flash, a deafening crash, and I fell to the ground with a cry. I tried to rise, but my legs and arms were as though dead¹¹⁸¹.

Le tonnerre est au centre de cette vision, comme il l'était dans la société omaha. C'était le dieu de la guerre, plus précisément la manifestation guerrière de Wakonda. C'est au Tonnerre, *I'gthu'*, qu'étaient consacrés les jeunes garçons omahas car c'est lui qui décidait du destin des guerriers sur le champ de bataille, qui avait pouvoir de vie et de mort sur eux¹¹⁸², comme si ses décisions arbitraires le rendaient maître du *kudos* et de la *tukhè*. La Flesche rapporte que c'est le Tonnerre qui foudroya les gardiens des éléments rituels associés à la Tente de Guerre car ils négligeaient ou fuyaient leurs responsabilités¹¹⁸³. Le Little Bob (Robert Brown) de *The Middle Five* était le fils de l'un d'eux, Ne-ma-ha¹¹⁸⁴. Les personnes qui l'avaient entendu « en rêve ou en vision » étaient éligibles à l'entrée dans la Société du Tonnerre et étaient susceptibles de recevoir des « pouvoirs magiques » comme le contrôle sur des phénomènes météorologiques (attirer la pluie, repousser les tempêtes) ou la faculté de voir dans l'avenir¹¹⁸⁵.

En tant que divinité, le Tonnerre comportait un côté ambivalent, imprévisible, « sacré » au sens étymologique du latin *sacer* que rappelle Girard, c'est-à-dire incluant « le maléfique aussi bien que le bénéfique »¹¹⁸⁶. Il pouvait se montrer impitoyable et féroce comme c'est le cas dans la vision de La Flesche où il joue un rôle néfaste. Il

1181. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, pp.94-95 ; « je me retrouvais dans une vaste prairie. De gros nuages approchaient rapidement ; le tonnerre résonna longuement et bruyamment, et des éclairs fusèrent ça et là. J'aperçus une forêt au loin. Je m'y dirigeais de toutes mes forces pour y trouver un abri avant d'être pris dans la tempête ; mais alors que j'avançais péniblement, je pris peu à peu conscience d'un poids sur le dos auquel je n'avais pas prêté attention jusque là. (...) Un cri de terreur fut poussé par la chose que je portais ; je compris alors que c'était Rosalie. J'essayais de lui dire des mots d'encouragement, mais ma force diminuait rapidement. De grosses gouttes de pluie tombaient, et le vent m'envoyait de la poussière en plein visage, ce qui m'aveuglait. J'avançais en titubant avec ce poids, mais le bois restait éloigné. Un éclair éblouissant, un son assourdissant, et me voici à terre en criant. J'ai essayé de me relever, mais mes jambes et mes bras étaient comme morts » (je traduis).

1182. La Flesche and Fletcher, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, pp.122, 402-403, 415.

1183. *Ibid.*, p.403.

1184. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.35.

1185. La Flesche and Fletcher, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.490.

1186. Girard, *La violence et le sacré*, *op.cit.*, p.613. Girard trouve des équivalents dans des langues amérindiennes, comme l'*orenda* des Iroquois ou le *wakan* des Sioux.

paralyse littéralement le garçon qui se trouve dans l'impossibilité de poursuivre son chemin et de protéger sa fiancée. Sa manifestation est contraire aux intérêts du couple d'enfants. Comme dans la description précédente de Winnemucca, ils se retrouvent dans la peau d'être faibles et impuissants, en détresse et pris au piège d'une situation sur laquelle ils n'ont pas de contrôle, incapables de bouger, isolés et livrés à la rigueur des éléments, terrorisés et sous la menace d'une puissance supérieure. Démunis de tout pouvoir d'agentivité, ils se trouvaient dans l'incapacité de se lancer à l'exploration du monde, de se tracer un chemin dans le monde, conformément aux aspirations des enfants omahas mentionnées par La Flesche. Le fait qu'il se décrive attaché pieds nus peut être lu comme une indication supplémentaire à l'impossibilité de poursuivre son chemin.

La réalité comme sa vision concouraient à lui montrer un avenir bouché, à lui manifester des signes qui pouvaient être interprétés comme des indications que la route suivie jusque là par les Omahas était arrivée à son terme. Si l'un des pouvoirs susceptibles d'être conférés par le Tonnerre était de voir dans l'avenir, la vision qu'en avait La Flesche était pour le moins sombre. Dans sa vision, il se décrit comme aveuglé et lorsqu'il en sort, c'est pour se retrouver dans une pièce plongée dans le noir et menacée de dislocation par « une terrible tempête » :

With a start I opened my eyes. The room was darkened; there was a great commotion; all through the house, windows were being rapidly closed and the doors swung with a bang. A terrific storm had arisen, and the building was in danger of destruction. Rosalie lay asleep with her head resting on my knees¹¹⁸⁷.

Le retour à la réalité, sur lequel se conclut le chapitre, concorde en tous points à sa vision. Avec son art de la description synesthésique, La Flesche se présente en mauvaise posture, sous le coup d'un péril qui pourrait attenter à son intégrité physique et à celle de sa bien aimée. L'incertitude qui pèse sur leur survie et leur avenir peut être lue comme la menace d'anéantissement qui pesait sur les Omahas et les Amérindiens colonisés. Le passage à l'école qui visait à préparer l'intégration des jeunes Omahas à la nouvelle société anglo-américaine ne constituait pas une garantie d'avenir, comme La Flesche a voulu le montrer avec le destin tragique de Brush. Winnemucca se demande

1187. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.95 ; « J'ouvris subitement les yeux. La pièce était dans le noir ; une grande agitation eut lieu ; les fenêtres furent fermées en toute hâte et les portes claquaient bruyamment. Une terrible tempête s'était levée et menaçait le bâtiment de destruction. Rosalie dormait la tête posée sur mes genoux » (je traduis).

toutefois si l'accès à l'au-delà ne constituait pas un moyen d'échapper à l'enfer terrestre créé par la colonisation.

II.B.2. La mort comme espérance

Sarah Winnemucca n'est pas la seule à dresser un sombre tableau de la condition des Amérindiens soumis à l'emprise coloniale. *Life Among the Piutes* ne se distingue pas de la vision négative et pessimiste des autres autobiographies même si l'aspect pamphlétaire et la dimension politique de l'ouvrage insufflent aux propos un supplément de fougue, que l'on peut toutefois aussi remarquer chez Apess. *Life Among the Piutes* reste peut-être le texte qui porte la vision la plus explicitement nihiliste de tous.

Winnemucca rapporte les propos de son frère Natchez qui craignait qu'une révolte armée ne conduise à l'extermination totale des Paiutes¹¹⁸⁸. Apess avait déjà noté que toute velléité de s'opposer aux injustices subies donnait prétexte aux Américains pour s'adonner à des représailles violentes¹¹⁸⁹. Winnemucca va jusqu'à déceler une tendance sadique chez les colons : « les hommes blancs aiment nous tuer nous les Indiens. (...) Ils aiment nous voir souffrir »¹¹⁹⁰. Elle en vint même à souhaiter une mise à mort rapide par exécution froide et délibérée plutôt que d'agoniser à petit feu dans des réserves mouroirs, comme le rapporte un article de 1880¹¹⁹¹. Pour théâtrale que puisse paraître cette déclaration, elle reflète néanmoins une forme de désespoir d'une profondeur égale aux déclamations d'Apess et de Blackbird invitant à préférer la mort à l'esclavage du joug blanc¹¹⁹². L'accablement avait selon elle atteint un tel niveau que les

1188. Winnemucca, *Life Among the Paiutes*, *op.cit.*, pp.80-81.

1189. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.31.

1190. Winnemucca, *Life Among the Piutes*, *op.cit.*, p.100 et 102 ; « the white men like to kill us Indians. (...) Oh, it is hard how the white people are treating us. We cannot help it, we have to stand it like a little mouse under a cat's paw. They like to see us suffer, and they laugh at us when we weep (les hommes blancs aiment nous tuer nous les Indiens. (...) Oh, comme les Blancs nous traitent durement. Ous n'y pouvons rien, nous devons le subir comme une souris entre les pattes d'un chat. Ils aiment nous voir souffrir et ils se moquent de nous quand nous pleurons » (je traduis).

1191. « Sarah says that she had been told that the people of Eastern Oregon would kill her people if they attempted to pass through that country. The record goes on that she does not believe this, but if it is true the Piutes will go, preferring to be killed quickly rather than encounter another season of lingering death at Fort Simcoe » (Extrait d'un article du 10/07/1880 paru dans *The Silver State*, cité in Carpenter and Sorisio [ed.], *The Newspaper Warrior*, *op.cit.*, p.125). En 1879, lors du retour d'un groupe ponca mené par Standing Bear sur leurs terres ancestrales pour fuir la misère de leur réserve d'Oklahoma, le Ponca Tazha-but (Buffalo Chip) tint des propos analogues : « We must live on the government and will soon die. (...) It would be better for the government, better for us, to stand us out there in a line, bring the soldiers and tell them to shoot us all. Then our miseries would be ended, and the government would have no more trouble » (Tibbles, *The Ponca Chiefs*, *op.cit.*, p.22).

1192. Apess assume ce propos dans *Eulogy of King Philip* dans un passage condamnant l'esclavage et les

Paiutes préféraient ne plus avoir d'enfants :

My people have been so unhappy for a long time they wish now to *disincrease*, instead of multiply¹¹⁹³.

Contrevenir à l'injonction divine de la Genèse ne constituait pas un péché puisque, dans les circonstances de la colonisation, les pécheurs étaient les Blancs qui bafouaient tous les principes chrétiens. Elle-même avoue avoir préféré plus jeune ne pas être née plutôt que de risquer d'aller en enfer après sa mort comme les discours méthodistes l'annonçaient. Winnemucca, pourtant fervente méthodiste, raconte avoir été rassurée par ses proches qui lui expliquèrent que, selon les croyances paiutes, les morts se retrouvaient tous ensemble dans l'au-delà d'où ils plaignaient les vivants qui, eux, connaissaient l'enfer sur terre :

I wanted to be unborn, and cried so that my mother and the others told me it was not so, that it was only here that people did wrong and were in the hell it made, and that those in the Spirit-land saw us here and were sorry for us. But we should go to them when we died, where there was never any wrong doing, and so no hell. That is our religion¹¹⁹⁴.

Cette perspective de survie heureuse dans l'au-delà, si elle est en l'occurrence posée en opposition aux enseignements chrétiens, contredit aussi les prédictions nativistes annonçant une régénération de la terre au cours de laquelle l'éradication des Blancs assurerait le retour de la prospérité amérindienne, comme des prophètes paiutes contemporains l'avaient annoncé¹¹⁹⁵. Elle révèle aussi l'impasse à laquelle une partie des Amérindiens se sentaient acculés et pour qui l'au-delà pouvait représenter un refuge.

esclavagistes (p.301 et 304), et Blackbird conclut le chapitre XIII par ces mots (*History of the Ottawa and Chippewa Indians, op.cit.*, p.102).

1193. Winnemucca, *Life Among the Piutes, op.cit.*, p.48.

1194. *Ibid.*, p.54-55 ; « J'aurai préféré ne pas naître et j'ai pleuré, si bien que ma mère et les autres m'ont dit que c'était différent, que c'était seulement ici-bas que les gens dans un enfer en raison de leurs mauvaises actions, et que ceux qui étaient au Pays des esprits nous voyaient et étaient désolés pour nous. Mais que nous les rejoindrons après notre mort, là où il n'y avait aucune mauvaise action, et donc pas d'enfer. Voilà notre religion » (je traduis).

1195. Ce discours fut notamment diffusé par deux Paiutes dans les années 1870-80, Tavibo dans les années 1870, puis Wovoka (Jack Wilson) à partir de la fin des années 1880 dont le message aboutit à la création du mouvement de la Ghost Dance.

II.B.3. L'au-delà comme refuge ultime

Les religions amérindiennes reconnaissent en général l'existence d'un au-delà dans lequel l'esprit du défunt perdure et rejoint ses ancêtres. C'est le cas pour les croyances des peuples d'origine des autobiographes. Elles n'entrent donc pas fondamentalement en contradiction avec la religion chrétienne. Lorsque Apess considère le décès de sa tante Sally George, une Pequot convertie « estimée pour sa piété », comme une « délivrance » lui permettant d'échapper aux misères du monde terrestre pour accéder au paradis divin, son approche peut être lue comme une combinaison des croyances pequots et chrétiennes. Il existe bien sûr des différences entre les religions amérindiennes et le christianisme, ainsi qu'entre les religions amérindiennes et au sein même du christianisme, à propos de la vie après la mort, mais cette conception partagée peut contribuer à expliquer le succès des conversions des Amérindiens au christianisme. Certains autobiographes comme Occom ont cependant exprimé des inquiétudes concernant leur devenir post-mortem.

II.B.3.a. Quel avenir post-mortem pour les convertis ?

« Qu'advientra-t-il de moi si je meurs dans mes péchés ? » se demande Owussumag dans un récit de conversion recueilli par John Eliot en 1652¹¹⁹⁶. Comme les autres Algonquins du Massachusetts convertis regroupés à Natick, Owussumag pense que seule la conversion au christianisme, la croyance en Dieu et au Christ peut faire espérer une rédemption et garantir l'accès au Paradis. Des multiples récits de conversion retranscrits par Eliot dans *Tears of repentance*, il ressort que les Indiens convertis pensaient que l'âme des croyants, pardonnés grâce au sacrifice du Christ, irait au Ciel près de Dieu auprès duquel elle jouirait du bonheur éternel ; les pécheurs, que les hommes sont tous en raison de leur parenté avec Adam et de leur conception¹¹⁹⁷, eux, iraient en enfer. L'épreuve de la maladie, l'expérience des épidémies ou le décès de proches furent pour nombre d'Algonquins du Massachusetts l'occasion d'interrogations existentielles et spirituelles. Cela arrivait lorsqu'ils voyaient des proches convertis partir apaisés avec la certitude de rejoindre Dieu, comme ce fut le cas pour l'un des enfants de

1196. John Eliot, *Tears of Repentance*, *op.cit.*, p. 78.

1197. *Tears of repentance* se pose résolument du côté du monogénisme. L'idée d'être né dans le péché, du fait d'être conçu par un homme et par une femme, apparaît dans le récit de conversion de Ponampam (*Tears of repentance*, *op.cit.*, p.55).

Robin Speene. Eliot constate que le garçon repoussa les offrandes que les parents faisaient traditionnellement à leurs enfants agonisants en leur expliquant qu'il n'en aurait pas besoin là où il se rendait :

I leave my Basket behind me, for I am going to God, I will leave my Spoon and Tray behind me for I am going to God¹¹⁹⁸.

Les préoccupations sur le devenir de l'âme ainsi que l'espoir placé dans la rédemption christique se retrouvent de manière identique dans des textes autobiographiques amérindiens plus tardifs, comme celui de 1754 de Temperance Hannabal ou ceux des années 1830 de William Aposs.

Ces récits témoignent de l'intériorisation d'une rhétorique chrétienne conventionnelle et de son énonciation sous forme de discours formatés. Ce que d'aucuns assimileraient à une forme d'aliénation peut aussi traduire l'angoisse sincère du devenir post-mortem de personnes placées en situation de détresse physique et spirituelle due à la colonisation, inquiètes pour « leurs affaires à la fois temporelles et religieuses » comme le nota Occom¹¹⁹⁹. Si les croyances en un au-delà et à la survie de l'âme semblaient être des acquis des religions amérindiennes, le christianisme les remettait en question. Les récits de conversion amérindiens du XVII^e au XIX^e siècles montrent que, désormais, l'au-delà n'était plus ouvert qu'aux Chrétiens, qu'aux seuls Amérindiens convertis qui reconnaissaient avoir vécu jusque là dans le paganisme et le péché. Les convertis attribuent l'exclusivité du pouvoir rédempteur au Christ et placent en lui seul leurs espoirs de se rendre au Ciel et non pas en Enfer qui était le sort promis aux autres.

C'est à cette quête de salut que décida de se consacrer Aposs quand M^{me} Furman lui révéla son statut de mortel et qu'il ne trouverait aucun « refuge » pour échapper au « monstre destructeur »¹²⁰⁰. Converti lors du mouvement évangélique du Grand Réveil, Aposs considérait la conversion comme une nouvelle naissance, un moyen de trouver la paix de l'âme en reconnaissant Jésus-Christ comme le rédempteur universel et le sauveur de tous les hommes. Lui-même se sentait inclus dans « le plan de rédemption », de même que l'étaient les Amérindiens qui, contrairement aux représentations

1198. Eliot, *Tears of Repentance*, *op.cit.*, p.80 ; « Je laisse mon panier derrière moi, car je me rends auprès de Dieu, je laisserai ma cuillère et ma boîte derrière moi, car je me rends auprès de Dieu » (je traduis). Le rythme, les répétitions, l'agencement des phrases de cette déclaration peuvent faire penser qu'elle est construite sur la forme d'un chant traditionnel.

1199. Texte de 1768, in Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.55.

1200. Aposs, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.9.

dominantes les assimilant à des animaux, avaient aussi une âme, et une âme à sauver¹²⁰¹. De là naquit sa vocation de missionnaire, et Apess fait part de sa joie à constater que les Amérindiens étaient désireux d'accueillir la « bonne nouvelle » et que les convertis mouraient dans le « triomphe de la foi »¹²⁰².

Comme Occom, il témoigne par contre de la curiosité et du rejet dont il fit l'objet en tant qu'Indien converti et surtout en tant que pasteur indien. Occom a même avancé l'idée que les Blancs ne voulaient pas d'Indiens dans leur Ciel¹²⁰³. Au début du XIX^e siècle Wa-ke-zoo, l'oncle d'Andrew Blackbird, racontait l'histoire selon laquelle un Indien converti avait à la fois été rejeté du paradis chrétien parce qu'il était Indien et du Ciel indien parce qu'il s'était converti¹²⁰⁴. Pour Apess, il ne faisait aucun doute que les Amérindiens méritaient leur place « au royaume des cieux » en raison de leur religiosité et de leur martyr et qu'ils y accéderont bien avant les Blancs¹²⁰⁵.

Les bouleversements et les enjeux de devenir posés aux sociétés amérindiennes par la colonisation ne concernaient donc pas seulement les vivants, mais aussi les morts. La question du devenir post-mortem se posait de manière d'autant plus pressante aux Amérindiens qu'ils périssaient en masse du fait des épidémies dues à l'hégémonie coloniale. Si la colonisation fut bien un phénomène total, ce fut aussi parce qu'elle concerna le domaine de la spiritualité et le devenir d'outre-tombe. Le prosélytisme chrétien ne manqua pas de provoquer des tourments chez nombre d'Amérindiens, comme les récits de conversion le laissent transparaître. Pour d'autres, même convertis, la mort correspondait à un passage vers un au-delà amérindien permettant de retrouver ses ancêtres.

II.B.3.b. Le mocassin pour faire son chemin sur terre comme au ciel

Blackbird conclut son récit autobiographique en disant qu'ayant presque atteint l'âge de soixante-dix ans, il allait probablement mourir bientôt et « partir pour un autre monde ». Il dut cependant attendre encore une vingtaine d'années avant de rejoindre

1201. Apess, « The Experience of the Missionary », *op.cit.*, pp.119 et 127.

1202. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, pp.33-34.

1203. Lettre reproduite dans Brooks (ed.), *The Complete Writings of Samson Occom*, *op.cit.*, p.86.

1204. Karamanski, *Blackbird's Song*, *op.cit.*, pp.53-54 ; Johanna Feest and Christian Feest, « Ottawa », in Sturtevant (General Editor) and Trigger (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, Volume 15 (Northeast), *op.cit.*, p.783.

1205. Apess, *A Son of the Forest*, *op.cit.*, p.51 ; « Look, brethren, at the natives of the forest – they come (...) and will occupy seats in the kingdom of heaven before you ».

l'au-delà ottawa.

C'est en effet un véritable voyage vers « un autre monde » qu'entreprenait le défunt amérindien. C'était le cas dans les religions des Paiutes, des Ottawas et des Omahas. Les Omahas, mais aussi les Ojibwas et les Arapahos, concevaient la vie comme un chemin à parcourir ainsi que le rapporte La Flesche dans *The Middle Five*, avec « quatre collines de vie » à franchir pour accomplir un cycle de vie idéal¹²⁰⁶.

Cette conception dynamique de l'existence « en marche » peut expliquer les allusions fréquentes que La Flesche fait au mocassin dans son texte. Le mocassin y apparaît comme un élément déterminant pour symboliser l'identité amérindienne, l'hybridation de leur culture et la transformation irréversible qu'elle a pu subir dans le contexte colonial.

Dès qu'il pouvait se déplacer seul, le bébé omaha, mais aussi oto et ojibwa, recevait une paire de mocassins au cours d'une cérémonie spécifique. Les mocassins étaient volontairement troués afin que le nouveau-né n'ait pas la tentation d'entreprendre le trajet qui le mènerait jusqu'à l'au-delà grâce à des souliers en parfait état¹²⁰⁷. Chez les Omahas, cette cérémonie appelée *Thiku'wi'xe* ou « Turning the Child », était destinée à préparer l'enfant au « voyage de la vie » et à lui assurer que ce voyage soit le plus long possible¹²⁰⁸. Dans *The Middle Five*, le mocassin joue aussi le rôle de facteur d'équilibre et de complémentarité entre les genres et les cultures. La Flesche indique que les mocassins étaient confectionnés par les femmes à l'intérieur des demeures afin d'être portés par des hommes pour des activités extérieures. Cette pratique se poursuivait lorsque les Omahas commencèrent à vivre dans des maisons de style occidental. Il décrit ainsi la femme de son oncle Ga-im'-ba-zhe confectionnant des mocassins dans une maison assise, près d'un poêle¹²⁰⁹.

Ne plus porter de mocassins signifiait avoir quitté la voie amérindienne pour emprunter un autre chemin, en l'occurrence s'être engagé sur la voie de l'*American way*

1206. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.115 et 117 ; La Flesche and Fletcher, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.588 ; Basil Johnston, *Ojibway Heritage*, *op.cit.*, chapitre 8, pp.109-118 ; Jeffrey Anderson, *The Four Hills of Life*, *op.cit.*, surtout les chapitres 4 à 7. Cette conception aurait également été partagée par les Mohegans.

1207. La Flesche and Fletcher, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.117 ; R. Ritzenhaler, « Southwestern Chippewa », *op.cit.*, p.750.

1208. La Flesche and Fletcher, *The Omaha Tribe*, *op.cit.*, p.117.

1209. La Flesche, *The Middle Five*, *op.cit.*, p.124. La Flesche ne précise pas qu'elle était assise par terre selon la coutume indienne, comme le faisait son mari décrit un peu plus loin. Il ne dit pas non plus explicitement qu'il s'agissait d'une maison en bois, c'est-à-dire construite avec les planches fabriquées dans la scierie de la réserve avec les arbres de la réserve.

of life. La maison des Poitrines Blanches avait pour fonction d'y conduire les enfants amérindiens. L'entreprise de « lactification » concernait leur manière de penser aussi bien que leur apparence physique. L'élève modèle Brush aspirait à revêtir la tenue de missionnaire, en particulier les bottes dont le grincement l'enthousiasmait¹²¹⁰, et Thin'-je-zhin-ga se consola d'avoir perdu sa longue chevelure en enfilant des chaussures neuves :

When it came to the shoes, his grief for the lost scalp-lock was clean forgotten, and he strutted about to show the boys that his shining black shoes sang to his satisfaction¹²¹¹.

Dans le contexte colonial et dans le contexte de l'école comme microcosme symbolique de la situation des Amérindiens dans la société américaine, le vêtement comportait une dimension autre qu'utilitaire. Il symbolisait aussi la transformation des Amérindiens et la rupture définitive avec leur ancien mode de vie et de pensée. Il signifiait leur introduction sur une voie nouvelle, dans un nouvel environnement y compris sonore. Blackbird constata que le bruit métallique des haches avait remplacé le chant des oiseaux messagers de la parole divine, et La Flesche que le bruit des chaussures et des bottes se substituait à la langue omaha. Il s'agissait de « faire son chemin » dans une nouvelle langue et dans un univers aux repères entièrement modifiés. Le phénomène colonial était total dans le sens où c'était aussi un phénomène synesthésique. Il mettait fin à un univers, en même temps qu'il mettait fin aux êtres qui le peuplaient comme le montre le destin de Brush.

Brush ne put aller jusqu'au bout de son destin américain qui semblait pourtant s'ouvrir devant lui sous les meilleurs auspices. Son décès entraînait la disparition de l'idéal de créolisation que La Flesche le faisait incarner jusque dans ses derniers instants. La Flesche place dans sa bouche des propos identiques à ceux du fils de Robin Speene cherchant à apaiser le chagrin de ses proches :

I know I am dying. (...) You mustn't be troubled; I'm all right; I'm not afraid; I know God will take care of me¹²¹².

1210. *Ibid.*, p.62.

1211. *Ibid.*, p.76 ; « Dès que l'on passa aux chaussures, le chagrin dû à la coupe de ses cheveux s'évanouit aussitôt, et il se pavana pour montrer aux garçons à quel point le bruit de ses chaussures noires et vernies lui plaisait » (je traduis).

1212. *Ibid.*, p.151 ; « Je sais que je suis en train de mourir. (...) Il ne faut pas vous en faire ; ça ira ; je n'ai pas peur ; je sais que Dieu veillera sur moi » (je traduis). Brush décéda vraisemblablement des suites

La Flesche précise que ces paroles furent prononcées en omaha, et l'on peut imaginer que le mot Dieu fut remplacé par Wakonda. La route que rejoignit Brush au moment du trépas fut celle des Omahas. Dans une scène digne des romances gothiques d'Hawthorne, La Flesche, présent aux côtés de son meilleur ami lors de ses derniers instants, raconte la vision que Brush eut de son grand-père venant le chercher de l'au-delà :

After a moment's stillness the door opened very gently, and the floor near it creaked as though there were footsteps. A breath of wind came and moved the flickering flame of the candle round and round. The boy stared fixedly through the vacant doorway. There was something strange and unnatural in his look as, with one arm still around me, he stretched the other toward the door, and, in a loud whisper, said, "My grandfather! He calls me. I'm coming, I'm coming!"¹²¹³

Le dernier mot qu'il prononça fut pourtant celui de « directeur (*superintendent*) » ; Brush entendit ses pas dans une pièce voisine, et La Flesche précise qu'« ils étaient réels »¹²¹⁴.

Incarnation exemplaire d'une identité mariant des apports amérindiens et anglo-américains, Brush montre dans ces derniers instants que la compatibilité de ces deux identités n'était peut-être pas si facile à réaliser. Le monde « réel » ici-bas était destiné à être dominé par les Américains alors que les Amérindiens seraient rejetés dans un au-delà ultra-mondain où ils pourraient vivre réunis en famille, dans une famille amérindienne, dans *leur* famille amérindienne.

d'une tuberculose, probablement osseuse, avec des symptômes allant de la fièvre à l'amaigrissement, de douleurs osseuses à l'hémoptysie (pp.142, 145, 146, 148-150).

1213. *Ibid.*, p.151 ; « Après un moment de calme, la porte s'ouvrit très doucement, et le sol craqua comme si quelqu'un marchait près d'elle. Un souffle de vent s'engouffra et fit tournoyer la flamme tremblante de la bougie. Le garçon ne détachait son regard de la porte ouverte. Il y avait quelque chose d'étrange et de pas naturel dans son regard quand, toujours avec un bras passé autour de moi, il tendit l'autre vers la porte et dit dans un souffle grave, "Mon grand-père ! Il m'appelle. J'arrive, j'arrive" » (je traduis).

1214. *Ibid.*, p.152.

Conclusion

Du fils de Robin Speene à Brush, les autobiographies amérindiennes transmettent une même expérience tragique de la colonisation en Amérique du Nord sur plus de deux siècles. L'identité amérindienne s'articulerait autour du dénominateur commun de la perte et de la dimension victimaire à en croire Sherman Alexie. « Nous les Indiens avons TOUT PERDU. (...) Tout ce que nous savons faire, c'est perdre et être perdus », fait dire Alexie à Arnold Spirit Jr., le protagoniste spokane de son roman *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*¹²¹⁵. Leur destin se confondait avec la dépossession, et avant tout celle de leur terre. Or nous avons vu à quel point l'ancrage spatial était constitutif de l'identité amérindienne, et comment le rapport à la terre était vital. Toute dépossession de l'espace, à la fois sur un plan matériel (le *topos*) et symbolique (la *chôra*), était susceptible de provoquer une crise identitaire.

Les autobiographies permettent de mesurer l'ampleur de la perte et du manque qui, selon Caroline Durand-Rous, sont au cœur de l'écriture amérindienne¹²¹⁶. Elles sont des traces qui donnent accès aux points de vue des Amérindiens eux-mêmes sur l'expérience coloniale, les bouleversements et les traumatismes qu'elle provoqua, et leurs réactions face à ce phénomène total et totalitaire. Ce sont des « documents humains », pour reprendre la formule de Gusdorf, écrits par des individus disposant d'un nom et d'une histoire spécifique, d'une ipséité irréductible et irremplaçable, qu'ils racontent dans des récits autobiographiques dans lesquels ils expriment à la fois leur idiosyncrasie et leur humanité, leur individualité par l'affirmation d'un « je » et leur identité amérindienne par l'énonciation d'un « nous ». Ce sont des documents humains d'autant plus précieux qu'ils sont rares, d'autant plus intéressants qu'ils sont « anomaux », aussi bien dans leur forme que dans leur contenu.

Anomaux dans leur forme tout d'abord, car ils révèlent les capacités d'apprentissage et d'appropriation des codes sémiotiques issus de la culture dominante de la part d'Amérindiens en quête de pouvoirs. En donnant une identité remarquable à des personnes habituellement rejetées dans l'anonymat des minorités inférieures, l'écriture autobiographique permet à des Amérindiens d'apparaître comme des êtres capables et valables au sein même de la société dominante et de se « per-former » selon les codes culturels qu'elle érigeait en critères de civilisation et qu'elle déniait aux Amérindiens. Ils regagnaient une possibilité d'existence au moins textuelle face à une

1215. Alexie, *The Absolutely True Diary of a Part-Time Indian*, *op.cit.*, p.171 ; p.213 dans la traduction française, *Le premier qui pleure a perdu*.

1216. Durand-Rous, « Le totem réinventé ou la transmission du Mythe par la littérature amérindienne », *L'atelier*, volume 6, n°2, 2014, pp.104 et 106.

société qui les condamnait à une disparition inévitable, par assimilation et/ou extermination. Ils se dotaient d'une « identité stylistique »¹²¹⁷ et exprimaient une « stylistique de l'identité » que Macé définit comme une « activité dans la langue » et une « expérience littéraire » dynamique « créatrice de formes de vie », ajoutant en citant Barthes que même si cette forme est « passagère », elle est « une forme tout de même »¹²¹⁸. L'activité d'écriture menée par des Amérindiens dans la langue et les modèles narratifs du colonisateur révélait leurs ressources cognitives et leurs capacités d'adaptation dans une situation défavorable, voire hostile. Cette stylistique est aussi une esthétique dans le sens où les autobiographes amérindiens revalorisent l'identité et les cultures des peuples autochtones. Leurs autobiographies, par leur existence et leurs formes, introduisaient de l'imprévu dans le schéma colonial et ses représentations stéréotypées des Amérindiens. Capables de se différencier en se donnant à lire dans des formes inattendues, les Amérindiens se montraient en même temps capables d'insérer un discours anomalique au sein même des *topoi* du discours dominant.

Les autobiographies amérindiennes étaient donc tout autant anomaliques de par leur contenu. Si l'utilisation des codes sémiotiques dominants peut refléter l'aliénation des Amérindiens, qui auraient été dépossédés de leurs modalités d'expression en plus de leurs terres, elle peut aussi être considérée comme une forme d'appropriation active afin d'énoncer des idées originales, voire subversives, à rebours des paradigmes majoritaires.

En écrivant des textes en anglais et conformes aux modèles narratifs et discursifs de la culture dominante, les Amérindiens se rendaient intelligibles et accessibles, voire acceptables, pour la majorité de la population anglo-américaine blanche à qui leurs autobiographies étaient avant tout destinées¹²¹⁹. Si les propos étaient audibles dans leur forme, ils l'étaient peut-être moins dans leur contenu, car les autobiographes amérindiens se servirent de leurs nouveaux pouvoirs d'expression et de leur insertion dans un nouveau circuit de communication¹²²⁰ pour développer des idées antinomiques

1217. Macé, *Façons de lire, manières d'être, op.cit.*, p.166. Marielle Macé la décrit comme une « opération par laquelle un individu ressaisit d'une façon particulièrement intentionnelle son individualité, répète toutes sortes de modèles, mais aussi les module, redirige, infléchit des traits, dans le maintien et la transformation desquels cet individu s'atteste et se reconnaît activement, en s'exposant, en engageant son identité dans la façon même de la dégager ».

1218. *Ibid.*, pp.194-195.

1219. Peut-être aussi écrivaient-ils avec l'idée de laisser une trace, un témoignage, de l'identité amérindienne de l'Amérique et de leur expérience de vie en tant qu'Amérindiens « embarqués », pour reprendre l'adjectif pascalien, dans le monde colonial à destination de leurs descendants.

1220. Momaday convient avec Borges que la notion d'expression, avec sa dimension esthétique, était probablement plus pertinente que celle, plus actuelle, de communication. Il s'appuie notamment sur l'écrivain argentin pour dire que l'expérience humaine ne trouve sa légitimité finale que lorsqu'elle est

aux énoncés stéréotypiques diffusés dans la société et la littérature dominantes.

Les autobiographes amérindiens entendaient dans un premier temps démystifier l'Histoire linéaire et progressive du discours dominant en y insérant d'autres histoires. Ils révélaient les faces sombres de la colonisation qui, plus que de construire un monde civilisé et religieux, détruisait un jardin d'Éden en éliminant les résidents, humains comme animaux et végétaux, de cet écoumène respectant les desseins divins. Les Blancs étaient présentés comme les coupables de ce saccage et comme les véritables « sauvages » responsables de l'ensauvagement du monde et des autochtones. Ils maltraitaient même leur propre langue et leur écriture, qu'ils cherchèrent pourtant à imposer de force aux Amérindiens, en vidant les mots de leur sens et de leur crédibilité. Le rapport pervers à la langue participait de l'instauration d'une situation chaotique qui rendait difficile le fonctionnement des institutions et des relations sociales. Si les Amérindiens reconnaissaient volontiers que les Blancs étaient dotés de pouvoirs supérieurs, au moins sur le plan technique, ils se rendaient compte qu'ils les utilisaient à mauvais escient, c'est-à-dire de manière maléfique. Le manque et l'aliénation se trouvaient également du côté des Blancs : déconnectés d'un rapport naturel à la terre, ils vivaient dans l'insatisfaction et la surenchère permanentes, à l'image du windigo. Dans leurs textes, les autobiographes proposent une solution originale, celle de la créolisation réciproque, afin de remédier aux tensions créées par la rencontre entre autochtones et colonisateurs dans une « terre du manque »¹²²¹, afin de combler les vacuités qui faisaient souffrir les deux parties. Le manque apparaît réinvesti d'une valeur positive en étant un moyen de faire place « à l'autre » comme le dit Ricœur¹²²².

Glissant se demandait si les Amérindiens auraient pu se défendre au nom de la créolisation qui tendait à les déculturer et à contribuer à leur disparition. En décrivant les colonisateurs euro-américains comme ceux qui avaient besoin d'être éduqués afin de corriger leur comportement déviant, les autobiographes posent la créolisation comme un moyen de défense à condition que les Blancs acceptent de se créoliser au contact des Amérindiens. Leurs textes présentent des sociétés amérindiennes ataviques civilisées, organisées autour de valeurs fortes (la terre, la famille, la religion, l'éducation) analogues, voire supérieures, à l'idéal chrétien. S'ils acceptaient de corriger leurs

exprimée avec des mots (*The Man Made of Words*, *op.cit.*, p.80).

1221. J'emprunte cette expression à saint Augustin, dans la traduction que Frédéric Boyer donne de *regio egestasis* (*Les Aveux*, *op.cit.*, p.89, dernière phrase du Livre II), parfois traduite en « contrée d'indigence » (par exemple par M. Moreau en 1864).

1222. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.214.

représentations stéréotypées sur les Amérindiens, les colonisateurs auraient tout à gagner à établir relation, à s'enrichir, avec eux. Dans une écriture de la sociabilité bio-politique et éthopoiétique, les autobiographes se mettent eux-mêmes en scène pour montrer qu'une relation constructive et qu'une créolisation effective sont de l'ordre du possible, que les obstacles posés par le défi d'une société basée sur la coopération sont surmontables en établissant des ponts, en repérant les lieux-communs, entre les deux mondes. Ils montrent des Amérindiens qui consentent à s'altérer et à se décentrer pour renoncer à une identité atavique et à racine unique en faveur d'une identité composite et conjonctive. Leurs autobiographies prennent la dimension de récits à la fois rétrospectifs, qui instruisent « une médiation sur le passé de notre vie », et prospectifs, faisant place à « des projets, des attentes des anticipations, par quoi les protagonistes du récit sont orientés vers leur avenir mortel » et sont animés par « le souci »¹²²³. En faisant de leurs exemples personnels des paradigmes d'adaptation, les autobiographes annoncent le souci de s'ériger en modèles reproductibles d'identité inclusive plutôt qu'exclusive : il est possible d'être à la fois Amérindien et Anglo-Américain, Amérindien et chrétien, sans qu'une identité n'annule l'autre, mais au contraire se complètent. En ce sens, la situation de tensions et de contradictions générée par la colonisation pouvait se révéler bénéfique en créant une situation de créolisation amplifiante et non réductrice et appauvrissante.

Les autobiographies mettent donc en œuvre une écriture du mouvement, une écriture *en* mouvement. Il serait tentant de faire coïncider cette forme avec une nature orale des sociétés amérindiennes. Mais si l'oralité constituait certes un mode dominant de leurs formes d'expression, ces dernières étaient loin de s'y réduire, et il existait différentes pratiques d'écriture, bien que non-alphabétiques. Oraux et/ou écrits, ces modes d'expression traduisent en fait une même relation à la parole et aux mots, dotés d'un pouvoir intrinsèque, et devant par conséquent être abordés avec une certaine solennité, voire une certaine sacralité. En s'emparant des codes sémiotiques de la culture dominante, les Amérindiens acquéraient un pouvoir supplémentaire d'expression, c'est-à-dire une nouvelle capacité à recourir au pouvoir des mots et à leur effet potentiel d'action sur le réel. Ils leur donnaient un nouveau moyen d'influer sur leur devenir de vie que les colonisateurs menaçaient, en s'appropriant les termes mêmes utilisés par les

1223. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, pp.192-193. La dimension rétrospective et prospective de l'autobiographie est annoncée dès le titre de l'ouvrage édité par Paul John Eakin, *American Autobiography: Retrospect and prospect* (1991).

colonisateurs. Les autobiographies décrivent ainsi des Amérindiens prêts à s'inscrire activement dans un *devenir*, et non à rester les victimes passives d'une situation qui les dépassait et d'une société qui les condamnait à une disparition inéluctable.

Cette écriture en mouvement qui les inscrit dans un devenir est surtout à relier aux conceptions ontologico-cosmologiques des Amérindiens qui associent la vie au mouvement, qui fait du mouvement l'essence même de la vie, comme le suggère l'importance donnée aux mocassins. Le mocassin symbolise la voie amérindienne, les chaussures celle de la voie anglo-américaine. Les autobiographies tracent l'image d'un monde où ces deux voies peuvent être suivies en s'enrichissant mutuellement, sans toutefois nier les tensions et les procédures d'ajustement permanentes que ce processus implique. Elles montrent des Amérindiens prêts à faire cet effort de rectification constante afin de trouver un équilibre entre leur identité-*idem* et leur identité-*ipse*.

Cette dimension de l'être se dépassant lui-même et animé d'une ambiguïté féconde participant de la dynamique de l'être et de son devenir a été approchée par la notion d'identité conjonctive, également appelée identité-rhizome, identité transductive, identité-*pick up*, et identité-*trickster* en référence à un personnage emblématique des traditions orales amérindiennes. Se déphaser, s'altérer et devenir font partie d'une même dynamique que Simondon nomme transduction, mais qui correspond aussi au processus de créolisation tel que l'a défini Glissant. Pour les deux philosophes, la relation est au cœur de leur conception. Elle est également au centre des autobiographies amérindiennes car la relation est l'élément constitutif de deux systèmes grâce auxquels les Amérindiens entendaient donner du sens à leur devenir dans le nouveau *nomos* : la famille et l'éducation. Les autobiographes posent cependant le constat amer de l'unilatéralité de cette relation. Malgré leurs efforts concrets d'intégration, malgré leurs textes qui démontraient l'inverse des idées reçues à leur sujet, la puissance coloniale refusait de les accueillir en tant qu'Amérindiens mais, selon des conceptions raciales et déterministes, les assignait à un avenir inévitable, celui de la disparition en raison de leur infériorité. Le comportement des colonisateurs blancs tel qu'il est décrit dans les autobiographies les fait apparaître comme des êtres « aliénés » au fonctionnement autistique. Destinataires premiers de leurs textes, ils apparaissent hermétiques aux discours énoncés par les autobiographes en particulier, ainsi qu'aux discours exprimés à leur attention par les Amérindiens en général, comme le remarqua Leonard Crow Dog en 1971 tel un Zarathoustra lakota :

Then Leonard Crow Dog spoke, saying that we had talked to the white man for generations with our lips, but that he had no ears to hear, no eyes to see, no heart to feel¹²²⁴.

La relation à laquelle aspirait les autobiographes amérindiens prenait l'allure d'un rendez-vous manqué. L'image du Blanc qui ressort des propos de Crow Dog est celle d'un être désincarné, contraire à la représentation qu'Occom avait donnée des Amérindiens, et presque monstrueux, tel que Winnemucca avait dépeint le président américain. L'inaptitude émotionnelle due à l'absence de cœur l'apparente au windigo. La représentation des Blancs dans les propos de Crow Dog est à l'image de celle véhiculée dans les autobiographies : négative et dépréciative. Les autobiographes ont pris la mesure des conséquences négatives du comportement immoral, voire amoral, des colonisateurs pour les avoir personnellement constatées et vécues dans leur chair. Leur constat était pour le moins pessimiste puisqu'ils se rendaient compte que la créolisation était loin de leur assurer un devenir dans le nouveau *nomos* et que le seul avenir légitimement envisageable se trouvait peut-être dans un au-delà ultra-mondain.

Au début du XX^e siècle, Charles Eastman admettait avoir admiré la civilisation anglo-américaine et avoir cru que suivre le modèle d'intégration d'Occom était une solution pour éviter l'extinction des peuples amérindiens. Mais il n'hésite pas à faire part de sa déception et de sa remise en question dans son autobiographie de 1916, *From the Deep Woods to Civilization*. Il indique qu'il fut particulièrement ébranlé par les déclarations d'un vieux chef des Sauks et Foxes de l'Iowa, une tribu connue pour son « refus absolu (...) d'accepter la civilisation et le christianisme ». Envoyé chez eux en mission pour leur faire valoir les grandeurs de la culture anglo-américaine, le chef lui répondit qu'il désapprouvait le comportement des Blancs qui ne respectaient ni la nature ni Dieu et qui pensaient qu'ils pouvaient acheter le salut de leur âme par des biens matériels. Il concluait en disant que la meilleure décision à prendre était de continuer à vivre selon les traditions amérindiennes :

1224. Ces propos sont rapportés par Mary Brave Bird, épouse de Crow Dog, dans son texte autobiographique « We AIM not to please » (in Harjo and Bird [ed.], *Reinventing the Enemy's Language*, *op.cit.*, p.339). Nietzsche avait placé des interrogations du même ordre dans la bouche de son personnage de Zarathoustra, se demandant si les oreilles qui entendraient ses discours étaient non seulement dignes, mais capables de les entendre et de les comprendre (*Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, pp.59 et 63). Saint Augustin formule quant à lui le désir de se rapprocher des oreilles de Dieu grâce à ses confessions (*Les Aveux*, *op.cit.*, p.80). Au début du XX^e siècle, Charles Eastman rapporta les propos du « vieux chef » sioux Littlefish constatant que les hommes blancs n'avaient pas de cœur mais qu'ils n'en avaient pas besoin puisqu'ils étaient avant tout des hommes d'affaires (*From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, p. 91).

As for us, we shall still follow the old trail. If you live long, and some day the Great Spirit shall permit you to visit us again, you will find us still Indians, eating with wooden spoons out of bowls of wood¹²²⁵.

Eastman avoue s'être senti régénéré après avoir entendu cette réponse car elle lui rappela « la philosophie dans laquelle il avait été élevé » dans son enfance traditionnelle sioux¹²²⁶. Ces propos ouvrent d'autres perspectives que la résignation et indiquent que tous les Amérindiens n'aspiraient pas à se créoliser au contact des colonisateurs blancs, que la solution pour survivre et se pérenniser consistait justement à rejeter toute relation altérante avec les Anglo-Américains, à maintenir une identité à racine unique. Différentes voies étaient donc envisageables. Les autobiographes du corpus principal en proposèrent une, tout en n'étant pas dupes des limites de celle-ci. Leurs textes sont encore là pour faire entendre leurs voix, pour la différer à travers le temps, l'espace, les cultures.

Le livre constitue un espace qui permet de s'adresser au monde entier en toute intimité, avance Joy Harjo pour expliquer sa décision d'avoir édité avec Gloria Bird en 1997 un recueil de textes de femmes amérindiennes¹²²⁷. Toucher l'intime en parlant de l'intime, telle pourrait être une formule résumant une des fonctions du genre autobiographique. Beaucoup des propos et des motivations énoncés par les auteures du recueil d'Harjo et Bird sont d'ailleurs similaires à ceux exprimés par les autobiographes amérindiens des XVIII^e et XIX^e siècles, ce qui dénote une continuité de pensée mais aussi une pérennité de la communauté amérindienne contrairement à ce qu'avaient pu laisser entendre les autobiographes du XIX^e siècle. Malgré plusieurs siècles de colonisation, les Amérindiens sont toujours là, comme le constate Gloria Bird :

[T]here is continuity, a native tenacity to *persist through*... That we are still here as native women in itself is a political statement. Our physical presence denies the American myth of the vanishing red man¹²²⁸.

1225. Eastman, *From the Deep Woods to Civilization*, *op.cit.*, p.84 ; « Quant à nous, nous continuerons à vivre selon l'ancienne voie. Si tu vis longtemps, et que le Grand Esprit te permette de nous rendre de nouveau visite, tu verras que nous sommes toujours des Indiens, mangeant avec des cuillères en bois dans des bols en bois » (je traduis). L'allusion aux couverts en bois rappelle les objets mentionnés par l'enfant de Robin Speene.

1226. *Ibid.*.

1227. Harjo, « Introduction », in Harjo and Bird (ed.), *Reinventing the Enemy's Language*, *op.cit.*, p.21.

1228. Bird, *Ibid.*, p.30 ; « Il y a de la continuité, une tenacité toute autochtone à *persévére tout du long*... Le fait que nous soyons toujours là en tant que femmes amérindiennes est une affirmation politique en soi. Notre présence physique contredit le mythe de l'homme rouge en voie de disparition » (je traduis).

Que ce soit dans leurs « langues natales ou dans la langue de l'ennemi », constate Harjo, les Amérindiens sont toujours là avec leurs mots pour narrer des histoires, pour raconter leurs histoires¹²²⁹. Les livres, les autobiographies, dans lesquels sont consignés ces mots sont des traces de leur existence et des « lieux de survie »¹²³⁰. Dans une dynamique rétrospective et prospective, ils constituent une « réserve de devenir »¹²³¹.

Le devenir des études sur l'autobiographie amérindienne est immense. Ces textes attirent l'attention depuis une quarantaine d'années, et l'intérêt qu'ils suscitent ne semble pas prêt de se démentir. Parmi ceux datés des XVIII^e et XIX^e siècles, certains tendent à focaliser l'attention (Occom, Apess, Copway, Winnemucca, Zitkala Ša, Eastman) au détriment des autres, négligés (Peter Jacobs, Peter Jones, Blackbird, Pokagon, La Flesche), voire quasiment oubliés (Spywood, Murie, sœurs La Flesche, Parker, Asirara). La production de textes autobiographiques, écrits par les Amérindiens eux-mêmes ou de manière collaborée, s'est considérablement accrue au début du XX^e siècle, dans le sillage de la *salvage anthropology* et de l'idéologie du *Vanishing American*. Elle s'est poursuivie tout au long du XX^e siècle et continue de nos jours. Ces textes ont toujours été marqués par la diversité de leurs formes et de leurs contenus, reflétant la diversité socio-culturelle dans laquelle ils sont apparus. Si la question de l'hybridité générique et identitaire se posait aux XVIII^e et XIX^e siècles, nul doute qu'elle soit restée fondamentale pour des époques plus proches et qu'elle puisse être abordée de manière diversifiée.

1229. Harjo, *Ibid.*, p.31.

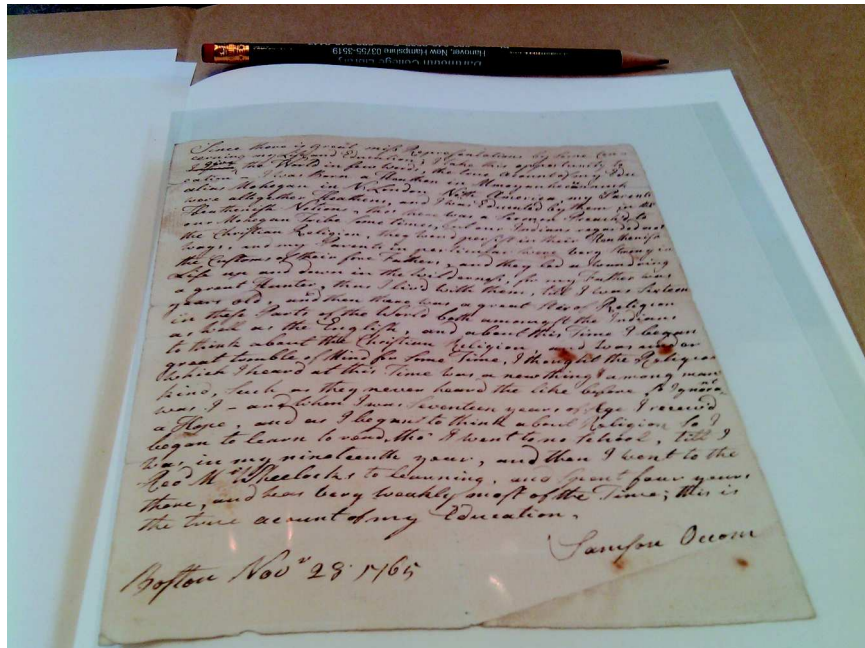
1230. Glissant, *Traité du Tout-Monde, op.cit.*, p.19.

1231. *Ibid.*, p.87.

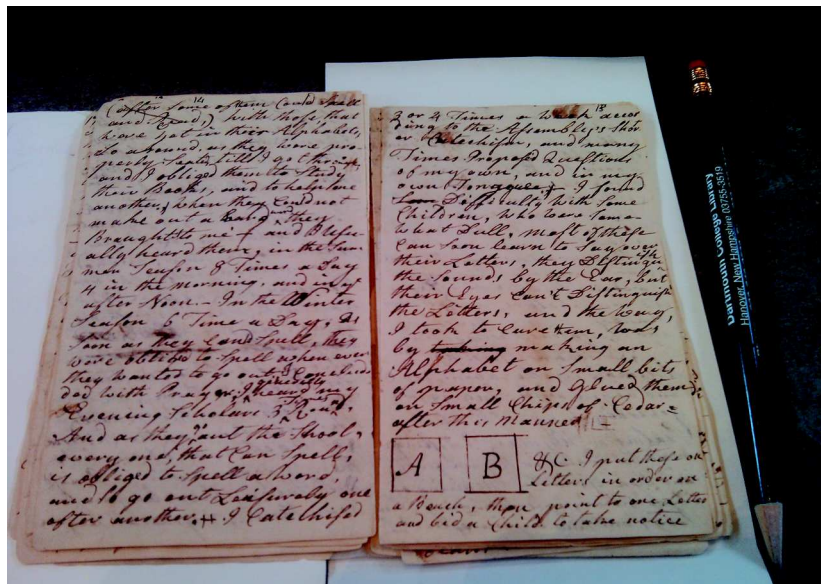
Illustrations

Manuscripts des autobiographies de Samson Occom

▼ (1) Texte de 1765



▼ (2) Extrait du texte de 1768 dans lequel Occom décrit ses méthodes d'enseignement

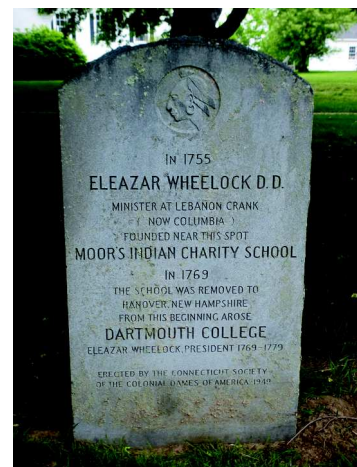


**Les écoles d'Eleazar Wheelock à Lebanon Crank
(actuel Columbia, Connecticut)**

▼ (3) La maison de Wheelock
dans laquelle Occom reçut son instruction entre 1743 et 1748



▼ (4) La Moor's Indian Charity School telle qu'elle est restaurée aujourd'hui,
accompagnée d'une plaque explicative où le portrait est supposé représenter Occom



Systèmes d'écriture mohegans

- ▼ (5) Boîte en écorce d'orme réalisée par Occom et les Amérindiens convertis de Brothertown adressée à Lucy Occom Tantaquidgeon

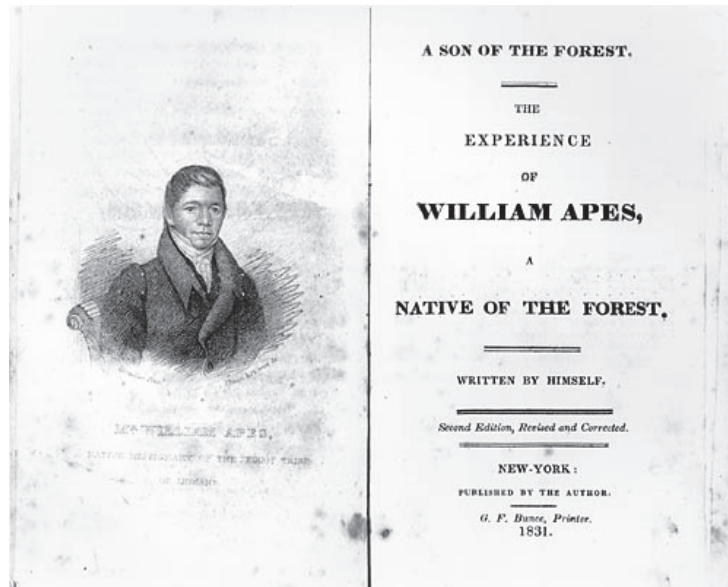


- ▼ (6) Collier en perles de wampum ayant appartenu à Uncas relatant la séparation des Pequots et des Mohegans au XVII^e siècle

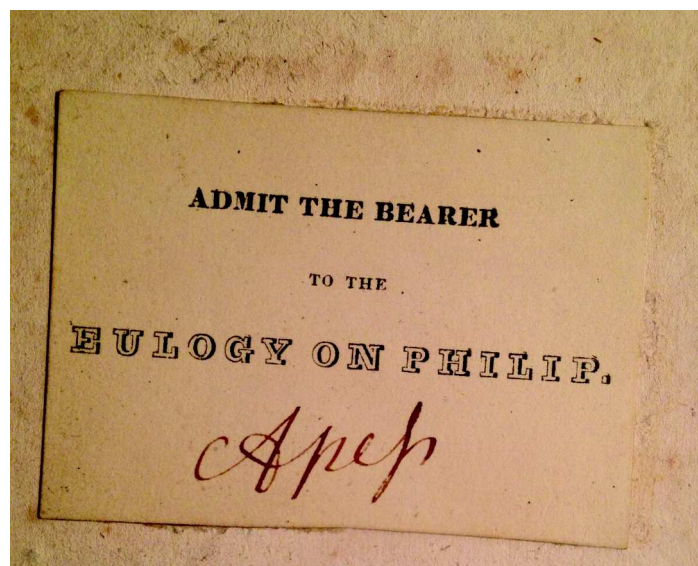


Documents sur William Apess

- ▼ (7) Portrait et page de garde de l'édition de la seconde édition de *A Son of the Forest* (1831)



- ▼ (8) Ticket d'entrée pour assister à la conférence d'Apess donnée à Boston en 1836, signé de la main d'Apess



Documents sur Sarah Winnemucca



- ◀ (9) Captain Truckee, le grand-père de Sarah Winnemucca, tel qu'il est représenté sur une plaque commémorative située dans le Truckee Regional Park (Californie) ▼

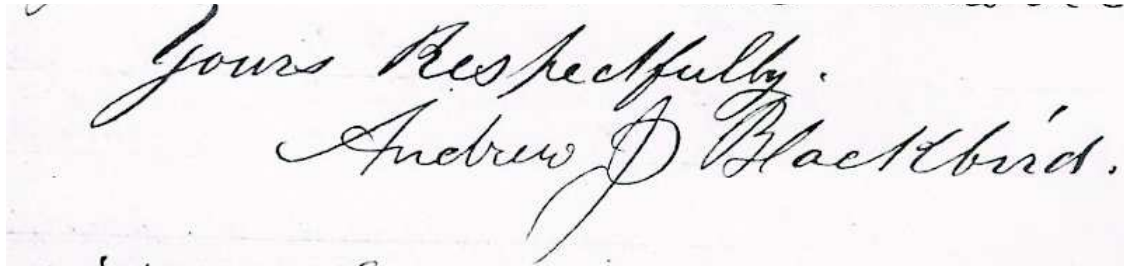


- ◀ (10) Sarah Winnemucca et sa famille (de gauche à droite) :
- son père, Chief Winnemucca
 - son frère, Natchez
 - un chef nommé Captain Jim

5.

Documents sur Andrew Blackbird

▼ (11) Signature de Blackbird, extraite d'une lettre du 09/11/1864



*Yours Respectfully,
Andrew J Blackbird.*

▼ (12) Le musée Andrew Blackbird à Harbor Springs (Michigan),
situé dans une extension de la maison où il résida à partir de 1858



L'école presbytérienne de la réserve omaha (Nebraska)

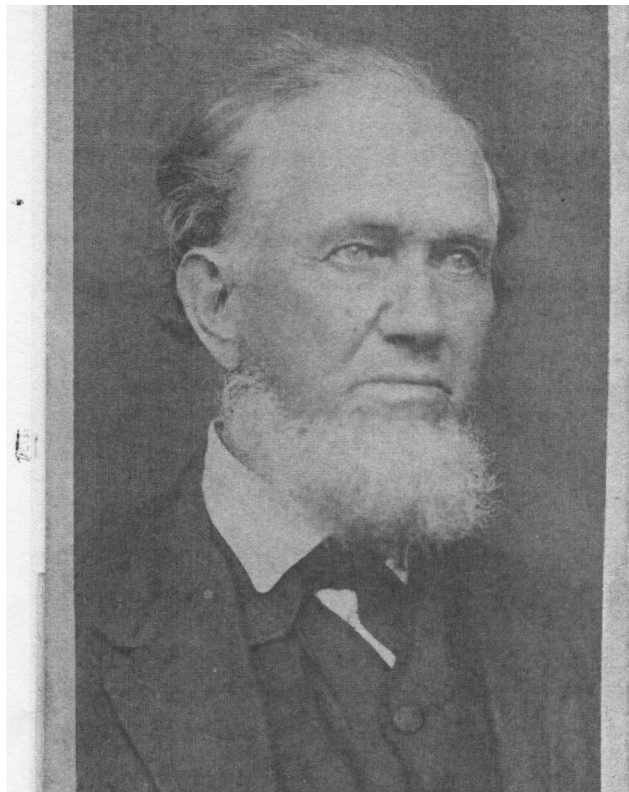
▼ (13) Le bâtiment, unité de lieu de *The Middle Five*



▼ (14) Le site actuel de l'école, près de Macy et du Missouri



Le pasteur William H. Hamilton, le Gray-beard de *The Middle Five*



▲ (15) Portrait réalisé dans un studio de Bellevue (Nebraska).

▼ (16) Hamilton, trois employées américaines de l'école, et les élèves omahas (les garçons sont assis devant, les filles se tiennent debout en arrière-plan).



La famille de Francis La Flesche



◀ (17) Joseph La Flesche Jr.
ou Estamaza (Iron Eye)
le père de Francis La Flesche.



◀ (18) White Swan (Ma-Gas-Ska)
ou Francis La Flesche,
l'oncle ponca de l'auteur de
The Middle Five.

Table des illustrations

Illustration de couverture : dessin de Black Hawk (1832 ? - 1890 ?), Sioux (Itazipčo [Sans Arc] Lakota) de la réserve de Cheyenne River (Dakota du Sud), réalisé au cours de l'hiver 1880-81 pour le compte de William E. Caton, le marchand de la réserve. Intitulé « Dream or Vision of himself changed to a destroyer and riding a Buffalo Eagle » par Caton, le dessin représente un *wakinyan*, l'Être-Tonnerre (Thunder Being), qui apparut à Black Hawk au cours d'une vision. Combinant des figures animales (aigle, cheval, bison) et anthropomorphes (le cavalier), associant une dimension spirituelle (être mythique, accès à une dimension supérieure de l'existence) et matérielle (les manifestations terrestres du tonnerre, les conséquences concrètes de la vision sur la vie du récepteur), l'Être-Tonnerre représente l'hybridité par excellence. Sa représentation dans un *ledger book* peut symboliser l'hybridation des sociétés amérindiennes et témoigner des changements irréversibles auxquelles elles durent faire face. Le motif du tonnerre est également important pour Francis La Flesche (« Se recomposer », II.B.1.b.).

Le dessin est extrait de l'ouvrage de Janet Catherine Berlo, *Spirit Beings and Sun Dancers: Black Hawk's Vision of the Lakota World* (New York, George Braziller, Inc., and the New York State Historical Association, 2001, p.29). Le livre de compte original est aussi accessible sur Internet : <https://plainsledgerart.org/plates/index/4>.

Portraits du corpus principal (p.27) :

- Samson Occom : détail d'une peinture de 1872 d'Adna Tenney exposée dans une salle de la Baker Library du Dartmouth College (photo de l'auteur de mai 2016) ; l'original est une peinture de Mason Chamberlin à partir de laquelle Jonathan Spilsbury a réalisé une gravure (actuellement conservée à la National Portrait Gallery de Londres) reproduite en frontispice de la biographie de DeLoss Love, *Samson Occom and the Christian Indians of New England* (1899).

- William Apess : détail du portrait réalisé par le peintre et graveur John Paradise publié en frontispice de l'édition de 1831 de *A Son of the Forest*.

- Sarah Winnemucca : détail d'une photographie envoyée à son frère vers 1879-80 portant la dédicace « Your loving sister Sarah Winnemucca » (photo reproduite dans

G.W. Canfield, *Sarah Winnemucca of the Northern Paiutes*, *op.cit.*, p.184, et dans S. Zanjani, *Sarah Winnemucca*, *op.cit.*, p.198). D'après Lee Brumbaugh, responsable des collections photographiques de la Nevada Historical Society d'où provient la photo, cette dernière aurait été prise entre 1873 et 1878 au studio Bradley and Rolufson situé à San Francisco (email du 29/07/2016).

- Andrew Blackbird : détail d'une photographie publiée sur le site de la Alpena County George N. Fletcher Public Library (<https://www.alpenalibrary.org/nativeamerican>).

- Francis La Flesche : détail d'une photographie où il apparaît en compagnie de trois autres personnes (Henry Fontenelle, I'-ba'-han-bi et Ka'xe thon'be). D'après Margery Coffey et Dennis Hastings (qui m'ont envoyé la photo), ce serait sur cette photo que La Flesche est le plus jeune.

Portraits et textes du corpus secondaire (pp.28-31) :

- p.28 : texte de Temperance Hannabal : photo du manuscrit conservé à la Rauner Library du Dartmouth College (photo de l'auteur de mai 2016).

- p.28 : texte de Joseph Johnson : photo du manuscrit conservé à la Connecticut Historical Society (photo de l'auteur de mai 2016).

- p.28 : Black Hawk : portrait peint en 1832 par George Catlin, actuellement conservé au Smithsonian American Art Museum (<http://americanart.si.edu/collections/search/artwork/?id=3925>).

- p.28 : Apess, *The Experiences of Five Christian Indians* : couverture de l'édition de 1833, tirée de la copie digitale disponible sur le site internet archive.org (<https://archive.org/details/experiencesoffiv00apes>).

- p.28 : Cuffe Jr., *Narrative of the Life and Adventures of Paul Cuffe* : couverture de l'édition de 1839, tirée de la copie digitale disponible sur le site internet archive.org (<https://archive.org/details/narrativeoflifea00cuff>).

- p.29 : George Spywood : portrait tiré de l'ouvrage de John Jamison Moore, *History of the A. M. E. Zion Church in America. Founded in 1796, in the City of New York* (York, Teachers' Journal Office, 1884, p.362), disponible sur le site internet de la University of North Carolina (<http://docsouth.unc.edu/church/moorej/moore.html>).

- p.29 : George Copway : gravure de Thomas B. Welch réalisée à partir d'un

daguerréotype de James E. McLees (ou McClees) et Washington L. Germon. Ce portrait figure en frontispice de plusieurs ouvrages de Copway, dont son autobiographie. Il s'agit ici d'une photo de la gravure figurant dans *The Ojibway Conquest* (photo de l'auteur prise en mai 2016 à la Rauner Library du Dartmouth College).

- Peter Jacobs : détail d'un portrait figurant en frontispice de son ouvrage *Journal of the reverend Peter Jacobs* (1855) (photo de l'auteur prise en mai 2016 à la Rauner Library du Dartmouth College).

- p.29 : Peter Jones : portrait de 1832 peint par sa fille Matilda conservé à la Victoria University Library de Toronto (reproduction tiré du site internet http://library.vicu.utoronto.ca/exhibitions/nassr/peter_jones.htm).

- p.29 : Chief Joseph : photo prise en 1877 par Orlando Scott Goff à Bismarck (North Dakota) conservée à la Washington State University (<http://content.libraries.wsu.edu/cdm/ref/collection/nezp/id/59>).

- p.29 : portraits des sœurs La Flesche (de haut en bas) : Susan et Marguerite (détail d'une photo prise vers 1880 conservée à la Nebraska State Historical Society, référence : RG2026.PH-67), Susette (détail d'une photo prise vers 1879-80 accessible sur le site internet du OTHRP, <http://www.jackalopearts.org/othrpsusette.htm>), Rosalie (détail d'un document conservé à la NSHS, référence : RG2026-70).

- p.30 : Susan La Flesche : détail d'une photo prise vers 1880 conservée à la NSHS (référence : RG2026.PH-67).

- p.30 : James R. Murie : détail d'une photo de 1911 conservée à la NSHS, reproduite dans Martha R. Blaine, *Some Things Are Not Forgotten: A Pawnee Family Remembers*.

- p.30 : George Bushotter : photo de 1888 conservée aux National Anthropological Archives de la Smithsonian Institution, reproduite dans l'article de Raymond DeMallie, « George Bushotter: The First Lakota Ethnographer » (in Margot Liberty [ed.], *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, St. Paul, West Publishing Company, 1976, p.90).

- p.30 : texte de Lorenzo Asirara : document tiré du livre de d'Edward S. Harrison, *History of Santa Cruz County, California* (San Francisco, Pacific Press Publishing Company, 1892, p.45 ; texte accessible sur le site internet [archive.org](https://archive.org/stream/history_ofsantacr00harr#page/44/mode/2up) : https://archive.org/stream/history_ofsantacr00harr#page/44/mode/2up).

- p.30 : Red Crow : détail d'une photo de Frederick Steeles prise en 1895 publiée sur le

site internet American-Tribes.com (<http://amertribes.proboards.com/thread/307/red-crow>).

- p.30 : Ely S. Parker : photo publiée sur le site internet American-Tribes.com (<http://amertribes.proboards.com/thread/83/general-ely-parker>).

- p.31 : Charles A. Eastman : photo de 1880 prise à Knox College (Illinois) publiée dans son autobiographie de 1916, *From the Deep Woods to Civilization*.

- p.31 : Simon Pokagon : détail d'une photo publiée en frontispice de son livre de 1899 *O-gî-măw-kwě mit-i-gwä-ki (Queen of the Woods)*.

- p.31 : Zitkala Ša : détail d'une photo prise en 1898 par Gertrude Käsebier dans son studio de New York, conservée au National Museum of American History (Smithsonian Institution) publiée sur le site internet Wikipedia (<https://en.wikipedia.org/wiki/Zitkala-Sa>).

Autres illustrations :

(1) : photo de l'auteur prise à la Rauner Library en mai 2016.

(2) : photo de l'auteur prise à la Rauner Library en mai 2016.

(3) et (4) : photos de l'auteur prises à Columbia (Connecticut) en mai 2016.

(5) : photo de l'auteur prise au Tantaquidgeon Indian Museum à Uncasville en mai 2016.

(6) : site internet de la tribu mohegan (<http://mohegan.nsn.us/heritage/artifact>). La boîte d'Occom est également présentée sur le site.

(7) : document tiré de la reproduction digitale disponible sur le site internet archive.org (<https://archive.org/details/sonofforestexper00apes>).

(8) : document fourni par Philip Gura.

(9) : photos de Mark McLaughlin reproduites avec son autorisation. Ce monument fut érigé en 1974, mais sans que le portrait ne repose sur une documentation historique (emails des 30 et 31/07/2016).

(10) : partie d'une photo de 1880 publiée dans l'article de Catherine S. Fowler et Sven Liljeblad, « Northern Paiute », *op.cit.*, pp.435-465. Cari Carpenter identifie Captain Jim comme un « leader washo » (« Sarah Winnemucca Goes to Washington », *op.cit.*, p.87).

(11) : détail d'une lettre fournie par Theodore Karamanski. La lettre fut originellement

adressée à un groupe d'anciens élèves de la Twinsburg Institute et se trouve aujourd'hui dans les archives de Samuel Bissell à la Western Reserve Historical Society (Cleveland, Ohio).

(12) : photo tirée du site internet de la Harbor Springs Library (<http://www.harborspringslibrary.org/harbor-history/andrew-j-blackbird-museum>).

(13) : copie d'une photo de 1898 à la Nebraska State Historical Society (référence : RG1289.PH-10-8).

(14) : photo de l'auteur prise en juin 2016.

(15) et (16) : copies de photos à la Nebraska State Historical Society (références : RG2411.PH0-002096 et RG1289.PH.000025-000014)

(17) : détail d'une photo à la Nebraska State Historical Society (référence : RG1289PH-19-2).

(18) : détail d'une photo de 1877 de Charles M. Bell, tirée du site internet de la Princeton University Digital Library (<http://pudl.princeton.edu/objects/7s75dc81m>).

Bibliographie

Du fait de sa longueur et pour des raisons de commodité de repérage, la bibliographie est divisée en sept rubriques :

- le corpus principal
- les études sur le corpus principal ;
- le corpus secondaire
- les études sur l'autobiographie amérindienne
- les études générales sur l'autobiographie
- les études sur les Amérindiens et la littérature amérindienne
- les autres références (littérature, histoire, philosophie, sociologie, anthropologie, linguistique, religion, etc.)

Le corpus principal

APESS William,

- *A Son of the Forest: The Experience of William Apess, a Native of the Forest* (1829 et 1831), in Barry O'Connell (ed.), *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992 ; O'Connell publie la deuxième édition de 1831, mais donne aussi en appendice les passages modifiés de la première édition de 1829. L'édition originale de 1829 est également accessible sur le site internet archive.org (https://archive.org/details/sonofforest_exper00inapes).

- « The Experience of the Missionary », in Apess, *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe* (1833 et 1837), in Barry O'Connell (ed.), *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992, pp.119-133. L'édition numérique de l'ouvrage est consultable sur le site internet archive.org (https://archive.org/details/experiences_offiv00apes).

BLACKBIRD Andrew J., *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan; A Grammar of their Language, and Personal and Family History of the Author* (1887), London, Forgotten Books, 2014 (reproduction intégrale de l'édition originale). L'édition numérique de l'ouvrage est consultable sur le site internet archive.org (<https://ia802704.us.archive.org/12/items/historyofottawac00blac/historyofottawac00blac.pdf>).

LA FLESCHE Francis, *The Middle Five: Indian Boys at School* (1900), Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1978, publiée sous le titre *The Middle Five: Indian schoolboys of the Omaha Tribe*. L'édition de 1909, identique à l'édition originale de 1900, est également accessible sur le site internet <https://archive.org/stream/themiddlefiveboy00laflrich#page/4/mode/2up>.

OCCOM Samson, deux textes manuscrits sans titre de 1765 et 1768, reproduits intégralement dans Joanna Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2006. Les manuscrits originaux sont également publiés sur le site internet du Dartmouth College (<http://libarchive.dartmouth.edu/cdm/search/collection/occom>).

WINNEMUCCA Hopkins Sarah, *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims* (1883) Reno and Las Vegas, University of Nevada Press, 1994. L'édition originale est également consultable sur le site internet <https://archive.org/stream/lifeamongpiutes00manngoog#page/n7/mode/2up>.

Études sur les auteurs du corpus principal

1- William Apess

BIZZELL Patricia, « (Native) American Jeremiad: The "Mixedblood" Rhetoric of William Apess, in Ernest Stromberg, *American Indian Rhetorics of Survivance. Word Medicine, Word Magic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006, pp.34-49.

BROOKS Lisa, « Regenerating the Village Dish: William Apess and the Mashpee Woodland Revolt », chapitre 4 de son livre *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2008, pp.163-197.

BROOKS Lisa, « Envisioning New England as Native Space: William Apess's *Eulogy on King Philip* », chapitre 5 de son livre *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2008, pp.198-218.

CARLSON David J., « William Apess and the Constraints of Conversion », chapitre 3 de son livre *Sovereign Selves, American Indian Autobiography and the Law*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006.

CARLSON David J., « William Apess and Indian Liberalism », chapitre 4 de son livre *Sovereign Selves, American Indian Autobiography and the Law*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006.

DANNENBERG Anne Marie, « "Where, then, shall we place the hero of the wilderness?": William Apess's *Eulogy on King Philip* and doctrines of the racial destiny », in Helen Jakoski (ed.), *Early Native American Writing: New Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.66-82.

GURA Philip F., *The Life of William Apess, Pequot*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015.

KRUPAT Arnold, « William Apess, Storier of Survivance », in Gerald Vizenor, *Survivance: Narratives of Native Presence*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2008, pp.103-122.

PEYER Bernd C., « William Apess », in Andrew Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996 (1994), pp.207-210.

TIRO Karim M., « Denominated "Savage": Methodism, Writing, and Identity in the Works of William Apess, a Pequot », *American Quarterly*, December 1996, volume 48, n°4, pp.653-679.

VELIKOVA Roumiana, « "Philip, King of the Pequots": The History of an Error », in *Early American Literature*, vol.37, n°2, 2002, pp.311-335.

WARRIOR Robert Allen, « Eulogy on William Apess. Speculations on His New York Death », *Studies in American Indian Literatures*, Summer 2004, volume 16, n°2, pp.1-13.

2- Andrew Blackbird

CAPPEL Constance (ed.), *Odawa Language and Legends: Andrew J. Blackbird and Raymond Kiogima*, Bloomington, Xlibris Corporation, 2006.

KARAMANSKI Theodore, *Blackbird's Song: Andrew J. Blackbird and the Odawa People*, East Lansing, Michigan State University Press, 2012.

STIRRUP David, « "according to our knowledge of ourselves": Andrew Blackbird's Odawa History », in Simone Pellerin (dir.), *Before Yesterday: The Long History of Native American Writing*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, pp.53-66.

WALZ Grace, « Andrew Blackbird of L'Arbre Croche », Master's Thesis, Western Michigan University, History Degree Program, November 1964.

3- Francis La Flesche

« A Chieftain's Son: Tribal Rites at Burial of Dr. La Flesche », article non signé paru dans *The Walthill Times*, 15/09/1932, vol. xxvi, n°26, pp.1 et 4.

COLEMAN Michael C., « The Mission Education of Francis La Flesche: An American Indian Response to the Presbyterian Boarding School in the 1860s », *American Studies in Scandinavia*, volume 18, n°2, 1986, pp.67-82.

DOCKSTADER Frederick J., « Francis La Flesche », in *Great North American Indians: Profiles in Life and Leadership*, New York, Van Norstrand Reinholdt Company, A Norback Book, 1977, pp.144-145.

GREEN Norma Kidd, *Iron Eye's Family: The Children of Joseph La Flesche*, Lincoln, Johnsen Publishing Company, Nebraska State Historical Society, 1969.

HARTLEY Alexander B., « Francis La Flesche », *American Anthropologist*, vol.35, n°2, April-June 1933, pp.328-331.

LIBERTY Margot, « Francis La Flesche : The Osage Odyssey », in Margot Liberty (ed.), *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 2002 (1978), pp.51-69.

— « Native American "informants": The Contribution of Francis La Flesche », *Journal for the Anthropological Study of the Human Movement*, vol. 11, n°2, Autumn 2000, pp.305-312, reproduction de son article paru dans Robert Spencer et John Murra (ed.), *American Anthropology: The Early Years*, St. Paul, West Publishing Company, 1976.

MARK Joan, « Francis La Flesche: The American Indian as Anthropologist », *Isis: A Journal of the History of Science Society*, The University of Chicago Press, volume 73, n°4, December 1982, pp.497-510.

RAMSEY Jarold, « Francis La Flesche's "The Song of Flying Crow" and the Limits of Ethnography », in *Boundary 2*, Duke University Press, vol.19, n°3, pp.180-196.

SHELDON Addison E., « Francis La Flesche: Historian of the Omaha Tribe », *The Pender*, 17/03/1933.

STROMBERG Ernest, « Resistance and Mediation: The Rhetoric of Irony in Indian Boarding School Narratives by Francis La Flesche and Zitkala-Sa », in E. Stromberg (ed.), *American Indian Rhetorics of Survivance. Word Medicine, Word Magic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006, pp.95-109.

WALCOTT Ronald, « Francis La Flesche: American Indian Scholar », *Folklife Center News*, January 1981, vol. 4, n°1, pp.10-11.

4- Samson Occom

AYERS Russell, *Samson Occom in Portrait with an Essay: Indian Summary For Whatever the Season*, Dartmouth College Library, tapuscrit sans date (années 1980 ?).

BLODGETT Harold William, *Samson Occom*, Hanover, Dartmouth College Publications, 1935.

BROOKS Lisa, « Restoring a Dish Turned Upside Down: Samson Occom, the Mohegan Land Case, and the Writing of Communal Remembrance », chapitre 2 de son livre *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2008, pp.51-105.

CHILES Katy, « Becoming Colored in Occom and Wheatley's Early America », chapitre 1 de *Transformable Race: Surprising Metaphors in the Literature of Early America*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2014.

CONNELL SZASZ Margaret, « Samson Occom: Mohegan as Spiritual Intermediary », in Connell Szasz (dir.), *Between Indian and White Worlds. The Cultural Broker*, Norman, University of Oklahoma Press, Red River Books, 1994, pp.61-78.

DELOSS LOVE William, *Samson Occom and the Christian Indians of New England*, Boston, The Pilgrim Press, 1899.

LARRÉ Lionel, « Samson Occom: A Paradigm of Resistance », in Simone Pellerin (dir.), *Before Yesterday: The Long History of Native American Writing*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, pp.35-45.

McCARTHY Keely, « Conversion, Identity, and the Indian Missionary », *Early American Literature*, volume 36, n°3, 2001, pp.353-369.

NELSON Dana D., « Reading the Written Selves of Colonial America: Franklin, Occom, Equiano, and Palou/Serra », *Resources for American Literary Study*, vol.19, n°2, 1993, pp.246-259.

— « "(I speak like a fool but I am constrained)": Samson Occom's *Short Narrative* and economies of the racial self », in Helen Jakoski (ed.), *Early Native American Writing: New Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp.42-65.

NILES Nathaniel, *Samson Occom, The Mohegan Indian Teacher, Preacher and Poet*, Madison, Printed for the Author, 1888.

PEYER Bernd C., « Samson Occom: Mohegan Missionary and Writer of the 18th Century », *American Indian Quarterly*, volume 6, n°3/4, Autumn-Winter 1982, pp.208-217.

— « Samson Occom », in Andrew Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing Inc., 1996 (1994), pp.265-269.

— « The Betrayal of Samson Occom », *Dartmouth Alumni Magazine*, November-December 1998, consulté sur le site internet <http://oneida.nygenweb.net/indian/occom.html>.

POWELL Tamara, « Samson Occom », in Jennifer McClinton and Alan Velie (ed.), *Encyclopedia of American Indian Literature*, New York, Facts of File, Inc., 2007, pp.257-258.

RICHARDSON Leon Burr, *An Indian Preacher in England, Being Letters and Diaries Relating to the Mission of the Reverend Samson Occom and the Reverend Nathaniel Whitaker to Collect Funds in England for the Benefit of Eleazar Wheelock's Indian Charity School*, Hanover, Dartmouth College Publications, 1933.

WALDO Daniel, « Samson Occom », in William B. Sprague (ed.), *Annals of the American Pulpit; or Commemorative Notices of Distinguished American Clergymen of Various Denominations*, New York, Robert Carter & Brothers, 1858, volume III, pp.192-195.

WARRIOR Robert Allen, « Foreword », in Joanna Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2006, pp.v-viii.

5- Sarah Winnemucca

CANFIELD Gae Whitney, *Sarah Winnemucca of the Northern Paiutes*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1988 (1983).

CARPENTER Cari M., « Sarah Winnemucca Goes to Washington. Rhetoric and Resistance in the Capital City », *American Indian Quarterly*, volume 40, n°2, Spring 2016, pp.87-108.

CARPENTER Cari M. and SORISIO Carolyn (ed.), *The Newspaper Warrior. Sarah Winnemucca Hopkins's Campaign for American Indian Rights, 1864-1891*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2015.

FOWLER Catherine S., « Sarah Winnemucca », in Margot Liberty (ed.), *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 2002 (1978), pp.38-50.

POWELL Malea D., « Sarah Winnemucca Hopkins: Her Wrongs and Claims », in Ernest Stromberg (ed.), *American Indian Rhetorics of Survivance. Word Medicine, Word Magic*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2006, pp.69-95.

RUOFF A. LaVonne Brown, « Sarah Winnemucca », in Andrew Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996 (1994), pp.299-302.

ZANJANI Sally, *Sarah Winnemucca*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2001.
— entretien avec Gwen Clancy dans le documentaire *Sarah Winnemucca, A Capital Figure*, pour la série *Exploring Nevada* (The Nevada Department of Cultural Affairs, 2001).

Le corpus secondaire

ASIRARA Lorenzo, « Narrative of a Mission Indian », in Edward S. Harrison, *History of Santa Cruz County, California*, San Francisco, Pacific Press Publishing Company, 1892, pp.45-48 (texte accessible sur le site internet archive.org : <https://archive.org/stream/historyofsantacr00harr#page/44/mode/2up>).

BLACK HAWK, *Autobiography of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*, Marston Gate, Forgotten Books, 2012 (1882) ; reproduction intégrale de l'édition de 1882 éditée et publiée par J.B. Patterson. Cette version est la réédition augmentée de l'ouvrage de 1833, *Life of Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak*. Les éditions originales sont consultables sur le site internet archive.org : https://ia802501.us.archive.org/28/items/cihm_27473/.pdf pour l'édition de 1833, https://ia802705.us.archive.org/24/items/autobiographyofm00bla_ciala.pdf pour celle de 1882.

BUSHOTTER George, « Bushotter's Autobiography », tapuscrit d'Ella Deloria traduit en anglais en 1936 à partir d'un manuscrit en lakota écrit en 1887 ; manuscrit dans les archives de James Owen Dorsey dans les National Anthropological Archives (Suitland, Maryland) de la Smithsonian Institution-National Museum of Natural History (Ms 4800, box 6B, item 103).

CALEB Hannah, GEORGE Sally, WAMPY Anne, récits recueillis et retranscrits par William Apess dans *The Experiences of Five Christian Indians of the Pequot Tribe*, in Barry O'Connell (ed.), *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992, pp.144-152. L'édition numérique de l'ouvrage est consultable sur le site internet archive.org (<https://archive.org/details/experiencesoffiv00apes>).

CHIEF JOSEPH, « Chief Joseph's Own Story and General Howard's Comment », Whitefish, Kessinger Publishing, sans date. Texte original publié dans Cyrus Townsend Brady, *Northwestern Fights and Fighters*, Garden City, Doubleday, Page & Company, 1913, pp.48-75 (une édition numérique de l'ouvrage est accessible sur le site internet archive.org : <https://archive.org/details/northwesternfigh00bradrich>).

COPWAY George, *The Life, Letters and Speeches of Kah-ge-gah-bowh* (1847, 1850), in A. LaVonne Brown Ruoff and Donald B. Smith (ed.), *Life, letters and Speeches*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997 (l'édition de 1850 est consultable sur le site internet archive.org : <https://archive.org/details/lifelettersands02copwgoog>).

CUFFE Paul Jr., *Narrative of the Life and Adventures of Paul Cuffe, A Pequot Indian*, Vernon, Printed by Horace N. Bill, 1839 (consultable sur le site internet archive.org : <https://ia600503.us.archive.org/17/items/narrativeoflifea00cuff/narrativeoflifea00cuff.pdf>).

EASTMAN Charles Alexander, série d'articles « Recollections of the Wild Life » publiée dans la revue *St. Nicholas: An Illustrated Magazine for Young Folks* (Mary Mapes Dodge [ed.], New York, The Century Co., London, T. Fisher Unwin, vol.XXI, part I [November 1893- April

1894], part II [May-October 1894]) : « Hadakah, "The Pitiful Last" » (December 1893, n°2, pp.129-131), « Early Hardships » (January 1894, n°3, pp.226-228), « Games and Sports » (February 1894, n°4, pp.306-308), « An Indian Boy Training » (March 1894, n°5, pp.437-440), « The Boy Hunter » (April 1894, n°6, pp.513-515), « First Impressions of Civilization » (May 1894, n°7, pp.607-611) (Part I consultable sur le site internet archive.org : <https://archive.org/stream/stnicholasv21part1dodgrich#page/n3/mode/2up> ; part II consultable sur le site internet Hathi Trust Digital Library: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=chi.20819125;view=1up;seq=9>). Ces articles furent repris dans l'ouvrage *Indian Boyhood* (1902).

HANNABAL Temperance, in Joanna Brooks (ed.), *The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2006, p.44.

JACOBS Peter, *Journal of the Reverend Peter Jacobs, with A Brief Account of his Life*, New York, Published for the Author, 1857 (une édition numérique de l'ouvrage est accessible sur le site internet archive.org : https://archive.org/details/cihm_45548).

JOHNSON Joseph, « Dedication », in Laura J. Murray (ed.), *To Do Good to My Indian Brethren: The Writings of Joseph Johnson, 1751-1776*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998, pp.147-148.

JONES Peter, *Life and Journals of Keh-Ke-Guo-Nā-Ba*, Memphis, General Books LLC, 2012. Une édition numérique de l'ouvrage est accessible sur le site internet archive.org (<https://archive.org/details/lifejournalsofke00jone>).

LA FLESCHE Susan, Marguerite, Susette, Rosalie : lettres publiées dans *St Nicholas: An Illustrated Magazine for Young Folks*, September 1880, vol.VII, n°11, p.918 (revue accessible sur le site internet de la University of Florida Digital Collections : <http://ufdc.ufl.edu/UF00065513/00091/83j>).

LA FLESCHE Susan, « My Childhood and Womanhood », article paru dans *The Southern Workman and Hampton School Record*, July 1886, vol. 15, n°7, pp.78 et 83 (revue et article accessibles sur le site internet archive.org : <https://archive.org/details/SouthernWorkman18811886>).

MURIE James R., articles publiés dans *The Southern Workman* : « From an Indian » (March 1880, vol.IX, n°3, p.29), « From the Indians » (February 1881, vol.X, n°2, p.23), « Our Visit to Washington » (May 1881, vol.X, n°5, p.59), lettre du 01/11/1883 (December 1883, vol.XII, n°12, p.125), « An Indian's View on Education » (May 1885, vol.XIX, n°5, p.55), « At Haskell Institue » (May 1886, vol.XV, n°5, p.56) ; un récit autobiographique publié dans *Twenty-Two Years'Work of the Hampton Normal and Agricultural Institute at Hampton, Virginia. Records of Negro and Indian Graduates and ex-Students* (Hampton, Normal School Press, 1893, pp.347-348) (revue, ouvrage et articles accessibles sur le site internet archive.org : <https://archive.org/details/SouthernWorkman18721880>, <https://archive.org/details/SouthernWorkman18811886>, <https://archive.org/details/twentytwoyearswo00hamp>).

PARKER Ely S., « General Parker's Autobiography », publiée dans Frank H. Severance (ed.), *Publications of the Buffalo Historical Society*, Buffalo, volume VIII, 1905, pp.527-528 (ouvrage

accessible sur le site internet archive.org : <https://archive.org/details/publicationsbuf00socigoog>).

POKAGON Simon, *O-gi-mäw-kwě mit-i-gwä-ki (Queen of the Woods). Also Brief Sketch of the Algonic Language*, Hartford, C.H. Engle Publisher, 1899 (édition numérique consultable sur le site internet archive.org : https://archive.org/details/ogmwkwmitigw_kqu00pokagoog).

RED CROW : *The Life and Adventures of Red Crow Formerly Head Chief of the Bloods As Related to the Late R.N Wilson by Red Crow. December, 1891* (tapuscrit consultable sur le site internet des archives de la Society of Alberta : <http://www.albertaonrecord.ca/iw-glen-645>).

SPYWOOD George, *The Experience of George A. Spywood*, Middleton, Charles H. Pelton, Printer, 1843.

ZITKALA ŠA, trois articles publiés dans *The Atlantic Monthly. A Magazine of Literature, Science, Art, and Politics* (Boston and New York, Houghton, Mifflin, and Company, Cambridge, The Riverside Press, volume LXXXV) : « Impressions of an Indian Childhood » (January 1900, n°DVII, pp.37-47), « The School Days of an Indian Girl » (February 1900, n°DVIII, pp.185-194), « An Indian Teacher Among Indians » (March 1900, n°DIX, pp.381-386) (revue et articles accessibles sur le site internet de la University of Pennsylvania : <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/serial?id=atlantic>).

Études sur l'autobiographie amérindienne

BATAILLE Gretchen M. et SANDS Kathleen Mullen, *American Indian Women: Telling their Lives*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1984.

— « Women's Autobiography », in Andrew Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996, pp.187-192.

BRUMBLE H. David, *American Indian Autobiography*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2008 (1988), traduit en français sous le titre *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique* (Paris, Presses Universitaires de France, 1993, traduction de par Pascal Ferroli).

— *An Annotated Bibliography of American Indian and Eskimo Autobiographies*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1981.

BRUMBLE David and KRUPAT Arnold, « Autobiography », in Andrew Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996, pp.175-185.

CARLSON David J., *Sovereign Selves, American Indian Autobiography and the Law*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2006.

HARJO Joy and BIRD Gloria (ed.), *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*, New York and London, W.W. Norton & Company, 1997.

KRUPAT Arnold, *For Those Who Come After: A Study of Native American Autobiography*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985.

— *The Voice in the Margin: Native American Literature and the Canon*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, University of California Press, 1989.

— « Native American Autobiography and the Synecdochic Self », in Paul John Eakin (ed.), *American Autobiography: Retrospect and Prospect*, madison, The University of Wisconsin Press, 1991, pp.171-194.

KRUPAT Arnold and SWANN Brian (ed.), *Here First: Autobiographical Essays by Native American Writers*, New York, The Modern Library, 2000.

LARRÉ Lionel, *Autobiographie amérindienne : Pouvoir et résistance de l'écriture de soi*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.

O'BRIEN Lynne Woods, *Plains Indian Autobiographies*, Boise, Boise State College, 1973.

OLIVEIRA Marta Ramos, *Weaving Life Stories: Healing Selves in Native American Autobiographical Narratives*, thèse de doctorat sous la direction de Rita Terezinha Schmidt et Françoise Besson, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

ROZZELL Kristin Lynn, *Reinventing the Self: Native American Women's Autobiographies*, thèse de doctorat sous la direction de Kenneth M. Roemer, University of Texas at Arlington, 2007.

SELLERS Stephanie A., *Native American Autobiography Redefined: A Handbook*, New York, Peter Lang, 2007.

WONG Hertha Dawn Sweet, *Sending my Heart Across the Years: Tradition and Innovation in Native American Autobiography*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1992.

— « Native American Visual Autobiography: Figuring Place, Subjectivity, and History », *The Iowa review*, vol.30, n°3, Winter 2000-2001, pp.145-156.

Études sur l'autobiographie

ALARY Viviane, CORRADO Danielle, MITAINE Benoît (dir.), *Autobio-graphismes. Bande dessinée et représentation de soi*, Chêne-Bourg, Georg Éditeur, 2015.

AMSELLE Frédérique, *Virginia Woolf et les écritures du moi, Le journal et l'autobiographie*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008.

ANDREWS William L. (ed.), *Classic American Autobiographies*, New York, Penguin Group, New American Library, A Signet Classic, 2003 (1992).

ARRIBERT-NARE Fabien et AUSONI Alain (dir.), *L'autobiographie entre autres : Écrire la vie aujourd'hui*, Bern, Peter Lang AG, 2013.

BARRETT Lindon, « Self-Knowledge, Law, and African American Autobiography: Lucy A. Delaney's "From the Darkness Comteh the Light" », in Robert Folkenflick (ed.), *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, Stanford, Stanford University Press,

1993, pp.104-124.

BUELL Lawrence, « Autobiography in the American Renaissance », in Paul John Eakin (ed.), *American Autobiography. Retrospect and Prospect*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991, pp.47-69.

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (2005), traduit de *Giving an Account of Oneself* par Bruno Amboise et Valérie Aucouturier.

CARRON Jean-Pierre, *Écriture et identité, Pour une poétique de l'autobiographie*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2002.

COTTEGNIES Line, « Margaret Cavendish et l'"autobiographie" au XVII^e siècle : topographie d'un discours paradoxal », in Frédéric Regard (dir.), *L'autobiographie littéraire en Angleterre (XVII^e-XX^e siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp.35-56.

DELANY Paul, *British Autobiography in the Seventeenth Century*, London, Routledge and Kegan Paul Limited, 1969.

DIDIER Béatrice, « Les écritures du moi », in Béatrice Didier (dir.), *Précis de littérature européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp.453-463.

DUFIEF Pierre-Jean, *Les écritures de l'intime de 1800 à 1914*, Levallois-Perret, Bréal, 2014.

EAKIN Paul John (ed.), *American Autobiography. Retrospect and Prospect*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.

FLEISHMAN Avrom, *Figures of Autobiography: The Language of Self-Writing*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.

FOLKENFLIK Robert, « Introduction: The Institution of Autobiography », in R.Folkenflick (ed.), *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 1-7.

GAULEJAC Vincent de, « Produire une histoire et chercher à en devenir le sujet : pour une clinique de l'historicité », in Christophe Niewiadomski et Christine Delory-Momberger (dir.), *La mise en récit de soi, Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, pp.53-62.

GUSDORF Georges, « De l'autobiographie initiatique à l'autobiographie genre littéraire », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°6, novembre-décembre 1975, Éditions Armand Colin, pp.957-1002.

— « Conditions et limites de l'autobiographie », in Günter Reichenkron et Erich Haase (dir.), *Formen der Selbstdarstellung, Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*, Berlin, Duncker & Humboldt, 1956, pp.113-117, traduit en anglais « Conditions and Limits of Autobiography », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.28-48.

— *Les écritures du moi, Lignes de vie 1*, Paris, Odile Jacob, 1991.

— *Auto-bio-graphie, Lignes de vie 2*, Paris, Odile Jacob, 1991.

HERMETET Anne-Rachel et PAUL Jean-Marie (dir.), *Écritures autobiographiques, Entre confession et dissimulation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, collection « Interférences ».

HOWARTH William L., « Some Principles of Autobiography », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.84-114.

KUWASE Shujiro (dir.), *Les destinataires du moi : altérités de l'autobiographie*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2012.

LAFFITTE Jean-Paul et LAFFITTE Jacqueline, « Réflexion sur le thème de l'écriture de soi », in Jean-Paul Laffitte et alii, *L'écriture de soi*, Paris, Vuibert, 1996, collection « Prépas scientifiques ».

LEJEUNE Philippe, *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Colin, 2010 (1971), collection « Cursus Lettres ».

— « Autobiographie et histoire littéraire », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°6, novembre-décembre 1975, dossier « L'autobiographie », pp.903-936.

— *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 (1975).

— *Je est un autre, L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980.

— « Autobiographie », in François Nourissier et Pierre-Marc de Biasi, *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Encyclopædia Universalis et Albin Miche, 1997, pp.49-54.

— *Signes de vie, Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005.

— « Arrière-propos », in Fabien Arribert-Narce et Alain Ausoni (dir.), *L'autobiographie entre autres. Écrire la vie aujourd'hui*, Bern, Peter Lang AG, 2013, pp.199-202.

— Entretien avec Christophe Ono-Dit-Biot, émission *Le Temps des écrivains*, « Création », France Culture, samedi 20/06/2015, 17-18h.

LECARME Jacques et LECARME-TABONE Éliane, *L'autobiographie*, Paris, Armand Colin, 1999 (1997).

LEGENDRE Claire, « Quel pacte entre moi et moi ? », in *Le Magazine Littéraire*, dossier « L'écriture de soi », n°530, avril 2013, pp.46-47.

LESOT Adeline, *L'autobiographie, de Montaigne à Nathalie Sarraute, Thèmes et Questions d'ensemble*, Paris, Hatier, 1988, collection « Profil Littérature - Oral du Bac ».

LYNCH Kathleen, *Protestant Autobiography in the Seventeenth-Century Anglophone World*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2012.

MANDEL Barrett J., « Full of Life Now », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.49-72.

MAO Catherine, *La bande dessinée autobiographique francophone (1982-2013) : Transgression, hybridation, lyrisme*, thèse réalisée sous la direction de Jacques Dürrenmat, Université Paris-Sorbonne, soutenue le 26/06/2014.

MIRAUX Jean-Philippe, *L'autobiographie, Écriture de soi et sincérité*, Paris, Armand Colin, 2009 (1996).

OLNEY James, « Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.3-27.

PARINI Jay (ed.), *The Norton Book of American Autobiography*, New York and London, W.W.Norton & Company, 1999.

PINEAU Gaston et LEGRAND Jean-Louis, *Les histoires de vie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013 (1993), collection « Que sais-je ? ».

REGARD Frédéric, « "Géotobiographies", Introduction aux géographies de soi », in Frédéric Regard (dir.), *L'autobiographie littéraire en Angleterre (XVII^e-XX^e siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp.11-33.

ROSENBLATT Roger, « Black Autobiography: Life as the Death Weapon », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.169-180.

SAYRE Robert F., « Autobiography and the Making of America », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.146-168.

SPENGEMANN William, *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre*, New Haven and London, Yale University Press, 1980.

STAROBINSKI Jean, « The Style of Autobiography », in James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp.73-81, traduit de « Le style de l'autobiographie » (in *L'œil vivant II, La relation critique*, NRF – Gallimard, 1970, pp.83-98) par Seymour Chatman.

ZANONE Damien, *L'autobiographie*, Paris, Éditions Ellipses, 1996, collection « Thèmes et études ».

Études sur les Amérindiens et littérature amérindienne

ALEXIE Sherman, « The Unauthorized Autobiography of Me », Arnold Krupat and Brian Swan (ed.), *Here First: Autobiographical Essays by Native American Writers*, New York, The Modern Library, 2000, pp.3-14.

— *Ten Little Indians*, New York, Grove Press, 2003, traduit par Michel Lederer, *Dix petits Indiens*, Paris, Albin Michel, 2004.

— *The Absolutely True Diary of a part-Time Indian*, London, Andersen Press, 2008 (2007), traduit par Valérie Le Plouhinec, *Le premier qui pleure a perdu*, Paris, Albin Michel, 2008.

ALLEN Paula Gunn, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston, Beacon Press, 1992 (1986).

ANDERSON Jeffrey D., *The Four Hills of Life: Northern Arapaho Knowledge and Life Movement*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2001.

ARMSTRONG Jeannette, « I Stand With You Against the Disorder », article du 08/11/2005 paru dans *Yes! Magazine*, consulté sur le site internet de la revue le 10/09/2015 (<http://www.yesmagazine.org/issues/spiritual-uprising/i-stand-with-you-against-the-disorder>).

ARNOLD Richard and STOFFLE Richard W., *Puha Path to Black Mountain*, Great Basin Anthropological Conference, 2006.

AXTELL James, *The European and the Indian: Essays in Ethnohistory of Colonial North America*, London and New York, Oxford University Press, 1981.

AZOULAI Martine, *Les péchés du Nouveau Monde, Les manuels pour la confession des Indiens, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993.

BALL Eve, *Indeh, An Apache Odyssey*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1988 (1980).

BABCOK Barbara and COX, « The Native American Trickster », in Andrew Wiget (ed.), *Native American Oral Literatures*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996 (1994), pp.99-105.

BARNETT Louise K., *The Ignoble Savage: American Literary Racism, 1790-1890*, Westport and London, Greenwood Press, 1975.

BENSEN Robert (ed.), *Children of the Dragonfly: Native American Voices on Child Custody and Education*, Tucson, The University of Arizona Press, 2001.

BERTHIER-FOGLAR Susanne, « À l'Ouest de la Louisiane : les frontières de Quivira », in Susanne Berthier-Foglar (dir.), *La France en Amérique. Mémoire d'une conquête*, Chambéry, Université de Savoie, 2009, pp.37-49.

— « Les Amérindiens et la contre-culture des années 1960-1970 aux États-Unis » (consulté le 13/07/2016 sur le site du Centre pour la Communication Scientifique Directe, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00979317>).

- BIEDER Robert E., *Science Encounters the Indian, 1820-1880: The Early Years of American Ethnology*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1986.
- BLAINE Martha Royce, *Some Things Are Not Forgotten: A Pawnee Family Remembers*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997.
- BLANC Dominique, « En quête de visions », *Connaissance des Arts*, hors-série n°618 « Indiens des Plaines », 2014, pp.22-30.
- BONNEVIN Joëlle, « Construction de l'identité nationale chippewa : étude comparative des deux premières versions de Love Medicine », in Sue Ryan-Fazilleau, Joëlle Bonnevin, Martine Raibaud (dir.), *Enjeux identitaires*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, pp.13-31.
- BOUGHTER Judith A., *Betraying the Omaha Nation, 1790-1916*, Norman, University of Oklahoma Press, 1998.
- BOUTEILLER Marcelle, « Littératures indiennes d'Amérique du Nord », in Raymond Queneau (dir.), *Histoires des littératures, I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1955, pp.1513-1523.
- BOUZONVILLER Elisabeth, *Louise Erdrich : métissage et écriture, histoires d'Amérique*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2014.
- BOYDEN Joseph, entretien avec Nathalie Crom paru dans *Télérama*, n°3360, 04/06/2014, pp.4-8.
- BRANDON Steve, « Removal », in Jennifer McClinton and Alan Velie (ed.), *Encyclopedia of American Indian Literature*, New York, Facts on File, Inc., 2007, pp.295-296.
- BRAVE BIRD Mary, « We AIM not to please », in HARJO Joy and BIRD Gloria (ed.), *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*, New York and London, W.W. Norton & Company, 1997, pp.336-352.
- BROOKS Lisa, *The Common Pot: The Recovery of Native Space in the Northeast*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 2008.
- BUSHNELL John, « From American Indian to Indian American: The Changing Identity of the Hupa », *American Anthropologist*, volume 70, n°6, décembre 1968, pp.1108-1116.
- CALLOWAY Colin G.,
 — *The World Turned Upside Down: Early Voices from Early America*, 1994.
 — *The Indian History of an American Institution. Native Americans and Dartmouth*, Hanover and Lebanon, Dartmouth College Press and University of New England Press, 2010.
 — *First Peoples: A Documentary Survey of American Indian History*, Boston and New York, Bedford/St Martin's, 2012 (1999).
- CATLIN George, *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions, of North American Indians*, New York, Dover Publications, Inc., 1973 (1844), 2 volumes.

CHAUVEL David et SIMON Fred, *Popotka le petit Sioux. Le Wendigo*, Paris, Delcourt, 2002.

CHRYSTOS, *Not Vanishing*, Vancouver, Press Gang Publishers, 1988.

CLARK Jerry L., « Thus Spoke Chief Seattle: The Story of an Undocumented Speech », *Prologue Magazine*, Spring 1985, volume 18, n°1, consulté sur le site internet des National Archives (<http://www.archives.gov/publications/prologue/1985/spring/ chief-seattle.html>) le 11/07/2016.

COLEMAN Michael C., « Motivations of Indian Children At Missionary and U.S. Government Schools », *Montana: The Magazine of Western History*, Winter 1990, volume 40, n°1, pp.30-45.

CONKEY Laura E. *et alii*, « Indians of Southern New England and Long Island: Late Period », in William C. Sturtevant (General Editor) and Bruce G. Trigger (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, volume 15 (Northeast), Washington, Smithsonian Institution, 1978, pp.177-189.

COOPER James Fenimore, *The Last of the Mohicans*, London, Penguin Group, 1994 (1826).

COPWAY George, *The Ojibway Conquest, A Tale of the Northwest*, New York, George P. Putnam, 1850.

CRONON William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983.

CURTIS Edward S., *The North American Indian*, Cambridge, The University Press, 1909, volume 5.

DAVIS Britton, *The Truth about Geronimo*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1976 (1929).

DELANOË Nelcya, *L'Entaille rouge, Des terres indiennes à la démocratie américaine, 1776-1996*, Paris, Albin Michel, 1996.

DELANOË Nelcya et ROSTKOWSKI Joëlle, *Les Indiens dans l'histoire américaine*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1991.

DÉLÉAGE Pierre, « Les Amérindiens et l'écriture », *L'Homme*, n°190, avril-juin 2009, Éditions de l'EHESS, pp.191-198.

DEMALLIE Raymond J., *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings to John G. Neihardt*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1985.

— « George Bushotter, The First Lakota Ethnographer », in Margot Liberty (ed.), *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 2002, pp.105-119.

DESCOLA Philippe, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

DEWDNEY Selwyn, *The Sacred Scrolls of the Southern Ojibway*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, published for the Glenbow-Alberta Institute, Calgary, 1975.

DIPPIE Brian W., *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Policy*, Lawrence, University Press of Kansas, 1982.

— « American Indians: The Image of the Indian », publié sur le site web *nationalhumanitiescenter.org*, consulté le 20 mai 2012.

DOBYNS Henry, « Demographics in Native American History », in Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.67-74.

DORRIS Michael, « Indians on the Shelf », in Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.98-105.

DORRIS Michael et ERDRICH Louise, *The Crown of Columbus*, New York, Harper Collins Publishers, 1991.

DORSEY James Owen, *Omaha and Ponka Letters*, Washington, Government Printing Office, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, 1891.

DOWD Gregory, *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993 (1992).

DUBOIS Daniel et BERGER Yves, *Les Indiens des Plaines*, Paris, Dargaud Éditeur, 1984 (1978).

DUNBAR John, « The Pawnee Indians, Their Habits and Customs », in *The Magazine of American History*, volume VIII, 1882, New York and Chicago, A.S. Barnes & Company, pp.734-753.

DURAND-ROUS Caroline, « Le totem réinventé ou la transmission dy Mythe par la littérature amérindienne », *L'atelier*, volume 6, n°2, 2014, pp.103-120.

EASTMAN Charles Alexander (Ohiyesa), *Indian Boyhood*, New York, McClure, Philips & Co., 1902.

— *From the Deep Woods to Civilization*, Mineola, Dover Publications, Inc., 2003 (1916).

— *Indian Heroes and Great Chieftains*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1991 (1918).

EDMUNDS R. David, « Indian Humor: Can the Red Man Laugh? », in Daniel Tyler (ed.), *Red Men and Hat Wearers. Viewpoints in Indian History*, Papers from the Colorado State University Conference on Indian History, August 1974, pp.141-153.

ERDRICH Louise, « Two Languages in Mind, Just One in the Heart », *New York Times*, 22/05/2000, consulté sur le site internet du New York Times le 05/11/2013 ; reproduit John Darnton (ed.), *Writers on Writings: Collected Essays from The New York Times*, New York, Henry Holt and Company, 2001, pp.54-59.

- *Books and Islands in Ojibwe Country*, Washington D.C., National Geographic, 2003.
- « Les fiers combats de Louise Erdrich », entretien avec Geneviève Simon paru dans *La Libre Belgique* du 30/09/2012, consulté le 20/01/2016 sur le site internet du journal.
- EYRE Chris, *Au temps du Mayflower*, DVD, Arte Éditions, 2010, collection « Terres Indiennes ».
- FEEST Johanna E. and FEEST Christian F., « Ottawa », in William C. Sturtevant (General Editor) and Bruce G. Trigger (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, Volume 15 (Northeast), Washington, Smithsonian Institution, 1978, pp.772-786.
- FELTES-STRIGLER Marie-Claude, *La médecine navajo*, Montpellier, Indigène Éditions, 2001.
- FIXICO Donald L. *The American Mind in a Linear World. American Indian Studies and Traditional Knowledge*, New York and London, Routledge, 2003.
- FORBES Jack D., *Columbus and Other Cannibals: The Wétiko Disease of Exploitation, Imperialism, and Terrorism*, New York, Seven Stories Press, 2008 (1978).
- « Colonialism and Native American Literature: Analysis », *Wicazo Sa Review*, vol.3, n°2, Fall 1987, pp.17-23.
- FOWLER Catherine S. and LILJEBLAD Sven, « Northern Paiute », in, William C. Sturtevant (General Editor) and Warren L. D'Azevedo (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, Volume 11 (Great Basin), Washington, Smithsonian Institution, 1986, pp.435-465.
- FOWLER Loretta, « Oral Historian or Ethnologist? The Career of Bill Shakespeare », in Margot Liberty (ed.), *American Indian Intellectuals of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1995 (1976), pp.256-273.
- GALINIER Jacques, « Paysage et espace corporel : une doctrine mésoaméricaine », in Michel Collot (dir.) *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Editions Ousia, 1997, pp.269-280.
- GARRAIT-BOURRIER Anne, *N. Scott Momaday, l'Homme-Ours : voix et regard*, Clermond-Ferrand, Presses Universitaire Blaise Pascal, 2005.
- GAUL Theresa Strough (ed.), *Cherokee Sister. The Collected Writings of Catharine Brown, 1818-1823*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014.
- GEOFFROY-SCHNEITER Bérénice, « Les peaux de bison des Indiens des Plaines, Les chroniques d'un monde disparu », *Religions et Histoire*, n°55, mars-avril 2014, pp.60-63.
- « Héritiers d'une tradition millénaire, des plasticiens de génie », *Religions et Histoire*, n°55, mars-avril 2014, pp.64-69.
- GIAGO Tim, « Is There Still a Place for Indian Time in this Busy World? », article du 06/12/2009, consulté sur le site web du *Huffington Post*.
- GILL Jerry H., *Native American Worldviews: An Introduction*, New York, Humanity Books, 2002.

- GODDARD Ives, « "I am a red-skin": The Adoption of a Native American Expression, 1769-1826 », *Native American Studies*, vol. 19, n°2, 2005, pp.1-20
- GREEN Norma Kidd, « The Presbyterian Mission to the Omaha Tribe », *Nebraska History: A Quarterly Magazine*, volume 48, n°3, Autumn 1967, pp.267-288.
- GRIFFIN-PIERCE Trudy, « The *Hoogan* and the Stars », in Ray A. Williamson and Claire R. Farrer (ed.), *Earth and Sky: Visions of the Cosmos in Native American Folklore*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994 [1992], pp.110-130.
- GRINNELL George Bird, *Blackfoot Lodge Tales: The Story of a Prairie People*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1962 (1892).
 — *By Cheyenne Campfires*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1971 (1926).
 — *Two Great Scouts and their Pawnee Battalions: The Experiences of Frank J. North and Luther H. North*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1973 (1928).
- GRUZINSKI Serge, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, NRF-Gallimard, 1988.
- HALL Sherman and COPWAY George, *Odizhijigeuiniua igiu gaanoninjig*, Boston, Printed for the American Board of Commissioners For Foreign Missions, 1838.
- HAVARD Gilles, intervention dans l'émission d'Emmanuel Laurentin, *La fabrique de l'histoire*, France Culture, 15/09/2011, « Histoire des Indiens, 4 ».
- HORNE Dee, *Contemporary American Indian Writing: Unsettling Literature*, New York, Peter Lang Publishing, Inc., 2004 (1999).
- HOWARD James H. (ed.), *Lakota Warrior; Joseph White Bull*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1998 (1968).
- HYDE George, *Les premiers peuples des Plaines*, Monaco et Paris, Éditions du Rocher, 1998, traduit de *Indians of High Plains* (1959) par Karin Bodson.
- HULTKRANTZ Åke, *Religions des Indiens, d'Amérique du Nord. Des chasseurs des Plaines aux cultivateurs du désert*, Aix-en-Provence, Éditions Le Mail, 1993, traduction de *Native Religions of North America* (1987).
- IRWIN Lee, *The Dream Seekers: Native American Visionary Traditions of the Great Plains*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1994.
- IVERSON Peter, « I May Connect Time », in Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.136-143.
- JACKSON Helen Hunt, *A Century of Dishonor. A Sketch of the United States Government's Dealings with some of the Indian Tribes*, Boston, Little Brown, and Co., Publishers, 1885 (1881).

- JENSEN Richard E. (ed.), *The Pawnee Mission Letters 1834-1851*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2010.
- JOHNSTON Basil, *Ojibway Heritage*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1990 (1976).
 — *Ojibway Ceremonies*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1990 (1982).
 — *The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway*, Toronto, Key Porter Books, 1995.
- JUSTICE Daniel Heath, « Indigenous Literary Traditions », in Paul Lauter (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*, Boston, Wadsworth Cengage Learning, 2009, volume A, pp.16-17.
- KILCUP Karen L. (ed.), *Native American Women's Writing 1800-1924: An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2000.
- KILPATRICK Jacquelyn, *Celluloid Indians: Native Americans and Film*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1999.
 — « Keeping the Carcass in Motion: Adaptation and Transmutations of the National in *The Last of the Mohicans* », in Robert Stam et Alessandra Raengo (ed.), *Literature and Film: A Guide to the Theory and Practice of Film Adaptation*, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp.71-85.
- LACROIX Alexandre, « À la recherche d'une raison inca », *Philosophie magazine*, n°73, octobre 2013, pp.29-33.
- LAFITAU Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Éditions La Découverte, 1994 (1724).
- LANDROT Marine, « Little Big Dame », in *Télérama*, n°3271, 19/09/2012, pp.44-46.
- LE CLERCQ Chrestien, *Relation de la Gaspésie*, Paris, Amable Auroy, 1691.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1994 (1991).
- LILJEBLAD Sven, « Oral Tradition: Content and Style of Verbal Art », in William C. Sturtevant (General Editor) and Warren L. D'Azevedo (Volume Editor), *Handbook of North American Indians*, volume 11 (Great Basin), Washington, Smithsonian Institution, 1986, pp.641-659.
- LILJEBLAD Sven *et alii*, *Northern Paiute-Bannock Dictionary*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2012.
- LINCOLN Kenneth, *Native American Renaissance*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1985 (1983).
- LINDERMAN Frank B., *Pretty Shield, Medicine Woman of the Crows*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 194 (1932).
- LITTLEFIELD Jr. Daniel F. (ed.), *The Life of Okah Tubbee*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1988 (1852).

LOWE John, « Coyote's Jokebook: Humor in Native American Literature and Culture », in A. Wiget (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996 (1994).

LUNDQUIST Suzanne, *Native American Literatures: An Introduction*, New York and London, The Continuum International Publishing Group Inc, 2004.

MANHART Paul (ed.), *Lakota Tales and Texts*, Red Cloud, Lakota Language and Cultural Center, 1978.

MARTIN Calvin, « Introduction: An Introduction Aboard the *Fidèle* », in C. Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.3-26.

— « The Metaphysics of Writing Indian-White History », in C. Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.27-34.

— « Epilogue: Time and the American Indian », in C. Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.192-220.

MARTIN Calvin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987.

MAYHEW Experience, *Narratives of the Lives of Pious Indian Women Who Lived On Martha's Vineyard More Than One Hundred Years Since*, Boston, James Loring, 1830 (1727).

— *Indian Converts: or, Some account of the lives and dying speeches of a considerable number of the Christianized Indians of Martha's Vineyard*, London, Printed for Samuel Gerrish, 1727.

McCLINTON-TEMPLE Jennifer and VELIE Alan (ed.), *Encyclopedia of American Indian Literature*, New York, Facts on File, Inc., 2007.

McFEE Malcolm, « The 150 % Man, a Product of Blackfeet Acculturation », *American Anthropologist*, vol. 70, n°6, December 1968, pp.1096-1107.

McLAUGHLIN Mark, « Weather Window: Chief Truckee had a vision of peace », *Tahoe Daily Tribune*, 30/07/2009 (<http://www.tahodailytribune.com/article/20090730/COMMUNITY/907309973>).

McMULLEN Ann, « Looking for People in Woodsplint Basketry Decoration », in Ann McMullen and Russell Handsman (dir.), *A Key into the Language of Woodsplint Baskets*, Washington, The American Indian Archaeological Institute, 1987, pp.103-123.

McMULLEN Ann et HANDSMAN Russell G. (dir.), *A Key into the Language of Woodsplint Baskets*, Washington, The American Indian Archaeological Institute, 1987.

MICHAUD Marc, « La présence du passé dans "This Is What It Means to Say Phoenix, Arizona" », communication donnée lors du colloque *La mémoire face à l'Histoire : traces, effacement, réinscriptions*, 23/11/2013, à l'Université de Bretagne Occidentale, Brest.

- MIHESUAH Devon Abbott, *American Indians: Stereotypes and Realities*, Atlanta, Clarity Press, Inc., 2001 (1996).
 — *So You Want to Write about American Indians? A Guide for Writers, Students, and Scholars*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2005.
- MIZÓN Luis (dir.), *L'Indien, Témoignages d'une fascination*, Paris, La Différence, 1992.
- MIZRUCHI Susan, « Native American Sacrifice in an Age of Progress », in Sacvan Bercovitch (general editor), *The Cambridge History of American Literature*, volume 3, New York, Cambridge University Press, 2005, pp.535-567.
- MOMADAY Navarro Scott, *The Names: A Memoir*, Tucson and London, Sun Tracks, 1976.
 — « A Man Made Of Words: N. Scott Momaday », conférence donnée à University of California (San Diego), 1993, consultable en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=rbqzm6x7Noo>.
 — *The Man Made of Words*, New York, St Martin's Press, 1997.
 — Conférence donnée au Heard Museum de Phoenix le 21/04/2011, consultable en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Ijg6FxOMwBk>.
- MOONEY James, *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*, New York, Dover Publications, Inc., 1973 ; reproduction intégrale de « The Ghost Dance Religion and The Sioux Outbreak of 1890 », *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institution, 1892-93*.
- MORRISON Scott Kayla, « An Apkoni by Another Name Is Still a Kakoo », in Harjo and Bird (ed.), *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*, New York and London, W.W. Norton & Company, 1997, pp.87-102.
- MURRAY Laura J. (ed.), *To Do Good to My Indian Brethren: The Writings of Joseph Johnson, 1751-1776*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1998.
- NEIHARDT John G., *Black Elk Speaks: The Complete Edition*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2014 (1932).
- OPLER Morris, *Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*, New York, Dover Publications, Inc., 1994 (1938).
- OTTERY Will and Rudi, *A Man Called Sampson, 1850-1989*, Camden, Penobscot Press, 1989.
- PARKER Robert Dale, *The Invention of Native American Literature*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2003.
- PARKS Douglas R., *Myths and Traditions of the Arikara Indians*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1996.
- PARKS Douglas R. and DEMALLIE Raymond J., « Plains Indian Native Literatures », *Boundary 2*, vol 19, n°3, pp.105-147.

PARKS Douglas R. (ed.) and MURIE James, *Ceremonies of the Pawnee*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989 (1981).

PAUL R. ELI (ed.), *Autobiography of Red Cloud, War Leader of the Oglalas*, Helena, Montana Historical Society Press, 1997, traduit en français *Mémoires de Red Cloud, chef des Sioux oglalas*, Paris, OD.Éditions, 2011, traduit par Alice Petillot.

PEYER Bernd (ed.), *The Elders Wrote: An Anthology of Early Prose by North American Indians 1768-1931*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.

POKAGON Simon, *The Red Man's Rebuke*, Hartford, C.H. Engle Publisher, 1893.

POWELL Malea, « Rhetorics of Survivance: How American Indians Use Writing », *College Composition and Communication*, volume 53, n°3, February 2002, pp.396-434.

RADIN Paul, « Les Winnebagos et leur cycle du Fripon », in C.G. Jung, C. Kérényj, P. Radin, *Le Fripon divin : Un mythe indien*, Genève, Georg Éditeurs, 1958, pp.87-146, traduit de l'allemand par Arthur Reiss.

— *The Trickster, A Study in American Indian Mythology*, Westport, Greenwood Press, 1969 (1956).

RENAUD Roger, « Indiens d'Amérique », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, Corpus 11, pp.1072-1082.

RICHTER Daniel K., *Facing East from Indian Country: A Native History of Early America*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2001.

RIDINGTON Robin, « Fox and Chickadee », in Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.128-135.

RIDINGTON Robin and HASTINGS Dennis, *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1997.

RIFFE Jed Riffe and ROBERTS Roberts, *Ishi, The Last Yahi*, Jed Riff and Rattlesnake Productions, 1992.

RIGAL-CELLARD Bernadette, *Le mythe et la plume, La littérature indienne contemporaine en Amérique du Nord*, Paris et Monaco, Éditions du Rocher, 2004.

— « Simon Pokagon's *O-gî-mäw-kwé Mit-i-gwä-kî (Queen of the Woods)*: A deceptively simple and charming romance of love and death in the wild woods », in Simone Pellerin (dir.), *Before Yesterday: The Long History of Native American Writing*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2009, pp.83-94.

RITTER Berth R., « The Politics of Retribalization: The Ponca Case », *Great Plains Research: A Journal of Natural and Social Sciences*, volume 4, n°2, August 1994, pp.237-255.

SMALLMAN Shawn C., *Dangerous Spirits: The Windigo in Myth and History*, Toronto, Heritage House Publishing Company Ltd., 2014.

SMITH Donald B., *Sacred Feathers: The Reverend Peter Jones (Kahkewaquonaby) and the Mississauga Indians*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1987.

SMITH Donald B.(ed.) et Buffalo Child Long Lance, *Long Lance*, Jackson, University of Mississippi Press, Banner Books, 1995 (1928).

STANDING BEAR Luther, *My People the Sioux*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1975 (1928).

— *Land of the Spotted Eagle*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1978 (1933).

STOFFLE Richard *et alii*, « Nuvagantu, "Where Snow Sits:" Origin Mountains of the Southern Paiutes », in Jessica Joyce Christie (ed.), *Landscapes of Origin in the Americas: Creation Narratives Linking Ancient Places and Present Communities*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2009, pp.36-39.

STRIGLER Marie-Claude, « Identités usurpées », in Nathalie Caron et Naomi Wulf (dir.), *Nouveaux regards sur l'Amérique, Peuples, nation, société, Perspectives comparatistes (17^e-21^e siècles)*, Paris, Éditions Syllepse, 2004, pp.179-191.

SUMMERS Wynne L., *Women Elder's Life Stories of the Omaha Tribe*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2009.

SUNDQUIST Eric J., « The Frontier and American Indians », in Sacvan Bercovitch (General Editor), *The Cambridge History of American Literature*, volume 2, 1820-1865, New York, Cambridge University Press, 2008 (1995), pp.175-238.

SWETLAND Mark J., « "Make-Belive White-Men" and the Omaha Land Allotments of 1871-1900, *Great Plains Research: A Journal of Natural and Social Sciences*, volume 4, n°2, August 1994, pp.201-236.

TEUTON Christopher, « Theorizing American Indian Literature: Applying Oral Concepts to Written Traditions », in Craig Womack (ed.), *Reasoning Together. The Native Critics Collective*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 2008, pp.193-215.

TIBBLES Thomas Henry, *The Ponca Chiefs: An Account of the Trial of Standing Bear*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1972 (1880).

THOMAS David Hurst, *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*, New York, Basic Books, 2000.

TRACHTENBERG Alan, *Shades of Hiawatha. Staging Indians, Making Americans, 1880-1930*, New York, Hill and Wang, 2004.

TURNBAUGH Sarah Peabody and TURNBAUGH William, « Weaving the Woods: Tradition and Response in Southern New England Splint Basketry », in Ann McMullen and Russell Handsman (dir.), *A Key into the Language of Woodsplint Baskets*, Washington, The American Indian Archaeological Institute, 1987, pp.76-96.

TURNER Frederick, « On the Revision of Monuments », in Calvin Martin (ed.), *The American Indian and the Problem of History*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, pp.114-119.

URTON Gary, *The Social Life of Numbers: A Quecha Anthology of Numbers and Philosophy of Arithmetics*, Austin, University of Texas Press, 1997.

VIGIL Kiara M., *Indigenous Intellectuals: Sovereignty, Citizenship, and the American Imagination, 1880-1930*, New York, Cambridge University Press, 2015.

VIZENOR Gerald, *Interior Landscapes: Autobiographical Myths and Metaphors*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990.

VON DÜSZLEN Corinna, *La danse des Navajos. La tradition, un atout pour l'avenir*, film documentaire de la ZDF, 2013.

WALLACE Anthony F.C., *Jefferson and the Indians, The Tragic Fate of the First Americans*, Cambridge and London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

WALTERS Anna Lee, *Talking Indian: Reflections on Survival and Writing*, Ithaca, Firebrand Books, 1992.

— « The Buffalo Road », in Arnold Krupat and Brian Swan (ed.), *Here First: Autobiographical Essays by Native American Writers*, New York, The Modern Library, 2000, pp.368-380.

WARRIOR Robert Allen, « A Native American Perspective: Cannanites, Cowboys, and Indians », in R.S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, Orbis Books, 1991, pp.287-295).

WEAVER Jace, *That the People Might Live: Native American Literature and Native American Community*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1997.

WELLS Cheryl, « Sun, Moons, Clocks, and Bells: Native Americans and Time », transcript d'une communication à un séminaire de l'Université de Californie du Sud le 01/12/2008.

WELSCH Roger, *Omaha Tribal Myths and Trickster Tales*, Chicago, Swallow Press, Sage Books, 1981.

— « The Old Villagers: The Omaha and Ponca », *NEBRASKAland Magazine*, volume 62, n°1, January-February 1984, « The First Voices », pp.16-21.

WIGET Andrew (ed.), *Handbook of Native American Literature*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1996 (1994).

WILLIAMSON Ray A., *Living the Sky: The Cosmos of the American Indian*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1989 (1987).

WILSON Terry P., « Blood Quantum: Native American Mixed Bloods », in Maria P. P. Root (ed.), *Racially Mixed People in America*, Newbury Park, Sage Publications, Inc., 1992, Pp;108-125.

WONG Hertha Dawn Sweet, « Taking Place: African-Native American Subjectivity in "A Yellow Raft in Blue Water" », in Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.165-176.

WOODARD Charles L., *Ancestral Voice: Conversations with N. Scott Momaday*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989, traduit par Daniel Lemoine, *Voix ancestrales, Entretiens avec N. Scott Momaday*, O.D. Éditions, « Indiens de Tous Pays », 2010.

ZIMMERMAN Larry J., *Les Amérindiens*, Paris, Albin Michel, 1997 (1996), traduit de l'anglais par Alain Déchamps.

Autres références

ABESCAT Michel, « Alice au Pays de Lewis », *Télérama*, n°3438, 02/12/2015, pp.42-44.

AGOSTO Marie-Christine, « "A Stranger in the Land" : Territoires et déambulations de Geoffrey Crayon », in Arnaud Huftier et Scott Sprenger (dir.), *Washington Irving au temps des nations*, Revue *Otrante. Arts et Littérature Fantastique*, Paris, Éditions Kimé, n°35, printemps 2014, pp.105-118.

ALLEN Graham, *Intertextuality*, London and New York, Routledge, 2000.

AMEISEN Jean-Claude, intervention lors du débat « Racisme : sommes-nous tous des singes ? » du 25/01/2014 organisé à la Sorbonne dans le cadre du colloque *L'année 2013 vue par la philosophie*.

— *Sur les épaules de Darwin*, « En direct à Livre Paris », France Inter, 19/03/2016, 11-12h.

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national, Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, traduction de *Imagined Communities* (1983 et 1991) par Pierre-Emmanuel Dauzat.

ASHCROFT Bill, GRIFFITHS Gareth TIFFIN Helen, *L'Empire vous répond. Théorie et pratique des littératures post-coloniales*, Pessac, Presses Universitaire de Bordeaux, 2012, traduit de *The Empire Writes Back*, 2002, par Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job.

— *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, London and New York, Routledge, 2007 (2000).

AUTÈS Michel, « L'émergence du phénomène biographique en questions », in Christophe Niewiadomski et Christine Delory-Momberger (dir.), *La mise en récit de soi, Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, pp.9-14.

BÂ Amadou Hampâté, *Amkoullel, l'enfant peul, mémoires*, Arles, Actes Sud, 1992 (1991).

BAILLY Jean-Christophe, entretien avec Juliette Cerf dans *Télérama*, n°3311, 26/06/2013, pp.4-8.

- BALAUDÉ Jean-François, « Haute intensité. Une approche philosophique du cyclospor », in Denis Moreau et Pascal Taranto (dir.), *Activité physique et exercices spirituels. Essais de philosophie du sport*, Paris, Vrin, 2008, pp.147-167.
- BANDET Jean-Louis, « Le roman de formation-*Bildungsroman* », in Béatrice Didier (dir.), *Précis de littérature européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp.495-500.
- BARDET Pascal, « Onomastique et appropriation territoriale : le cas du Vermont », in Susanne Berthier-Foglar (dir.), *La France en Amérique. Mémoire d'une conquête*, Chambéry, Université de Savoie, 2009, p.231-233.
- BARRAU Aurélien, *À l'aube d'une nouvelle cosmologie*, Paris, Dunod, 2014.
- BARRAU Hervé, *Le Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009 (1996).
- BARROWS Isabel C. (ed.), *Proceedings of the National Conference of Charities and Correction at the Nineteenth Annual Session Held in Denver, Col., June 23-29, 1892*, 1892, Boston, Boston Press of G.H. Ellis.
- BARTHES Roland, « Théorie du texte », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002 (1973), corpus 22, pp.461-465.
- BAUBÉROT Jean, « Méthodisme », in *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 15, pp.17-18.
- BEAUVOIR Simone de, *La Vieillesse*, Paris, NRF-Gallimard, 1970.
- BÉGAUDEAU François, *Antimanuel de littérature*, Rosny-sous-Bois, Bréal, 2008.
- BELL Michael Davitt, « Conditions of Literary Vocation, 1- Beginnings of Professionalism », in Sacvan Bercovitch (general editor), *The Cambridge History of American Literature*, volume 2, 1820-1865, New York, Cambridge University Press, 2008 (1995), pp.11-73.
- BENJAMIN Walter, *Sur le concept d'histoire*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000.
- BENOIST Jean-Marie, « Facettes de l'identité », in Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1987 (1977), pp.13-23.
- BENVENISTE ÉMILE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, NRF-Gallimard, 1973 (1966).
- BERCOVITCH Sacvan, *The Puritan Origins of the American Self*, New Haven and London, Yale University Press, 1975.
- *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.
- *The Office of the Scarlet Letter*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1993 (1991).

- BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969 (1934).
- BERNARD Mathilde, « Au XVI^e siècle, l'incandescence des différences », *Le Magazine Littéraire*, n°526, décembre 2012, pp.52-53.
- BERQUE Augustin, « De peuples en pays ou la trajection paysagère », in Michel Collot (dir), *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Editions Ousia, 1997, 320-329.
— *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009 (1987).
- BESSONE Magali, *À l'origine de la République américaine : un double projet, Thomas Jefferson et Alexander Hamilton*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007.
— « Frantz Fanon, en équilibre sur la *color line* », in Frantz Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.
— entretien avec Raphaël Enthoven pour l'émission *Philosophie*, Arte, 27/10/2013, 13h-13h30.
— « Les races sont socialement construites », entretien du 22/05/2013, avec Marine Le Breton, www.philomag.com.
- BHABHA Homi K., *Les lieux de culture, une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007 [1994], traduit de *The Location of Culture* par Françoise Bouillot.
- BIRD Robert M., *Nick of the Woods*, Marston Gate, Amazon Ltd., 2015 (1835).
- BISHOP Alan J., « Western Mathematics: the secret weapon of cultural imperialism », in *Race & Class*, October 1990, volume 32, n°2, pp.51-65.
- BLONDEL Jacques, « John Bunyan », in *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France S.A., Paris, 1990, corpus 4, pp.659-660.
- BOELHOWER William, *Through a Glass Darkly: Ethnic Semiosis in American Literature*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1987 (1984).
- BOILEAU Nicolas, *Satires, Épîtres, Art Poétique*, Paris, NRF-Gallimard, 1985.
- BORDIER Jean-Pierre, « Psychomachie », *Encyclopaedia Universalis* en ligne, www.universalis.fr, consulté le 28/04/2013.
- BOUCHERON Patrick, entretien avec Gilles Heuré, *Télérama*, n°3399, 04/03/2015, pp.4-8.
- BOUJU Emmanuel *et alii* (dir.), *Littérature et exemplarité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007
- BOURGOING Jacqueline de, *Le calendrier maître du temps ?*, Paris, Gallimard, 2000.
- BOYER Paul S. *et alli*, *The Enduring Vision: A History of the American People*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 2006.

BRADT Steve, « One-drop rule persists », *Harvard Gazette*, 09/12/2010, consulté sur le site internet *news.harvard.edu* le 28/05/2014 ;

BRATT James D., « Le calvinisme en Amérique du Nord », in Hirzel Martin Ernst et Sallmann Martin (dir.), *Calvin et le calvinisme, Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2008, pp.85-109.

BRENNAN Jonathan (ed.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

BRUN Maryline, « Orientalisme et fragmentation identitaire dans *The Garden Book* de Brian Castro », in Sue Ryan-Fazilleau, Joëlle Bonnevin, Martine Raibaud (dir.), *Enjeux identitaires*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, pp.129-142.

BRUNO G., *Le tour de la France par deux enfants*, Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1889.

BUELL Lawrence, *New England Literary Culture, From Revolution to Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1985).

BUNYAN John, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, London, J.M. Dent & Sons Ltd, 1966, Everyman's Library.

BURNET Régis, *Le Nouveau Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, collection « Que sais-je ? ».

BUTEL Maryse, « Frederick Douglass, quitter l'Ouest pour devenir libre », in Marie-Christine Michaud et Éliane Elmaleh (dir.), *L'Ouest et les Amériques. Entre Arts et Réalités*, Rennes, Preses Universitaires de Rennes, 2016, pp.89-99.

BUTLER Judith, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York and London, Routledge, 1997 ; *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2004, traduction de Charlotte Nordmann.

— *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Éditions Zones, 2010, traduit de *Frames of War: When is Life Grievable?* par Joëlle Marelli.

— entretien avec Juliette Cerf, *Télérama*, n°3339, 08/01/2014, pp.4-8.

BUTOR Michel, *Improvisations sur Michel Butor. L'écriture en transformation*, Paris, La Différence, 1993.

CALABRESE-STEIMBERG Laura, « Esthétique et théorie du roman : la théorie dialogique du Bakhtine linguiste », *Slavica bruxellensia*, juin 2010, mis en ligne le 15 juin 2010, consulté le 04 avril 2013.

CARRÈRE Emmanuel, *Le Royaume*, Paris, P.O.L., 2014.

CARRETTA Vincent, *Equiano the African. Biography of a Self-Made Man*, Athens and London, The University of Georgia Press, 2005.

CÉSAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris et Dakar, Présence Africaine, 1983 (1939).

— *Discours sur le colonialisme*, Paris et Dakar, Présence Africaine, 1955.

— *Les armes miraculeuses*, Paris, NRF-Gallimard, 1970 (1946).

— *Nègre je suis, nègre je resterai*, *Entretiens avec Françoise Vergès*, Paris, Albin Michel, 2005.

CHAMOISEAU Patrick, « Les racistes n'ont plus de refuge », entretien donné au journal *Le Monde* du 14/11/2013.

— « Patrick Chamoiseau : il fait vibrer la culture créole », entretien avec Élisabeth Quint *et alii* pour l'émission *28 Minutes* diffusée sur Arte le 19/09/2016, 20h05-20h20.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999.

CHASE Frederick, *A History of Dartmouth College and the Town of Hanover, New Hampshire (to 1815)*, Brattkeboro, The Vermont Printing, 1928 (1891).

CHILES Katy L., *Transformable Race: Surprising Metaphors in the Literature of Early America*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2014.

CLABÉ-BUNDY Laurence, « Stratégies d'acculturation : les expatriés professionnels britanniques en région toulousaine », in Sue Ryan-Fazilleau, Joëlle Bonnevin, Martine Raibaud (dir.), *Enjeux identitaires*, Paris, Les Indes Savantes, 2013, pp.81-98.

CLÉMENT Céline, *Apprentissage et conditionnements*, Paris, Dunod, 2006.

COLERIDGE Samuel Taylor, *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, Oxford, Oxford University Press, volume 2, 1979 (1817).

COLLOMB Catherine, « Politiques d'immigration et citoyenneté », in Denis Lacorne (dir.), *Les États-Unis*, Paris, Fayard et CERI, 2006, pp.107-125.

COLLOT Michel, « La notion de paysage dans la critique thématique », in Michel Collot (dir.) *Les enjeux du paysage*, Bruxelles, Editions Ousia, 1997, pp.191-205.

— *Pour une géographie littéraire*, Paris, Éditions Corti, 2014.

COLOMB Christophe, *Journal de bord 1492-1493*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1992, traduction de Soledad Estorach et Michel Lequenne, présentation de Michel Balard.

— *La découverte de l'Amérique, I. Journal de bord et autres écrits 1492-1493*, et *II. Relations de voyage et autres écrits, 1494-1505*, Paris, La Découverte, 2008 (1979), traduction de Soledad Estorach et Michel Lequenne, introduction de Michel Lequenne.

CRÉPON Marc, « Comment peut-on être étranger ? Entretien avec Alain Finkelkraut », *Philosophie Magazine*, n°86, février 2015, pp.60-65.

CUILLERAI Marie, « Le tiers-espace : une pensée de l'émancipation ? », <http://fabula.org/revue/documents545.php>, mis en ligne le 25 octobre 2010, d'après un article paru dans la *Revue internationale des livres et des idées*, n°14, novembre-décembre 2009, consulté le 29

avril 2013.

CYRULNIK Boris, « De chair et d'âme », conférence donnée en 2007 au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, mise en ligne sur le site internet *akadem, le campus numérique juif*, http://www.akadem.org//sommaire/themes/histoire/shoah/les-sequelles/de-chair-et-d-ame-15-02-2007-6871_99.php, consulté le 04/11/2015.

CYRULNIK Boris et JORLAND Gérard (dir.), *Résilience. Connaissances de base*, Paris, Odile Jacob, 2012.

DANIEL Dominique et DESCHAMPS Bénédicte, *L'immigration aux États-Unis de 1607 à nos jours*, Paris, Ellipses, 1998.

DANIEL Reginald G., « Beyond Black and White: The New Multiracial Consciousness », in Root (ed.), *Racially Mixed People in America*, Newbury Park, Sage Publications, Inc., 1992, pp.333-341.

DARIOTIS Wei-Ming, « Developing a Kin-Aesthetic: Multiraciality and Kinship in Asian and Native American Literature », in Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.177-199.

DAVIES Michael, « Grace Abounding to the Chief of Sinners: John Bunyan and spiritual autobiography », in Anne Dunan-Page (ed.), *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.67-79.

DEAN Bentley et BUTLER Martin, *Australie, l'aventure des premiers hommes*, Screen Australia, Contact Films, Arte France, 2013.

DE GREFF Wulfert, « Calvin, sa conception de la bible et son exégèse », in Hirzel Martin Ernst et Sallmann Martin (dir.), *Calvin et le calvinisme, Cinq siècles d'influence sur l'Église et la société*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2008, pp. 111-141.

DELANEY Tim and MADIGAN Tim, *The Sociology of Sports: An Introduction*, Jefferson, McFarland and Company, Inc., Publishers, 2009.

DELÈGUE Yves, *Le royaume d'exil, Le sujet de la littérature en quête d'auteur*, Sens, Éditions Obsidiane, 1991.

DELEUZE Gilles, *Dialogues*, entretiens avec Claire Parnet, Paris, Champs-Flammarion, 1996 (1977).

— *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD Éditions Montparnasse, 2004.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— *Kafka, Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

— *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

— *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991.

DELUMEAU Jean, *L'aveu et le pardon, Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1990.

DELUMEAU Jean et WANEGFFELEN Thierry, *Naissance et affirmation de la réforme*, Paris, PUF, 2003 (1965), collection « Nouvelle Clio ».

DEMARLY Yves, « Hybridation », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis, 2002, corpus 11, pp.654-656

DEPESTRE René, entretien du 12/08/2013 avec Jérôme Poinot pour le site internet *Potomitan*, <http://www.potomitan.info/ayiti/depestre.php>, consulté le 22/02/2016.

DERRIDA Jacques, « La différance », in *Marges. De la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp.3-29

— *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1974 (1967).

— *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993.

— *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

— *Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 2005.

DESCOLA Philippe, « Les pliures du monde », entretien avec Aliocha Wald Lasowski, in Lasowski (dir.), *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard, 2008, pp.493-510.

— intervention dans l'émission *Planète terre* de Sylvain Kahn, « Les rapports de l'humanité à la nature peuvent-ils évoluer ? », France Culture, 10/08/2016, 20-21h.

DESCOMBES Vincent, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

DIOME Fatou, *Le Ventre de l'Atlantique*, Paris, Anne Carrière, 2003.

D'ISRAELI Isaac et GILMORE William, « The Memoirs of the Life and Writings of Percival Stockdale », *The Quarterly Review*, volume 1, n°2, May 1809, p.386.

D'ONOFRIO Salvatore, « L'autre qui est en nous. Guerres et identité en Amérique du Sud », in Marie-Christine Michaud et Joël Delhom, *Guerres et identités dans les Amériques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp.11-27.

DOUGLAS Mary, *Natural Symbols*, London, Routledge, 2003 (1970).

DUCHET-SUCHAUX Gaston et PASTOUREAU Michel, *La Bible et les Saints, Guide iconographique*, Paris, Flammarion, 2003 (1993).

DUGAIN Marc, Entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3401, 18/03/2015, pp.6-10.

DUPÂQUIER Jacques, « La population et l'environnement », in *Histoire de l'humanité*, Paris, Éditions Unesco, volume V (1492-1789), 2008 (1999), pp.15-39.

DUPAS Jean-Claude, *Sterne ou le vis-à-vis*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1984.

ECO Umberto, *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985 (1979).

EDWARDS Michael, *Le génie de la poésie anglaise*, Paris, Librairie Générale Française, Le Livre de Poche, 2006.

ELIADE Mircea, « Littérature orale », in Raymond Queneau (dir.), *Histoires des littératures, I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1955, pp.3-26.

ELTCHANINOFF Michel, « L'irrésistible ascension de l'éparpillement », *Philosophie Magazine*, n°88, avril 2015, pp.52-57.

ENDRES David J., « Venerable Frederic Baraga: Our Future Saint? », in Terrance Callan (ed.), *Year of Faith, Essay by the Faculty of the Athenaeum, Ohio*, Cincinnati, The Athenaeum of Ohio, 2013.

ERIBON Didier, *La société comme verdict. Classes, identités, trajectoires*, Paris, Fayard, 2013.

FAGUET Émile, *Seizième siècle, Études Littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et C^{ie}, Éditeurs, 1894 [édition originale sans date].

FANON Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1959).

— *Les damnés de la terre*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1961).

— *Peau noire, masques blancs*, in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1952).

— « Racisme et culture », in *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011 (1956).

FÆSSEL Michaël, « Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire », introduction à Michaël Fœssel et Fabien Lamouche (dir.), *Paul Ricœur, Anthologie*, Paris, Éditions Points, 2007, pp.7-22.

— « À consoler... sans modération », entretien avec Juliette Cerf, *Télérama*, n°3429, 30/09/2015, pp.37-39.

FORSTER Edward M., *Aspects of the Novel*, London, Hodder and Stoughton, 1993 (1927).

FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 2013 (1966).

FREUD Sigmund, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917), in *Œuvres complètes. Psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, volume xv (1916-1920), 1996, pp.41-51, traduit de l'allemand par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, J. Stute-Cadiot.

— *L'inquiétante étrangeté*, Paris, Éditions Interférences, 2009 (1919), traduit de *Das Unheimliche* par Marie Bonaparte et E. Marty.

FRUND Arlette, *Écritures d'esclaves. Phillis Wheatley et Olaudah Equiano figures pionnières de la diaspora africaine américaine*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2007.

GAO Xingjian, *De la création*, Paris, Seuil, 2013, traduit du chinois par Noël et Liliane Dutrait et Yingde Zhang.

— « Le Nobel Gao Xingjian sort de sa réserve », entretien (en français) avec Caroline Broué, émission La Grande Table (première partie), France Culture, jeudi 23/06/2016, 13h-13h30.

GATES Jr. Henry Louis (ed.), *The Classic Slave Narratives*, New York, Penguin Group, Signet Classic, 2012.

GEFEN Alexandre, « Ce que la littérature sait de l'autre », *Le Magazine Littéraire*, n°526, décembre 2012, pp.44-46.

GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.

— *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991.

— *Nouveau Discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

— *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

GENEVOIX Maurice, *Maurice Genevoix, L'harmonie retrouvée, Entretiens*, CD Harmonia Mundi, Radio France, INA, 2014.

GIL Fernando, « Identité, 1- Philosophie », *Encyclopedia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 11, pp.788-790.

GIRARD René, *La violence et le sacré* (1972), in *De la violence à la divinité*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 2007.

GISEL Pierre (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Genève, Labor et Fides, 2006 (1995).

GLINATSI Robin, « Horace et la question de l'*imitatio* », revue en ligne *Dictynna*, mis en ligne le 01/12/2012, consulté le 18/10/2014 (<http://dictynna.revues.org/813>).

GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, NRF-Gallimard, 1996.

— *Le discours antillais*, Gallimard, Folio essais, 1997.

— *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*, NRF-Gallimard, 1997.

— *L'invitation au voyage*, entretien avec Laure Adler, CinéTévé-TV5 Monde, 2004.

— *La Cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris, NRF-Gallimard, 2005.

— *Les entretiens de Baton Rouge*, Paris, NRF-Gallimard, 2008.

— « Poétique de la mondialité », entretien avec Aliocha Wald Lasowski, in Lasowski (dir.), *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard, 2008, pp.483-490.

— *L'imaginaire des langues, entretiens avec Louise Gauvin (1991-2009)*, NRF-Gallimard, 2010.

— *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*, Paris, NRF-Gallimard, 2010.

GODIN Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard/Éditions du Temps, 2004.

GOETHE Johann Wolfgang von, *Poésie et Vérité, Souvenirs de ma vie*, Paris, Aubier, 1941, traduit de *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* par Pierre du Colombier.

- GOODY Jack, *L'homme, l'écriture et la mort, entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
— *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007.
- GOSCINNY René et UDERZO Albert, *Astérix chez les Bretons*, Paris, Hachette, 2008 (1966).
- GREEN Jonathan, *Cassell's Dictionary of Slang*, Sterling Publishing Company, 2005,
- GRELLET Françoise, *An Introduction to American Literature*, Paris, Hachette, 2009 (1984).
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 (1951).
- GUILHAUMOU Jacques, « Autour du concept d'agentivité », *Rives Méditerranéennes*, n°41, 2012, pp.25-34.
- HADOT Pierre, « Conversion », *Encyclopædia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 6, pp.411-413.
- HAENEL Haenel, *Jan Karski*, Paris, NRF-Gallimard, 2009.
- HALASEK Kay, *A Pedagogy of Possibility: Bakhtinian Perspectives on Composition Studies*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1999.
- HARTOG François, « De si subtils barbares », *Le Magazine Littéraire*, n°526, décembre 2012, pp.47-51.
- HARRISON G.B., introduction à John Bunyan, *Grace Abounding and the Life and Death of Mr Badman*, London, J.M. Dent and Sons Ltd, 1966.
- HARRISON Edward.S., *History of Santa Cruz County, California* (San Francisco, Pacific Press Publishing Company, 1892.
- HAU'OFA Epele, *Un passé à recomposer*, Arue Pacific Islanders Éditions, 2015, traduit de « Pasts to Remeber » (2008) par Guillaume Colombani, Tiphaine Isselé et Serge Massau.
- HEIMERT Alan et DELBANCO Andrew, *The Puritans in America: A Narrative Anthology*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2001 (1985).
- HENNETON Lauric, *Histoire religieuse des États-Unis*, Paris, Flammarin, 2012.
— « La mémoire des Puritains », in Marc Amfreville et Antoine Cazé (dir.), *The Scarlet Letter; Nathaniel Hawthorne*, Paris, Éditions Ellipses, 2005, pp.27-35.
- HÉRITIER Françoise, *L'exercice de la parenté*, Paris, Le Seuil et Gallimard, 1981.
— *L'identique et le différent, entretiens avec Caroline Broué*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008.

- HEURÉ Gilles, « L'Afrique, comment ça s'écrit ? », *Télérama*, n°3305, 15/05/2013, pp.54-58.
- HOLIFIELD E. Brooks, *Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.
- HOPKINS Ernest Martin (ed.), *Exercises and Addresses Attending the Laying of the Corner Stone of the New Dartmouth Hall And the Visit of the earl of Dartmouth to the College*, Hanover, printed for the College, 1905.
- HUBERT Marie-Clotilde (dir.), *Construire le temps. Normes et usages chronologiques du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Paris et Genève, Champion, Droz, 2000.
- IRVING Washington, *The Sketch Book of Geoffrey Crayon, Gent*, London, J.M. Dent & Sons Ltd, 1963 (1819-20).
- JACQUARD Albert, *Petite philosophie à l'usage des non-philosophes*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- JAKOBSON Roman, *Essais de linguistique générale. 1. Les fondations du langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007 (1963).
- JAMES Henry, *The Art of Fiction*, 1884, in James E. Miller Jr.[ed.], *Theory of Fiction: Henry James*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1972.
- JAMIN Jean, *Faulkner, le nom, le sol et le sang*, CNRS Éditions, 2011.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 2011, (1974).
— *Penser la mort ?*, Paris, Éditions Liana Levi, 1994.
- JARCY Xavier de, « Dresseur de géants », *Télérama*, n°3315, 24/07/2013, p.36.
- JULLIEN François, « Solidaire et solitaire », entretien avec Jean-Claude Michéa, *Philosophie Magazine*, n°85, décembre 2014-janvier 2015, pp.70-71.
- KIDD Thomas S., *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*, New Haven and London, Yale University Press, 2007.
— *George Whitefield, America's Spiritual Founding Father*, New Haven and London, Yale University Press, 2014.
- KLEIN Étienne, *Le temps*, Paris, Flammarion, 1995.
- KLINE Benjamin, *First Along the River: A Brief History of the U.S. Environmental Movement*, San Francisco, Acada Books, 1997.
- KORFF-SAUSSE Simone, préface à Sigmund Freud, *L'inquiétant familier*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2011, traduction d'Olivier Mannoni.
— entretien avec Adèle Van Reeth, *Les Nouveaux Chemins de la Connaissance*, France Culture 02/09/2013, 10-11h.

- KÖHNE Werner et SCHAFER André, *Jean Calvin, réforme et controverses*, DVD Florianfilm, 2009.
- KOGAWA Joy, *Obasan*, New York, An Anchor Book, 1994 (1981).
- KRISTEVA Julia, *Σημειωτική [Sémiotikè], Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, collection « Tel Quel »
- LACROIX Jean-Michel, *Histoire des États-Unis*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006 [1996].
- LAFFÉRIÈRE Dany, *Tout bouge autour de moi*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2011.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte, 2015.
— « Redéfinir le concept de nature », interventions dans l'émission de Stéphane Deligeorges *Continent Sciences* du 28/09/2015, France Culture, 14-15h.
- LASOWSKI Aliocha Wald, « L'archipel des âmes », *Le Magazine Littéraire*, n°526, décembre 2012, pp.76-77.
— *Édouard Glissant, penseur des archipels*, Paris, Pocket, 2015.
- LAUTER Paul (ed.), *The Heath Anthology of American Literature*, Boston, Wadsworth Cengage Learning, 2009, volume A.
- LE CROSNIER Hervé, intervention dans l'émission « La diversité culturelle à l'épreuve d'internet, 2/4 », émission *Cultures mondes* présentée par Christophe Payet, France Culture, 01/04/2014, 11h-11h50.
- LENNE Catherine, entretien avec Stéphane Deligeorges dans l'émission « Arbres, plantes, fleurs, la galaxie végétale », *Continents Sciences*, France Culture, lundi 27/04/2015, 14-15h.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris et La Haye, Mouton & Co., 1967 (1949).
— *Race et histoire*, Paris, Denoël, Folio-essais, 1996 (1952).
— *Race et culture*, Paris, Albin Michel, Éditions Unesco, 2001 (1971).
— « Les trois sources de la réflexion ethnologique », *Gradhiva*, n°2, été 1987, pp.37-41, repris de *La revue de l'enseignement supérieur*, n°1, 1960, pp.43-50.
— *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1995 (1958 et 1974).
— *Saudades do Brasil*, Paris, Plon, 2008 (1994).
- LÉVY Pierre, *Qu'est-ce que le virtuel ?*, Paris, Éditions La Découverte, 1995.
- LIMAT-LETELLIER Nathalie, « Historique du concept d'intertextualité », in Nathalie Limat-Letellier et Marie Miguët-Ollagnier [dir.], *L'intertextualité*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, n°637, 1998, pp.17-64.
- LODGE David, *The Art of Fiction*, London, Penguin Books, 1992.
— entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3451, 02/03/2016, pp.6-10.

- LUSSAULT Michel, « L'urbanisation nous oblige à repenser l'espace », entretien avec Gilles Heuré, *Télérama*, n°3305, 15/05/2013, pp.76-77.
- MABANCKOU Alain, entretien avec Michel Abescat dans *Télérama*, n°3291, 06/02/2013, pp.2-6.
- MACEY David, *Frantz Fanon, une vie*, Paris, La Découverte, 2011, traduit de l'anglais par Christophe Jacquet et Marc Saint-Upéry.
- MACHEREY Pierre, *Pour une théorie de la production littéraire*, Lyon, ENS Éditions, 2014 (1966), p.30.
- MAGNIEN Victor et LACROIX Maurice, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Belin, 1969.
- MAINGUENEAU Dominique, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993.
- MARIENSTRAS Élise, *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'indépendance (1763-1800)*, Paris, Éditions François Maspéro, 1976.
- *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Paris, NRF-Gallimard, 1988.
- MARIENSTRAS Élise et WULF Naomi, *Révoltes et révolutions en Amérique*, Neuilly, Éditions Atlande, 2005.
- MASSIP Nathalie, « La "nouvelle histoire de l'Ouest" : ré-interprétation, transmission, réception », *Cercles*, n°24, 2012, pp.103-117.
- MASSON Nicole, entretien avec Gilles Heuré, *Télérama*, n°3469, 06/07/2016, pp.4-8.
- MBEMBE Achille, « Le passant figure le sujet de demain », entretien avec Catherine Portevin, *Philosophie Magazine*, n°77, mars 2014, pp.68-73.
- Entretien avec Juliette Cerf, *Télérama*, n°3462, 18/05/2016, pp.4-8.
- McCANN Colum, entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3466, 15/06/2016, pp.4-8.
- MEAD Margaret, *Blackberry Winter: My Earlier Years*, New York, William Morrow & Company, Inc., 1972.
- MERLIN-KAJMAN Hélène, « Ça va mieux en les lisant », entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3449, 17/02/2016, pp.43-45.
- MEYER Luc de, *Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain.
- MICHAUD Marie-Christine et ELMALEH Elmaleh (dir.), *L'Ouest et les Amériques. Entre Arts et Réalités*, Rennes, PreSses Universitaires de Rennes, 2016.

- MICHEL Jean-Baptiste, « Paul de Tarse, le nomade de la foi », in *Géo Histoire*, n°9, juin-juillet 2013, pp.60-66.
- MILLER Arthur, *The Crucible*, London, Penguin Books, 2000 (1953).
- MILLS Frederick V. Sr., « The Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge in British North America, 1730-1775 », *Church History*, vol.63, n°1, March 1994, pp.15-30.
- MODIANO Patrick, entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, n°3377, 01/10/2014, pp.6-10.
- MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2004 (années 1580).
- MORGAN Lewis Henry, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution, 1871.
- MUNDAY Jeremy, *Introducing Translation Studies, Theories and Applications*, London and New York, Routledge, 2008.
- NEYRAT Frédéric, «Derrida et la déconstruction», in *Philosophie Magazine*, n°72, septembre 2013, pp.79-83.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1968 (1883), traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis.
- NORTHUP Salomon, *Twelve Years a Slave*, London and New York, Penguin Books, 2013 (1853).
- OLENDER Maurice, intervention dans l'émission La Grande Table, *France Culture*, 18/11/2013, 12h56-13h30, « Les mots du racisme ».
- OWENS W. R., « John Bunyan and the Bible », in Anne Dunan-Page (ed.), *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.39-50.
- PATOU-MATHIS Marylène, *Le sauvage et le préhistorique, miroir de l'homme occidental, De la malédiction de Cham à l'identité nationale*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- PÉREC Georges, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975.
- PERETZ Pauline, « La race, un "dilemme américain" », in P. Peretz (dir.), *L'Amérique post-raciale ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013
- PÉTILLON Pierre-Yves, « La plantation dans le Wilderness », in Élise Marienstras et Barbara Karsky (dir.), *Autre Temps Autre Espace. Études sur l'Amérique Pré-Industrielle*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, pp. 35-51.
— Préface et postface à Nathaniel Hawthorne, *Contes et Récits*, Paris, Imprimerie Nationale, 1996.

PLEASANTS Samuel A., *The Declaration of Independence*, Colombus, Charles E. Merrill Books Inc., 1961, « Merrill Studies of American Documents ».

POMIAN Krzysztof, *L'ordre du temps*, Paris, NRF Gallimard, 1984.

POULLE Emmanuel, « L'horlogerie a-t-elle tué les heures inégales ? », in Marie-Clotilde Hubert (dir.), *Construire le temps. Normes et usages chronologiques du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Paris et Genève, Champion, Droz, 2000, pp.137-156.

— « La mesure du temps et son histoire », in Marie-Clotilde Hubert (dir.), *Construire le temps. Normes et usages chronologiques du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, Paris et Genève, Champion, Droz, 2000, pp.221-229

PRZYCHODNIAK Zbigniew et SÉSINGER Gisèle (dir.), *Fiction et histoire*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011.

QUENEAU Raymond, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris, NRF-Gallimard, 1962 (transcript revu des entretiens intégralement enregistrés sur CD, *Raymond Queneau. Les jeux de langage*, Les grands heures INA/Radio France, 2005).

QUENEAU Raymond (dir.), *Histoires des littératures, I, Littératures anciennes, orientales et orales*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1955.

RANCIÈRE Jacques, *Politique de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2007.

— *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Seuil, 2014 (1992).

— entretiens avec Michel Vignard pour l'émission *À voix nue*, France Culture, du 05 au 09/09/2011.

RAO Raja, *Kanthapura*, Westport, Greenwood Press, 1977 (1938).

RASH Ron, *Saints at the River*, New York, Picador, Henry Holt and Company, 2004.

RENAN Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ? et autres écrits politiques*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1996.

— *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1883.

RIBES Jean-Michel, « Je préfère le bordel de ma pensée à des raisons closes. Rencontre avec Jean-Michel Ribes », émission *La Grande Table*, première partie, entretien avec Caroline Broué, France Culture, jeudi 17/09/2015, 13h-13h30.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, Points-Éssais, 1990.

— *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, Points-Éssais, 2000.

RIGO Bernard, « L'espace et le temps, expression culturelle privilégiée : dualisme européen et continuum polynésien », in Serge Tcherkézoff et Bernard Rigo (dir.), *L'espace-temps*, Bulletin du LARSH n°2, Pirae, Édition Au vent des îles, 2005, pp.37-87.

RIGOLET Laurent, « La Bible, super manne pour Hollywood ? », in *Télérama*, n°3385, 26/11/2014, pp.25-33.

- RILEY Patricia, « The Mixed Blood Writer as Interpreter and Mythmaker », in Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.57-69.
- RIQUIER Camille, entretien avec Adèle Van Reeth, France Culture, *Les Nouveaux chemins de la connaissance*, « Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* », 05/12/2012, 10h-11h).
- ROOT Maria P.P. [ed.], *Racially Mixed People in America*, Newbury Park, Sage Publications, Inc., 1992.
- SAID Edward W., *Orientalism, Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1991 (1978).
— entretien filmé avec Sut Jhally (University of Massachusetts), The Media Education Foundation, 1998 (https://www.youtube.com/watch?v=fVC8EYd_Z_g).
- SAINT AUGUSTIN, *Les Aveux*, Paris, P.O.L., 2008, traduction de Frédéric Boyer.
- SANTONI Paolo, *Le monde selon Christophe Colomb*, Arte France et Agat Films & Cie, 2012.
- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 2005 (1916).
- SAVY Pierre, « Transmission, identité, corruption, Réflexions sur trois cas d'hypodescendance », *L'Homme*, Éditions de l'E.H.E.S.S, n°182, février 2007, pp.53-80.
- SCHAMA Simon, *Le paysage et la mémoire*, Paris, Seuil, 1999 (1995), traduit de *Landscape and Memory* par Josée Kamoun.
- SCHOR Paul, « La mesure des races et des ethnies : les politiques de recensement », in Denis Lacorne (dir.), *Les États-Unis*, Paris, Fayard et CERI, 2006, pp.159-172.
- SCRABA Jeffrey, « Histoire donquichottesque et mémoire culturelle. *The History of New York de Knickerbocker* », in Arnaud Huftier et Scott Sprenger (dir.), *Washington Irving au temps des nations*, Revue *Otrante. Art et Littérature Fantastiques*, n°35, printemps 2014, Paris, Éditions Kimé, pp.67-104.
- SENNETT Richard, *Ensemble. Pour une éthique de la coopération*, Paris, Albin Michel, 2014 (2012), traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat.
— « La coopération est l'art de vivre dans le désaccord », entretien avec Catherine Portevin, *Philosophie Magazine*, n°87, mars 2015, pp.70-75.
- SERRES Michel, « Discours et parcours », in Claude Lévi-Strauss (dir.), *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2010 (1977), pp.25-39.
— *L'art des ponts. Homo pontifex*, Paris, Éditions Le Pommier, 2006.
- SÉSINGER Gisèle, « Introduction », in Zbigniew Przychodniak et Gisèle Sésinger (dir.), *Fiction et histoire*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011 ;
- SHARROCK Roger, *John Bunyan*, Westport, Greenwood Press, 1984 (1954).

- SINDZINGRE Nicole, « Identité – 3, Anthropologie », *Encyclopedia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 11, pp.791-793.
- SMITH Nigel, « John Bunyan and Restoration Literature », in Anne Dunan-Page (ed.), *The Cambridge Companion to Bunyan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp.26-38.
- SORLIN Sandrine, *La stylistique anglaise. Théories et pratiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- SPIVAK Gayatri, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 (1988), traduit de l'anglais par Jérôme Vidal ;
- STEINER George, *No Passion Spent, Essays 1978-1996*, London and Boston, Faber and Faber, 1996.
— entretien avec Laure Adler pour l'émission *Hors Champ*, France Culture, 02/04/2012, 22h15-23h.
- STIEGLER Bernard, « Rétention, sélection, institution et industrialisation de la mémoire et de l'oubli », in Francis Eustache *et alii*, *Mémoire et oubli*, Paris, Éditions Le Pommier, 2014, pp.93-113.
- STOLZ Claire, « Dialogisme », *fabula.org*, mise à jour le 04 février 2009, consulté le 04 avril 2013.
- STORA Benjamin, *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial. Entretiens avec Thierry Leclère*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2007.
- SUBRAMAYAM Sanjay, « C'est une tout autre Histoire », entretien avec Marion Rousset, *Télérama*, n°3468, 29/06/2016, pp.35-37.
- TAP Pierre, « Identité, 2- Psychologie », *Encyclopedia Universalis*, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 2002, corpus 11, pp.790-791.
- TAYLOR William, « Miscellanies; or, Literary Recreations », *The Monthly Review*, December 1797, p.375.
- TERDIMAN Richard, *Discourse/Counter-Discourse: The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985.
- THOREAU Henry David, *Walden*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (1854).
— *The Maine Woods*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1892 and 1893.
- THUY PELAUD Isabelle, « "Métisse Blanche", Kim Lefevre and Transnational Space », in Jonathan Brennan (dir.), *Mixed Race Literature*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp.122-136.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres*, Paris, NRF-Gallimard, La Pléiade, tome I, 1992.

TODOROV Tzvetan, *Mikhaïl Bakhtine, Le principe dialogique, suivi de Écrits du Cercle de Bakhtine*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

TOURÉ Amadou et MARIKO Ntji Idriss (dir.), *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse, Mélanges pour le centième anniversaire de sa naissance*, Nouvelles Éditions Maliennes (Bamako) et Éditions Khartala (Paris), 2005;

TYERMAN Luke, *The Life of the Reverend George Whitefield*, New York, Anson D.F. Randolph & Company, 1877.

VERGELY Bertrand, *Saint Augustin ou la découverte de l'homme intérieur*, Toulouse, Éditions Milan, 2005.

VEYNE Paul, « Parle-moi de la mémoire et de l'amitié », entretien avec Dominique Blanc, propos recueillis par Catherine Portevin, in *Philosophie Magazine*, n°84, novembre 2014, pp.26-31.

VINCENT Catherine, « Fin de "race" », *Le Monde*, cahier Culture & Idées, n°21288, 29/06/2013, pp.1-5.7

VOLTAIRE, *Candide, ou l'optimisme*, Paris, Éditions de la Sirène (sans date ; reproduction du texte de 1759).

WOOLF Virginia, *A Writer's Diary*, San Diego, A Harvest Book, Hartcourt Inc., 1982.

YU Hua, *Le vendeur de sang*, Arles, Actes Sud, 1997 (1996).

ZIMMERMAN Francis, *Enquête sur la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Index des noms de personnes

A

Acosta Jose de.....	314n
Agassiz Louis.....	78n, 305n, 314n
Agosto Marie-Christine.....	1, 56n, 169n
Alary Viviane.....	109n
Alexander Hartley B.....	323n
Alexie Sherman.....	9, 13, 19, 25, 73n, 77n, 169n, 246n, 288n, 289n, 352n, 353, 354, 362, 377n, 381n, 412, 417n, 487
Allen Graham.....	163n
Allen Paula Gunn.....	260n, 339n, 398n, 411n
Ameisen Jean-Claude.....	78n, 145n
Amselle Frédérique.....	36, 135
Anderson Benedict.....	74, 144n, 151n, 197n, 246, 283, 429n
Anderson Jeffrey.....	370n, 399n, 432, 482n
Anderson Linda.....	23n
Andrews William.....	270n
Apess William.....	14, 15n, 17, 28, 41n, 43, 44, 45, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 67, 71, 76, 77, 80, 81, 88, 90, 92, 96, 103, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 124, 135, 144, 168, 169, 170, 171, 172n, 174, 195, 209, 211, 212, 217, 220n, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 245, 248, 249, 251n, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 271, 272, 273, 280, 284, 285n, 286n, 287n, 288n, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 305, 306, 307, 308, 312, 313, 316, 324n, 325n, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 338n, 339, 351, 352n, 353, 355, 356, 357, 360, 363, 364, 367, 373, 374, 375, 376, 379, 383n, 392, 393, 394, 400n, 404, 414, 415, 421n, 426, 429n, 432n, 433, 435, 437, 438, 442, 444, 450, 452, 453, 455, 456n, 460, 461, 462, 464, 468, 477, 479, 480, 481, 494, 495, 500, 507, 508
Aragon Louis.....	468n
Aristote.....	246
Armstrong Jeannette.....	374
Arnold Richard.....	148n
Arribert-Nare Fabien.....	38n
Asa-Asa.....	290
Aschcroft.....	341
Ashbo Lemuel.....	415
Ashcroft Bill.....	11, 23n, 89n, 105n, 151n, 349n
Asirara Lorenzo.....	30, 408, 494, 509
Assignack Francis.....	132, 144n
Aupaumut Hendrick.....	212n, 260n
Austin John L.....	84n
Autchea.....	188
Axtell James.....	463
Ayers Russell.....	23n, 168n, 174n, 213n
Azoulai Martine.....	219n

B

Bâ Amadou Hampâté.....	144, 177n, 405n
Babcock Barbara.....	182n
Badin père.....	122, 123
Bakhtine Mikhaïl.....	97n, 164n, 167n, 245n, 292, 338n, 339n, 377n, 397n
Balaudé Jean-François.....	24n
Ball Eve.....	126n
Bandet Jean-Louis.....	194n
Baraga Frederic.....	123, 126
Bardet Pascal.....	38n

Barrau Aurélien.....	68n
Barrau Hervé.....	397n, 401n, 407n, 410n
Barreis David.....	69n
Barrett Lindon.....	170n, 279, 280
Barthes Roland.....	161n, 163n, 164n, 488
Bartlett Edward.....	115, 116, 457
Bataille Gretchen.....	19, 20n, 198n, 355, 389, 466, 467, 476
Baumgartner Holly.....	267n, 292n
Beauvoir Simone de.....	14n
Bégaudeau François.....	89n
Belaney Archibald.....	111n
Benjamin Walter.....	156n
Benveniste Émile.....	83n, 101n, 326, 327n
Benz Roland.....	206n
Bercovitch Sacvan.....	232n, 251n
Bergson Henri.....	197n, 402
Berque Augustin.....	202n, 349n, 368, 369n 371n, 372, 374, 375n, 388, 391, 397n
Berthier-Foglar Susanne.....	64n, 67n, 295n, 388n
Bessone Magali.....	78n, 297n
Bhabha Homi.....	23n, 39n, 238, 245n, 246n, 247, 264, 267n, 283, 293n, 347n, 380n, 479
Bieder Robert.....	78n, 297n, 313n, 315n, 387n, 411n
Big Elk.....	67, 131n, 388
Bird Gloria.....	77n, 171n, 205n, 493
Bird Robert M.....	60n, 79n
Bissell Samuel.....	124, 125, 511
Black Hawk.....	16, 28, 96, 111, 144, 147, 188n, 189, 190, 234, 235, 271n, 274n, 366, 367, 392, 434, 459n, 460, 466, 467, 468, 507, 508
Blackbird Andrew.....	14, 15n, 18, 41, 42, 43, 44n, 47, 62, 63, 64, 65, 66, 81, 82, 88, 90, 92, 96, 103, 104, 111, 112, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 138, 140, 141, 144, 146, 147, 154, 169, 170, 171, 174, 175, 181, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 195, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 226n, 235, 236n, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 259, 261, 262, 266, 274, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 312, 314, 315, 316, 323, 324, 325, 332, 333, 338n, 352, 354, 355, 356, 359, 360n, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391n, 393, 403, 418, 419, 420, 421, 422, 423n, 424, 425, 426, 430, 434, 437, 438, 442, 443, 451, 455, 456n, 464, 465, 466, 467, 468, 477, 478n, 481, 483, 494, 503, 508, 511
Blackbird Electa.....	325n
Blaine Wichita.....	367n
Bloas Paul.....	152n
Blodgett Harold.....	16n, 92n, 100n
Blumenbach Johann.....	78n, 296n, 297n, 301n
Boas Franz.....	317n
Boelhower William.....	368n
Bollan William.....	138n
Booth Wayne.....	417n
Boucheron Patrick.....	86n
Boudinot Elias.....	50n, 174, 254n, 273n, 313n, 468n
Bourdieu Pierre.....	264n
Bourgoing Jacqueline de.....	397n, 400n
Bouteiller Marcelle.....	178n, 179
Bouzonviller Élisabeth.....	25n, 77n, 83n, 121n, 163, 166n, 203n, 267n, 377n, 439n
Boyer Frédéric.....	219n, 489n
Bradford William.....	297n, 298n, 305n
Bradt Steve.....	58n
Brainerd David.....	230n
Brandon Steve.....	382n

Brave Bird Mary.....	277n, 492n
Broca Paul.....	78n
Brooks Joanna.....	16n, 200n, 201n
Brooks Lisa.....	2n, 12n, 35n, 43n, 138n, 196, 200n, 202, 203n, 332n, 347n, 371n, 419n
Brown Catharine.....	168n, 189n, 233n
Brown Charles Brockden.....	298n
Brown Dee.....	35n
Brown Nicolas.....	314n
Brumbaugh Lee.....	2, 508
Brumble David.....	19, 20n, 84, 108n, 114n, 164, 165, 186n, 189, 190n, 204n, 229, 234n, 277n, 310n
Bruno G.....	78n
Brush.....	69, 70, 129, 130, 131, 132, 172, 176, 183, 215, 241, 242, 243, 246, 247, 266, 267n, 309, 312, 320, 321, 395n, 408, 409, 425, 427, 428, 431n, 438, 439, 440, 452, 476, 483, 484, 487
Bruss Elizabeth.....	84n
Bryant William Cullen.....	315n
Buell Lawrence.....	270n
Buena Vista John.....	362
Buffalo Child Long Lance.....	111n
Buffon Georges Louis.....	78n, 79n, 296n, 297n, 313n
Bunyan John.....	46n, 207n, 218, 219n, 222, 223, 224, 228, 229, 231n, 232
Bushnell John.....	296n
Bushotter George.....	145n, 148n, 509
Butel Maryse.....	281n
Butler Judith.....	24n, 83n, 88n, 89n, 97n, 146n, 294, 295n, 374n
Butor Michel.....	144n, 163n, 375n, 402

C

Calloway Colin.....	2, 12n, 16n, 314n, 318n
Calvin Jean.....	206n
Canfield Gae.....	59n, 81n, 82n, 115n, 116n, 140n, 360n, 361n, 508
Caramony Winona.....	268n
Carlson David.....	19, 24n, 84, 85n, 86, 89n, 105n, 169n, 170n, 225, 227, 249n, 254, 298, 299
Carpenter Cari.....	15, 44, 81, 362, 465, 470, 511, 520
Carrère Emmanuel.....	217n
Carretta Vincent.....	254n, 286n
Carroll Lewis.....	394, 395
Cass Lewis.....	188, 305n, 315n, 323n
Catches Pete.....	373n
Catlin George.....	298n, 305n, 310n, 313n, 318n, 323n, 329, 388n, 508
Cavarero Adriana.....	97n
Césaire Aimé.....	21, 102, 151n, 236, 238n, 244n, 277n, 284n, 286, 448n, 459
Channing Walter.....	306n
Chantraine Pierre.....	37n
Chase Frederick.....	16n, 100n, 174n
Chaunu Pierre.....	434
Chauvel David.....	365n
Chief Joseph.....	29, 147, 173n, 189, 190, 299n, 509
Chrystos.....	77n
Clabé-Bundy Laurence.....	22n, 244n
Clavijero Francisco Javier.....	296
Clément Céline.....	408n
Clinton DeWitt.....	278
Coe Alvin.....	125, 193
Coffey Margery.....	2, 95n, 131n, 508

Coleridge Samuel Taylor.....	98n
Collot Michel.....	98n
Colomb Christophe.....	10, 241, 285n
Combe George.....	78n, 305n
Conkey Laura.....	53n
Cooper James Fenimore.....	296n, 297n, 298n, 305, 310, 461n
Copway George.....	29, 81n, 111n, 124, 144n, 152n, 169, 171n, 187, 210, 211, 226, 227n, 235, 250n, 313n, 332n, 363, 364n, 384n, 385n, 398n, 403n, 432n, 494, 508, 509
Cornplanter.....	173n, 241n
Coverdale Miles.....	207
Crépon Marc.....	244n
Crèveœur Hector St John de.....	250n, 448
Cronon William.....	371, 411n
Crook George.....	126n
Crow Dog Leonard.....	491, 492n
Crow Dog Mary.....	373n
Cuffe Paul.....	28, 271, 272, 508
Cuoq Jacques-André.....	113n
Curtis Edward S.....	250n, 314n
Curtis Natalie.....	306n
Custer George.....	126n
Cuvier Georges.....	78n
Cyrulnik Boris.....	439, 440n

D

D'Onofrio Salvatore.....	371n, 419n
D'Israeli Isaac.....	39, 43, 95n
Daniel Reginald R.....	21n
Dariotis Wei Ming.....	429n
Davis Britton.....	126n
Dean Bentley.....	371n
Deguy Michel.....	98n
Delaney Lucy.....	169n
Delaney Tim.....	72n
Delanoë Nelcya.....	53n, 244n, 317n, 319n, 382n, 385n
Delany Paul.....	45, 166, 21n7
Deleuze Gilles.....	162, 167n, 247n, 248n, 372n
Deloria Ella.....	145n
Deloria Vine.....	314n
Delory-Momberger Christine.....	281n
DeLoss Love William.....	16n, 100n, 112, 201, 507n
Delumeau Jean.....	219n
DeMallie Raymond.....	2, 110n, 204, 404n, 509
Depestre René.....	409n
Derrida Jacques.....	25n, 56n, 108, 109, 133, 134, 135n, 151, 155, 156, 197, 199, 205, 213, 238, 249n
Descola Philippe.....	370n
Descombes Vincent.....	39n
Detmers Achim.....	207n
Dewdney Selwyn.....	199n, 210n, 398n
Dhotel André.....	133n
Didier Béatrice.....	217n
Diome Fatou.....	268n
Dippie Brian.....	317, 318n, 323n
Djebar Assa.....	151n

Dobyns Henry.....	370n
Dolet Étienne.....	206n
Dorris Michael.....	121n, 168n, 267n, 285n, 342n, 353n
Dorsey James Owen.....	66n
Douglas Mary.....	370n
Douglass Frederick.....	164n, 169n, 170n, 271, 278n, 281, 284, 285, 286n, 287n, 288n, 289, 332n
Dowd Gregory.....	299n
Dubois Daniel.....	323n
Dufief Jean-Pierre.....	18n, 284n
Dugain Marc.....	236n
Dunbar John.....	148n
Dupâquier Jacques.....	318n
Dupas Jean-Claude.....	84n
Durand-Rous Caroline.....	487n

E

Eakin Paul John.....	39n, 167, 270n, 271n, 490n
Eastman Charles Alexander (Ohiyesa).....	20, 31, 148n, 152n, 154, 168, 169, 170n, 171n, 203n, 208, 211, 213n, 219n, 225, 246, 274n, 313n, 319n, 396n, 400, 403n, 406, 492, 493, 494, 510
Eco Umberto.....	97, 98n, 103, 144n, 145n, 201n
Edmunds R. Davids.....	377n
Edwards Jonathan.....	219, 220n, 221n, 222, 272n
Edwards Michael.....	85n
Egan.....	362, 381, 382, 418
Eliade Mircea.....	178, 399n
Eliot John.....	17, 112n, 138n, 168, 169, 173n, 209, 210, 221, 227, 451, 452, 479, 480
Ellard Harry.....	323n
Eltchaninoff Michel.....	246n
Emerson Ralph Waldo.....	232n, 305n, 306n
Endres David.....	124n, 126n
Equiano Olaudah.....	148n, 171n, 271n, 278n, 281, 285n, 286, 287n, 288n, 289n, 290, 298n
Erdrich Louise.....	13n, 25n, 77n, 121n, 135n, 163n, 165, 166n, 170n, 202, 203n, 205n, 267n, 283n, 335n, 353n, 373n, 377n, 385n, 388, 417n, 439
Eribon Didier.....	22n, 83n, 84n, 88, 104n, 108n, 151n, 264n, 278, 279, 282, 283n, 412, 436
Ernaux Annie.....	104n
Estamaza (Iron Eye).....	66, 67, 129, 153, 154n, 195, 216, 505

F

Faguet Émile.....	164n
Fanon Frantz.....	10, 13n, 21, 69, 80, 88, 102, 108n, 118n, 140n, 151, 152, 205n, 245n, 288n, 330n, 352n, 377n, 410n, 416n, 434n, 436n, 447n, 459n
Feest Christian.....	199n, 481n
Feltes-Strigler Marie-Claude.....	347n, 447n
Fielder Leslie.....	349n
Fisk Elizabeth Martha.....	92, 325n
Fitzgerald Stephanie.....	200n, 201
Fixico Donald.....	398n
Fleishman Avrom.....	87n, 167n, 280
Fletcher Alice.....	73n, 132, 215n, 376
Fœssel Michaël.....	86n, 433n, 439n
Forbes Jack.....	360n, 364, 365, 372
Forest Philippe.....	395n
Forster Edward.....	84n
Forsyth Nel.....	228n

Foucault Michel.....	105, 161n, 262n, 269n, 279n, 328, 339n
Fowler Catherine.....	148n, 181n, 416n, 510
Fowler Loretta.....	131n
Fowler Mary.....	319n
Franklin Benjamin.....	35n, 66n, 214n, 281n
Fremont John.....	61, 120, 121, 149, 191
Freud Sigmund.....	239n, 263
Frobénius Léo.....	246
Froebel Friedrich.....	143
Frund Arlette.....	206n, 280, 281, 291
Furman famille.....	80, 231, 414, 415, 425, 437, 452, 480

G

Ga-im'-ba-zhe.....	426, 482
Gale Mary (The One Woman).....	67n
Galinier Jacques.....	374n
Gallatin Albert.....	79n, 312n
Gao Xingjian.....	167n
Garrait-Bourrier Anne.....	13n, 22n, 86n
Garrison William Lloyd.....	272
Gates Henry Louis.....	170n, 271n, 278n, 286n
Gaulejac Vincent de.....	40n, 87n
Genette Gérard.....	18n, 38, 87, 98, 102, 164n, 463n
Genevoix Maurice.....	39, 191n
Geoffroy-Schneiter Bérénice.....	202
Giago Tim.....	402
Gill Jerry.....	401
Girard René.....	347n, 457, 458, 462, 463, 465, 466, 470, 471n, 475
Girardin Émile de.....	149n
Glancy Diane.....	267n
Glinatsis Robin.....	164n
Glissant Édouard...11n, 12, 13, 21, 22n, 23n, 25n, 108n, 134, 140n, 157, 161, 162, 163, 167n, 178n, 186n, 190n, 197n, 200n, 202, 244n, 265, 277n, 280n, 282, 283, 317n, 318n, 327n, 337, 347, 350, 370n, 373n, 381n, 386, 387n, 397n, 398n, 402n, 409n, 446n 447n, 448, 449, 450, 451n, 456, 457, 471n, 489, 491, 494n	
Goddard Ives.....	297n
Goethe Johann Wolfgang von.....	43n, 86n
Goody Jack.....	147n, 178n, 198, 199, 200
Gosciny René.....	356n
Gramsci Antonio.....	93n
Grant Ulysse.....	128n, 131n, 191n
Gray-beard 70, 127, 130, 131n, 172, 240, 241, 245, 309, 336, 395, 396, 407, 408, 427, 431, 440, 441, 445, 455, 504	
Green Candace.....	204n
Green Jonathan.....	72n
Green Norma Kidd.....	67n, 95n, 130n, 132
Grellet Françoise.....	208n
Grey Owl.....	111n
Griffin-Pierce Trudy.....	398n
Grimal Pierre.....	470n
Grinnell George.....	126n, 184n, 185n, 245n, 298n
Gruzinski Serge.....	21n, 196n, 347n, 398n, 399, 401, 410, 421n
Guaman Poma.....	213n
Guilhaumou Jacques.....	146n

Gura Philip.....	2, 15n, 169n, 227, 233, 234., 235, 236, 254, 271n, 272, 510
Gusdorf Georges.....	36, 37, 38n, 41n, 86, 197n, 222n, 289, 487
Gutiérrez Gustavo.....	237

H

Hadot Pierre.....	218n
Haenel Yannick.....	135n
Halasek Kay.....	269n
Hamilton William.....	127n, 130n, 504
Hannabal Temperance.....	28, 124, 168, 220, 221, 222, 223, 229, 432n, 480n, 508
Harjo Joy.....	77n, 151n, 171n, 205n, 267n, 268n, 493, 494
Harjo Suzan.....	297n
Harris Wilson.....	340n
Hastings Dennis.....	2, 67n, 127n, 131n, 132n, 165n, 198n, 412n, 420n, 436n, 508
Hau'ofa Epeli.....	399, 400n
Hawthorne Nathaniel.....	92n, 297n, 298n, 461n, 484
Hayes Rutherford.....	361n
Henley William.....	286n
Henneton Lauric.....	225n, 232n, 233n, 236n, 237
Herder Johann.....	197n
Héritier Françoise.....	411n, 412n, 425n, 436
Hermetet Anne-Rachel.....	89n
Hillhouse William.....	414n
Hopkins Lewis.....	115, 116, 456
Horace.....	164n
Howard James.....	126n
Howard Oliver.....	121n, 191, 430
Hubert Marie-Clotilde.....	397n, 401
Hugo Victor.....	468n
Hultkrantz Åke.....	398n
Hyde George.....	64n

I

Irving Washington.....	169n, 254n, 306n, 329, 352n, 452n, 461, 498n
Iser Wolfgang.....	417n
Ish-te'-ne-ke.....	184
Iverson Peter.....	250n

J

Jackson Andrew.....	315n, 381n
Jackson Helen Hunt.....	261n
Jacobs Harriett.....	164n, 271n, 278n, 286n, 287n, 288, 290n, 298
Jacobs Peter.....	29n, 187n, 226, 235n, 494, 509
Jacquard Albert.....	101n
Jakobson Roman.....	97n, 334n, 336n
James Henry.....	181n
Jamin Jean.....	56n, 58n, 108n, 336n
Janette Michele.....	303n
Jankélévitch Vladimir.....	472
Jarmusch Jim.....	109n
Jefferson Thomas.....	173n, 174, 244, 251n, 259, 281n, 286n, 312n, 314n, 315n, 459n
Jehlen Myra.....	176n
Jewett David.....	100n
Johannsen Wilhelm.....	53n

Johnson Joseph.....	235n, 508n
Johnston Basil.....	364, 365, 482n
Jones Peter.....	29, 111, 124, 144n, 187, 226, 235n, 332n, 494n, 509
Jullien François.....	338n, 342n
Justice Daniel Heath.....	200n

K

Karamanski Theodore.....	2, 15n, 63n, 64n, 82n, 122n, 125n, 126n, 127, 187n, 255n, 261n, 274, 323, 324, 369n, 382n, 481, 509
Kaw-be-naw.....	188, 466
Keller Carl-A.....	232n
Key Francis Scott.....	74
Keyser James.....	200, 203
Kidd Thomas.....	225n, 230n, 232n, 233n
Kilcup Karen.....	165n, 176,n 291n, 398n
Kilpatrick Jacquelyn.....	349
King Martin Luther.....	288
King Philip (Metacomet)....	50, 51, 52, 54, 114n, 173n, 174, 272, 284, 306, 308, 330, 332, 333n, 413, 461n, 462n, 478n
Klemperer Victor.....	334n
Kline Benjamin.....	323n, 350n, 371n, 372n
Kogawa Joy.....	109n
Köhne Werner.....	207n
Korff-Sausse Simone.....	239n
Kristeva Julia.....	163, 164n, 180n, 206n
Krupat Arnold.....	1n, 14n, 19, 20n, 114n, 155, 165n, 167, 176n, 177, 178n, 198n, 234, 253n, 264n, 282, 287n, 291, 292, 298n, 320n, 370n, 372n, 411n, 417n, 419
Krutak Lars.....	200

L

La Flesche Francis.....	15, 18, 29, 30, 43, 46, 47, 50, 62, 64n, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 88, 90, 94, 95, 102, 103, 104, 105, 110, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 138, 141, 145, 146, 152, 153, 154, 155, 170, 171, 172, 173, 176, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 195, 209, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 255, 259, 262, 266, 267, 300, 302, 304, 308, 309, 312, 316, 320, 321, 322, 323n, 328, 330, 331, 335, 341, 342, 351, 352, 354, 357, 358, 359, 362, 373, 376, 377, 378, 379, 388, 392, 393, 394, 395, 396, 405, 407, 408, 409, 424, 425, 426, 427, 429, 431, 434, 435, 437, 438, 440, 444, 445, 446, 447, 450, 452, 455, 464, 469, 471, 474, 475, 476, 482, 483, 484, 494, 507, 508
La Flesche Joseph.....	67, 68n, 70n, 129n, 266n, 506
La Flesche Lucy.....	132
La Flesche Susan.....	95n, 137n, 244n, 509
La Flesche Susette.....	10n, 67n, 76n, 95n, 148n, 355, 367n, 382, 509
Lacroix Alexandre.....	317n
Lacroix Jean-Michel.....	79n
Laffitte Jean-Paul.....	85n
Lafitau Joseph-François.....	296n, 298n, 306n
Lamartine Alphonse de.....	424n
Lancaster Joseph.....	143n
Larré Lionel.....	15n, 16, 20, 99, 114n, 150, 163n, 223n, 225, 227, 238n, 254, 262n, 282, 446n
Larrère Catherine.....	372n
Larrère Raphaël.....	372n
Las Casas Bartolomé de.....	296n
Lasowski Aliocha Wald.....	12n
Late Wing.....	188
Le Crosnier Hervé.....	370n

Lecarme Jacques.....	166n, 218n
Lejeune Philippe.....	15n, 16n, 18n, 25n, 37, 38, 40, 41n, 87, 97, 98, 104, 107, 167, 270
Lévi-Strauss Claude. .	56n, 119n, 172, 178n, 180n, 182, 312n, 313n, 330, 341, 342n, 343, 371, 387n, 404n, 410n, 411n, 412n, 419n, 421, 423n, 424n, 425n, 431n
Levinas Emmanuel.....	151n
Lévy Pierre.....	97n
Liberty Margot.....	322n
Liljeblad Sven.....	148n, 176n, 181n, 182n, 185n, 510
Limat-Letellier Nathalie.....	163n
Lincoln Abraham.....	64n, 131, 241, 470n
Lincoln Kenneth.....	417n
Linderman Frank.....	126n
Linné Carl von.....	78n, 79n, 296n, 297n
Little Bob.....	131, 321, 476
Little Tail.....	127, 184n, 335, 405, 431, 440, 441, 442
Little Turtle.....	315n
Locke John.....	204
Lodge David.....	39n, 275
Logan.....	173n, 174
Longfellow Henry Wadsworth.....	173n, 306n
Lowe John.....	73n
Lowry Robert.....	367n
Lundquist Suzanne.....	185n, 267n
Luther Martin.....	206n
Lynch Kathleen.....	17n, 217n

M

Ma-Ka-Tai-Me-She-Kia-Kiak.....	16, 28, 111n, 234
Mabanckou Alain.....	151n
Maccatebinessi William.....	82, 122, 141
Macé Marielle.....	36n, 233n, 269n, 488
Macey David.....	288n
Macherey Pierre.....	162n
Mack-aw-de-be-ne-ssy.....	66, 121, 122, 125
Madison James.....	312n, 315n
Magnien Victor.....	37n
Maingueneau Dominique.....	85n, 176n, 177n
Mallarmé Stéphane.....	133n, 186, 206
Mandel Barrett.....	97n
Manhart Paul.....	186n
Mann Mary.....	92, 93, 96, 115, 139, 260n, 379n, 380n, 444, 454, 455
Many Lightnings (Jacob Eastman).....	152n, 406n
Mao Catherine.....	14n, 37n
Marienstras Élise.....	214n, 235n, 241, 246, 251n, 278n
Martin Calvin.....	350n, 351n, 372n
Massasoit.....	50, 112n
Massip Nathalie.....	303n
Masson Nicole.....	207n
Mather Cotton.....	298n, 305n
Mather Richard.....	298n
Mayhew Experience.....	207n, 210n
Mayhew Thomas.....	17n, 210n
McCann Colum.....	39n
McClinton-Temple Jennifer.....	9n, 383n, 386n

McFee Malcom.....	22n, 267n, 342
McGregor Gaile.....	388n
McLaughlin Mark.....	2, 121n, 509
McMullen Ann.....	201n
Mead Margaret.....	343n
Merlin-Kajman H�el�ene.....	135n
Meyer Luc de.....	466n
Michaud Marc.....	378n
Miller Arthur.....	134n
Miller Lee.....	365n
Mills Frederick.....	100n
Miroux Jean-Philippe.....	89n, 90
Miz�on Luis.....	10n, 350n
Mizruchi Susan.....	164n
Mizuki Shigeru.....	37n
Modiano Patrick.....	39n
Momaday Scott Navarro. 13n, 22, 83, 84n, 85, 86, 106, 107n, 144n, 166n, 170, 171, 179n, 186n, 294, 328, 335, 347, 370, 381n, 386n, 417n, 429n, 488n	
Montaigne Michel de.....	164n, 290n
Mooney James.....	175n, 299n
Morgan Lewis Henry.....	79n, 305n, 306n, 312n, 411, 414n, 428
Morrison Scott Kayla.....	268n, 289n
Morton Samuel.....	78n, 79n, 305n, 314n, 334n
Morton Thomas.....	298n
Munday Jeremy.....	206n, 222n
Murie James.....	30, 137n, 143n, 148n, 154, 170, 187, 244n, 494, 509
Myer Dillon.....	379n

N

Nakaidoklini.....	299n
Natchez.....	62, 139, 361n, 418, 477, 501
Ne-ma-ha.....	321, 475
Ne-naw-bo-zhoo.....	186, 187, 214, 388, 420
Neihardt John.....	173n, 405n
Nelson Dana.....	35n, 48n, 91n, 99n, 251n
Neolin.....	299n
Nietzsche Friedrich.....	250n, 264n, 268n, 434n, 439, 492n
North Frank.....	126n
Northup Solomon.....	278n, 285n, 286n, 288n
Nott Josiah.....	79n, 305n, 314n, 323n

O

O'Connell Barry.....	17n, 51n, 53n, 55n, 113, 114, 115n, 219n, 226, 227, 254n, 258n, 279, 280, 281n, 284, 298n, 326n, 404n
Occom Samson.....	14, 16, 17, 28, 41, 42, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 64, 75, 80, 81, 82, 88, 89, 91, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 114, 124, 138, 140, 142, 143, 145, 153, 154, 168, 171, 174, 193, 194, 195, 201, 208, 209, 211, 212, 214, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 231, 233, 235n, 248, 251n, 254, 256n, 260, 262n, 266, 273, 274, 287n, 298, 299, 300, 304, 305, 313, 319, 331, 336, 350, 351, 353, 355, 356, 360, 363, 364, 375, 376, 391, 392, 403, 404, 406, 411, 412, 413, 427, 428, 429, 436, 442, 443, 444, 447, 450, 451, 452, 453, 464, 479, 480, 481, 492, 494, 497, 498, 499, 507, 510
Occom Tantaquidgeon Lucy.....	201, 499
Ockham.....	112
Ogechegumequay.....	126
Old Winnemucca (Chief Winnemucca).....	115, 502

Olender Maurice.....	77n, 298n
Oliveira Marta Ramos.....	163n, 166n, 365, 372n, 373n
Olney James.....	86n, 280
Oo-ma'-a-be.....	67n, 153, 176, 183, 184, 215, 358, 425, 426, 427
Opler Morris.....	178n
Orwell George.....	334n
Ottery Will.....	113n, 168n
Owen G.W.....	92
Owens Louis.....	370, 373n
Owussumag.....	480
Oytes.....	60, 374

P

Paradise John.....	234, 507
Parini Jay.....	39n, 270n, 280n
Parker Ely.....	40, 144, 145n, 146, 152n, 169, 191n, 192n 411n, 494, 510
Parker Robert Dale.....	166, 176, 177n, 202
Parkman Francis.....	314n, 323n
Parks Douglas.....	178n, 185n, 186n, 198n
Parks Gordon.....	152n, 278n
Parrish Annie.....	126, 430
Parrish Samuel.....	60, 381, 430
Pascal Roy.....	84n, 86n
Patou-Mathis Marylène.....	246n, 298n, 311, 313n, 314n, 315n, 317n, 330n, 387n
Patterson John Barton.....	16n
Pavlov Ivan.....	409n
Pe-ness-wi-qua-am.....	112, 122, 124
Peabody Elizabeth.....	92n, 139, 260n, 444, 454, 455
Peckinpah Sam.....	367n
Penn William.....	174
Peretz Pauline.....	82
Perros Georges.....	98n
Pétillon Pierre-Yves.....	56n, 206n, 251n
Peyer bernd.....	16n, 17n, 114n, 143n
Pineau Gaston.....	24n, 38n
Platon.....	197, 328n, 335
Pokagon Simon.....	31, 57n, 122, 170, 203n, 212n, 250n, 251n, 256n, 324n, 357n, 365n, 390n, 424n, 494, 510
Polis Joseph.....	112n, 268n
Pomian Krzysztof.....	397n, 402n, 403n, 410
Pontiac.....	173n, 174, 175, 306, 430
Poulle Emmanuel.....	398n, 401
Powell Malea.....	24n, 185n, 454, 455
Pratt Mary Louise.....	85n
Pratt Richard.....	75, 76
Protagoras.....	403
Pun-go-wish.....	188, 419

Q

Queneau Raymond.....	164n, 167n, 176, 177n, 193, 198
----------------------	---------------------------------

R

Radin Paul.....	182, 183
Rain-in-the-Face.....	20

Ramsey Jarold.....	73n, 74n, 379n
Rancière Jacques.....	21n, 85n, 98n, 232n, 279, 328n, 447n
Rao Raja.....	150
Rash Ron.....	367n
Red Cloud.....	189n
Red Crow.....	30, 189, 509
Red Sky James.....	210n
Regard Frédéric.....	37n, 85n, 247
Renan Ernest.....	283, 284n, 290n, 385n
Renaud Roger.....	317
Ribes Jean-Michel.....	377n
Richardson Leon Burr.....	16n
Richter Daniel.....	411n
Ricœur Paul. 36, 39n, 40n, 42, 77n, 84n, 85n, 86n, 97n, 98n, 106n, 108n, 110n, 119, 120, 144n, 145n, 166, 264n, 282n, 283, 284n, 285, 287n, 329n, 338n, 339n, 340n, 352n, 398n, 403n, 449n, 473n, 490n, 491n	
Ridington Robin.....	2, 67n, 73n, 131n, 132n, 165n, 411n, 419n, 427n, 436n
Riffe Jed.....	318n
Rigal-Cellard Bernadette.....	114n, 178, 182, 267n, 364
Rigo Bernard.....	399n
Rigoulet Laurent.....	217n
Rinehart William.....	381, 430
Riquier Camille.....	36n
Robertson William.....	79n
Roosevelt Theodore.....	303n
Root Maria P. P.	9n
Rosenblatt Roger.....	282n
Rousseau Jean-Jacques.....	41, 218n, 251n, 256
Rozzell Kristin Lynn.....	19, 20n, 260n, 270n, 277n, 398n
Ruoff LaVonne Brown A.....	35n, 89n, 164, 250n, 339n
Rushdie Salman.....	89n

S

Said Edward.....	246n, 293, 294n
Saint Augustin.....	101, 218, 219n, 222, 228, 489, 492
Saint Paul.....	91, 206n, 217, 218, 222, 223, 228, 231, 254
Sally George.....	28, 53n, 393, 414, 479
Sands Kathleen.....	15n, 19, 20n, 198n
Sas-su.....	66, 69, 131, 425
Saunders Prince.....	271
Saussure Ferdinand de.....	327, 328, 329
Savy Pierre.....	58n
Saw-ge-maw.....	188
Sayre Robert.....	270, 279, 280n, 282n
Scattameck.....	299n
Schama Simon.....	371n, 372n, 384n
Schoolcraft Henry Rowe.....	78n, 79n, 125, 305n, 306n, 312n
Schurz Carl.....	139n, 361, 430
Schweitzer Ivy.....	2, 12n
Scraba Jeffrey.....	246n
Searle John.....	84n
Sennett Richard.....	1, 245, 265, 268, 437
Serres Michel.....	11n, 249n
Sésinger Gisèle.....	87n
Severi Carlo.....	199n

Shakespeare William.....	131n, 475n
Shaw-be-nee.....	188
Shea Daniel.....	270n
Sheridan Philip.....	128, 130, 131, 240, 323n
Sherman William.....	130, 131, 184n, 215, 431, 440
Silko Leslie Marmon.....	372, 373n, 417n
Simondon Gilbert.....	12n, 448n, 451n, 491
Sindzingre Nicole.....	110
Slotkin Richard.....	310n
Smallman Shawn.....	363, 364n, 443n
Smith Linda Tuhaiwai.....	89
Smohalla.....	299n, 374n
Smoky Day.....	401n
Socrate.....	197
Sorlin Sandrine.....	84n, 189n
Speene Robin.....	480, 483, 487, 493n
Spivak Gayatri.....	93
Spywood George.....	29, 170, 226, 235n, 249n, 494, 508
Squier Ephraim.....	312n, 313n
Standing Bear.....	10n, 148n, 261n, 367, 382n, 477
Standing Bear Luther.....	244, 330n
Stanton Edwin.....	67n, 131, 153, 184, 215, 425
Starobinski Jean.....	86, 87n, 101, 326
Steiner George.....	144n, 145, 177n, 206n
Stiegler Bernard.....	330n
Stora Benjamin.....	284
Stromberg Ernest.....	293n, 308, 377n
Sturrock John.....	24n
Subramanyam Sanjay.....	23n
Sundquist Eric.....	303n, 320n, 323n
Sword George.....	204n
Szasz Margaret Connell.....	221n 249n

T

Ta-zha-but.....	478n
Tavibo.....	299n, 479n
Taylor Candace.....	271
Taylor William.....	95n
Tecumseh.....	174, 175n, 299n, 306, 384
Tenskwatawa.....	175, 299n, 366, 384n
Terdiman Richard.....	339, 340
Teuton Christopher.....	23n
Thin'-je-zhin-ga.....	127, 130, 184, 214, 409, 483
Thocmetony.....	111, 117, 118, 119, 120, 121, 133
Thomas Cyrus.....	315n
Thomas David Hurst.....	313n, 314n, 31n5, 319n, 323n, 334n, 380n, 381n, 385n, 411n
Thoreau Henry David.....	39, 40n, 112n, 268n
Tibbles Thomas.....	10n, 67n, 132n, 368n, 376n
Tiro Karim.....	147n, 226, 227n, 230n, 233, 236n, 282
Tisquantum (Squanto).....	112n
Tocqueville Alexis de.....	10n, 79, 192n, 278
Ton'inthin (Elizabeth Esau).....	67, 68
Topor Roland.....	378n
Trachtenberg Alan.....	10, 298n, 303n, 306n, 318n, 320n, 369

Truckee.....	62, 116, 121, 149, 320, 356, 359, 416, 417, 418, 438, 501
Tubbee Okah (Warner McCary).....	111n
Turnbaugh Sarah.....	201n
Turner Frederick.....	303n
Turner Frederick Jackson.....	303, 304, 310n, 349n, 448
Tutt Michael.....	414n
Tyerman Luke.....	222n
Tyndale William.....	206n, 207

U

Uncas.....	100, 101, 113, 499
Uncas Ben.....	100, 101, 138n
Uncas John.....	138n
Urton Gary.....	213n, 347

V

Velikova Roumiana.....	50n, 254n
Verbinsky Gore.....	365n
Veyne Paul.....	181
Victor Benjamin.....	2, 117n
Vigil Kiara.....	21n, 274n, 287n
Vizenor Gerald.....	83n, 170, 185, 246n, 314n, 398n, 430n, 446
Voltaire.....	281n, 472n

W

Wa-ke-zoo.....	188, 481
Wa-tun-na.....	67
Walters Anna Lee.....	148n, 215n, 323n, 335n, 391n
Walz Grace.....	125n, 126n
Warren William.....	398n
Warrior Robert.....	99, 233, 237n, 299, 300, 351n
Washington George.....	131, 240, 241, 242, 243, 244n, 459, 470
Wauby Sarah.....	113
Weaver Jace.....	370, 380, 388n
Weber Joan.....	41n
Webster Daniel.....	284n, 460
Welch James.....	373n, 417n
Welch Thomas.....	508
Wells Cheryl.....	399, 400n
Welsch Roger.....	67n, 173n, 182, 183, 184n, 358
Wesley John.....	219, 220n, 223, 226, 272n
Wheatley Phillis.....	273, 274, 281, 290, 291
Wheeler Winona.....	388n
Wheelock Eleazar.....	82, 100, 101, 138, 174, 209, 213n, 221, 224, 225, 271n, 332n, 406, 412, 437, 498
White Charles.....	78n, 314n
White Fish.....	406n
White Frederick.....	9n
White Swan.....	67, 505
Whitefield George.....	168n, 174n, 209, 219, 220n, 222, 223, 224n, 229, 232, 272n, 274
Wiget Andrew.....	73n, 176n
Willaime Jean-Pierre.....	226n
Williams Raymond.....	177
Williams Roger.....	113n, 147n, 201n, 235, 298n
Williams William.....	231, 415

Wilson Terry P.	9n, 22, 25
Winnemucca Sarah..	14, 15, 17, 18, 41, 42, 47, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 74, 75, 76, 81, 88, 90, 92, 93, 94, 96, 103, 104, 105, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 126, 133, 138, 139, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 164, 165, 171, 175, 179, 180, 181, 186, 189, 190, 191, 192, 194, 204, 209, 211, 231, 235, 236, 239, 249, 253, 258, 259, 260, 261, 262, 266, 274, 275, 276, 277, 287, 300, 302, 307, 308, 309, 310, 313, 316, 320, 328, 330, 331, 333, 337, 341, 353, 355, 356, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 368, 373, 374, 375, 377, 381, 382, 383, 384, 394, 404, 405, 406, 416, 417, 418, 419, 420, 430, 435, 438, 444, 452, 454, 455, 456, 457, 459, 461, 465, 470, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 493, 495, 502, 508, 509, 511
Winslow Edward.....	298n, 306n
Winthrop John.....	298n
Wittgenstein Ludwig.....	109n
Wollstonecraft Mary.....	260
Wong Hertha Dawn.....	20
Wood Mary.....	55n, 92, 114, 456n
Woodard Charles.....	85n, 144n, 29n4, 347n
Woolf Virginia.....	166
Wovoka.....	299n, 479n
Wut-tu-nun-o-kom-koo.....	210
Wycliffe John.....	206n, 207

Y

Yu Hua.....	1n
-------------	----

Z

Zangwill Israel.....	250n
Zanjani Sally.....	115n, 139n, 418n
Zanone Damien.....	89n, 281
Zhongaxe.....	131
Zimmerman Francis.....	411n, 413n, 426n
Zimmerman Larry.....	398n, 426n
Zitkala Ša (Gertrude Simmons Bonnin) ..	21n, 31, 82, 111n, 143n, 146, 153n, 154, 169n, 170, 172n, 194n, 200n, 244, 271n, 274n, 287n, 292n, 293n, 308n, 332n, 367, 369, 380n, 384n, 385n, 408, 465, 495n, 510
Zobel Tantaquidgeon Melissa.....	2, 12n

Index des notions

A	
Agentivité.....	146, 439, 476
Aliénation.....	21, 150, 169n, 218n, 230, 244, 282, 292, 339, 362, 369, 410, 429, 480, 488, 489
Altération.....	11
<i>Anaktisis</i>	85, 102
<i>Askesis</i>	85
Assimilation.....	22n, 64, 68, 70, 82, 128, 132, 194, 239, 240, 243, 244n, 253, 279, 281, 308, 318, 319, 330n, 338, 339, 378, 381, 386, 409, 428, 439, 443, 444, 457, 470, 488
Atavique.....	11, 12, 13, 24, 140n, 157, 162, 252, 259, 304, 350, 456, 489, 490
Auto-gynographie.....	260n
Autobiocopie.....	167
Autobiographie collaborée.....	15, 16, 96, 198, 218n, 220, 234
Autobiographie spirituelle.....	17n, 45, 218, 219n, 220, 221n, 222, 225, 226, 228, 231, 232, 235, 290
Autobiogreffie.....	167
B	
<i>Boston Tea Party</i>	240, 242
C	
Charme.....	117, 119, 148n, 171, 310
<i>Chôra</i>	372n, 374, 375, 487
Concrétude.....	374
Cosmoctonie.....	368, 375n
Cosmovision.....	369, 370
Créolisation.....	12, 13, 20, 21, 23, 347, 396, 442, 443, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 455, 471, 483, 489, 490, 491, 492
D	
Déculturation.....	19, 21, 22n, 24, 230, 243, 282, 408
Différance (différer).....	25, 135, 339, 471, 488
Discours citationnel.....	294
Discours-histoire.....	85, 86, 87n, 101, 326
Dislocation.....	11, 142
DissémiNation.....	238
F	
Filiopietisme.....	284n, 306n, 461
E	
É-change.....	450
Écriture.....	11, 15, 16, 19, 20, 23, 25, 35, 47, 48, 85, 89, 93, 97, 101, 107, 109, 135, 136, 138, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 151, 155, 161, 162, 166, 167, 170, 176, 177, 186, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 208, 225, 231, 248, 262, 264, 265, 268, 278, 281, 292, 293, 305, 311, 357, 363, 417, 439, 448, 488, 489, 491, 492
G	
Géogramme.....	388, 389, 392
Grand Réveil.....	209, 219, 220, 225, 233, 237, 262n, 272n, 305, 350, 353, 355, 480
<i>Great Awakening</i>	209, 225

H

<i>Heim</i>	239, 247, 283
Hybridation.....	12n, 22, 23, 24, 153, 342, 357, 449, 471, 482, 507
Hybridité.....	14, 23n, 24, 106, 110, 112, 161, 165, 244, 494, 507
Hypodescendance.....	58, 111n, 272n

I

Identité à racine unique.....	12, 13, 163, 494
Identité chôrographique.....	372, 373, 422
Identité composite.....	490
Identité conjonctive.....	12n, 447n, 450, 491
Identité narrative.....	36, 37, 47, 85n, 97n, 106, 146
Identité relation.....	13, 163, 449
Identité transductive.....	491
Identité- <i>idem</i>	36, 107, 491
Identité- <i>ipse</i>	36, 107, 491
Identité- <i>pick up</i>	447n, 491
Identité-rhizome.....	163, 415, 416, 447, 449, 491
Identité- <i>trickster</i>	183, 186, 447n, 491

K

<i>Kitche Manitou</i>	57n, 212, 464
<i>Kudos</i>	458, 463, 466, 468, 469n, 471, 475

L

Lactification.....	69, 128, 205n, 409, 483
Lecteur embrayé.....	104
Lecteur Modèle.....	98
Lieu-commun.....	161, 238, 265, 285, 302, 490

M

<i>Manitou</i>	57n, 147n, 306, 307, 357, 464
<i>Manitouaukick</i>	250
Méthodisme.....	210, 218n, 225, 226, 227n, 231, 236, 272n
Mocassin.....	110, 481, 482, 491
Monogénisme.....	78, 273, 312, 314, 479
Multivers.....	68, 350, 352, 353, 354, 387, 466

O

Oralité.....	19, 143n, 144n, 165n, 170, 171n, 175, 176, 177n, 178n, 196, 197, 198, 204n, 205, 234n, 309, 311, 335, 336n, 387n
--------------	--

P

Paystoire.....	387
Per-formance.....	23, 24, 25, 109, 132, 133, 487
<i>Pharmakos</i>	462
Pitié.....	196, 432
<i>Pléonexia</i>	352
Poét(h)ique de la relation.....	96, 97, 98, 268, 289, 433
Polygénisme.....	78, 314
<i>Puha</i>	148, 149, 268, 356

R	
Récit minimal.....	38, 108, 109
Rectification.....	347, 348, 363, 439, 442, 448, 491
Représentance.....	83, 84
S	
<i>Salvage anthropology</i>	144, 187, 494
T	
Temps en spirale.....	399
Thanatographie.....	135
<i>Thiku'wiⁿxe (Turning the Child)</i>	110, 131, 482
<i>Topos</i>	372n, 374, 375, 487
Transduction.....	12, 447n, 491
<i>Trickster</i>	21n, 177n, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 214n, 358, 362, 363, 388, 432, 491
<i>Tukhè</i>	458, 464, 470, 475
Typologie.....	216, 237n, 251, 253, 332, 441
V	
<i>Vanishing American</i>	192, 323, 324, 423, 424, 448, 471, 494
W	
<i>Wakonda</i>	70n, 16n5, 215, 309, 441, 464, 475, 484, 486
<i>Wilderness</i>	56, 296, 304, 330, 350, 352, 371, 388
<i>Windigo</i>	362, 363, 364, 365n, 443, 445, 457, 462, 471, 489, 492
Z	
Zombification.....	244n, 409

Table des matières

Remerciements.....	1
Sommaire.....	3
Introduction.....	7
Se présenter.....	33
I. Le « je ».....	36
I.A. Raconter son histoire : l'agencement d'une identité narrative.....	37
I.A.1. L'assertion d'un « je ».....	37
I.A.2. Le recours au « je éloquent ».....	41
I.A.2.a. L'assertion du « je » chez Occom, Winnemucca et Blackbird.....	41
I.A.2.b. L'emploi du « je » et du « il » chez Apess et La Flesche.....	43
I.A.3. L'affirmation d'un « je éloquent » amérindien.....	47
I.A.3.a. Occom : Amérindien et chrétien.....	48
I.A.3.b. Apess : Pequot et enfant divin.....	50
I.A.3.c. Winnemucca : Paiute avant tout.....	58
I.A.3.d. Blackbird : Ottawa et Américain.....	62
I.A.3.e. La Flesche : Omaha et écolier modèle.....	66
I.A.4. Un choix lourd de conséquences.....	77
I.B. Le « je » textuel.....	83
I.B.1. La « représentance » d'un être réel en être textuel.....	83
I.B.1.a. Automaïeutique et performance linguistique.....	84
I.B.1.b. Angle de vision et discours-histoire anthropocentré.....	85
I.B.2. Témoigner pour se revaloriser.....	88
I.B.3. Modestes témoignages.....	91
I.B.3.a. La stratégie du chleuisme.....	91
I.B.3.b. Des textes de statut modeste.....	94
II. Etablir une poét(h)ique de la relation.....	97
II.A. Actualisation du texte et situation d'interlocution.....	97

II.A.1. L'autobiographie d'Occom : texte polysémique, partiel et partiel.....	99
II.A.2. Proximité et autorité.....	103
II.A.2.a. Rapprochement et prise de possession du lecteur.....	103
II.A.2.b. Le texte comme don et affirmation d'autorité.....	105
II.B. Transitivity et hybridité anthroponymique.....	106
II.B.1. Le nom, signifiant référentiel et partiel.....	107
II.B.2. L'hybridité onomastique des autobiographes.....	110
II.B.2.a. D'Ockham à Samson Occom.....	112
II.B.2.b. Transmission et transcription chez William Apess.....	113
II.B.2.a. Ancrage et encre du nom pour Sarah Winnemucca Hopkins.....	115
II.B.2.b. Un « méli-mélo de noms » pour Blackbird.....	121
II.B.2.c. La Flesche ou le nom comme marqueur du tournant colonial.....	127
II.B.3. Maintien et transition de soi par per-formance onomastique.....	132
II.C. S'écrire en anglais.....	136
II.C.1. Capacités d'apprentissage et de transmission des savoirs par les Amérindiens pour les Amérindiens.....	137
II.C.2. L'appropriation nécessaire de la culture dominante.....	142
II.C.2.a. Remédier à une pathologie et réhabiliter le corps selon Occom.....	142
II.C.2.b. Retrouver un pouvoir d'agentivité.....	146
II.C.2.b.1. Des pouvoirs accessibles selon Winnemucca.....	147
II.C.2.b.2. De l'aliénation à la libération.....	150
II.C.2.b.3. S'hybrider pour maintenir sa voix dans la nouvelle voie.....	153

Se raconter.....159

I. Une écriture rhizomatique.....162

I.A. Autobiographies « composées et composites ».....	162
I.A.1. Rhizome et relation.....	162
I.A.2. Des cadres littéraires préexistants.....	166
I.A.2.a. Modèles structurants.....	166
I.A.2.b. Modèles amérindiens.....	168
I.B. La narration amérindienne.....	170
I.B.1. Centralité de l'oralité et sacralité du langage.....	170

I.B.1.a. Révérence envers le langage.....	171
I.B.1.b. Reconnaissance des pouvoirs oratoires.....	174
I.B.2. Une littérature orale de mythes et de contes.....	176
I.B.2.a. L'anthropogonie paiute réévaluée.....	179
I.B.2.a. Le <i>trickster</i> comme héros culturel et identitaire.....	181
I.B.2.a.1. Le <i>trickster</i> , démiurge créole.....	182
I.B.2.a.2. L'identité- <i>trickster</i> d'un Post-Indien omaha.....	183
I.B.2.a.3. Le <i>trickster</i> comme paradigme du héros ottawa.....	186
I.B.3. Valorisation de l'individu et du <i>self-made man</i>	189
I.B.3.a.1. Héroïsation dans des faits de guerre.....	189
I.B.3.a.2. Héroïsation dans l'éducation.....	192
I.B.3.a.3. Héroïsation par mérites personnels.....	195
I.B.4. Des pratiques d'écriture anciennes.....	196
I.B.4.a. Oralité <i>et</i> écriture.....	197
I.B.4.b. Pratiques d'écriture amérindiennes.....	200
I.B.4.b.1. Variété des systèmes de transcription.....	200
I.B.4.b.2. Situation et <i>continuum</i>	202
I.C. La Bible et les récits de conversion.....	205
I.C.1. La Bible, support d'évangélisation et d'alphabétisation.....	206
I.C.1.a. Conversion des autobiographes.....	209
I.C.1.b. Équivalences religieuses.....	211
I.C.1.c. La Bible comme réservoir d'histoires et de héros.....	214
I.C.2. Autobiographie amérindienne et récits de conversion.....	217
I.C.2.a. Oocom et la maîtrise des codes d'un modèle pérenne.....	219
I.C.2.b. William Apess, paradigme de l'autobiographie spirituelle méthodiste.....	225
I.C.2.b.1. Des autobiographies archétypiques.....	226
I.C.2.b.2. Un contexte d'édition et de réception favorable.....	233
I.D. La rhétorique révolutionnaire et républicaine.....	238
I.D.1. La Flesche et l'assimilation au <i>Heim</i> étatsunien.....	239
I.D.1.a. L'appropriation dynamique d'une histoire.....	240
I.D.1.b. Déconstruction des stéréotypes et reconstructions identitaires.....	243
I.D.2. La banalité par la ressemblance.....	247
I.D.2.a. Blackbird et l'interprétation typologique de l'histoire ottawa.....	251

I.D.2.b. Les pamphlets révolutionnaires d'Apess et de Winnemucca.....	253
I.D.2.c. Une humanité partagée et bafouée selon Winnemucca.....	259
I.D.3. Une révolution épistémologique au risque de la vexation narcissique.....	263
I.D.3.a. Remise en cause de l'ethnocentrisme anglo-américain.....	263
I.D.3.b. Une écriture bio-politique de la sociabilité.....	265
I.E. Problématiques communes aux autobiographies amérindiennes et africaines-américaines.....	270
I.E.1. Proximité et solidarité des Amérindiens à l'égard des Noirs.....	271
I.E.2. Communauté de destin, communauté de pensée.....	277
I.E.2.a. L'écriture des infériorisés en quête de reconnaissance.....	278
I.E.2.b. Une réappropriation identitaire par l'affranchissement littéraire.....	280
I.E.2.c. L'émergence d'une histoire archipélique.....	282
I.E.2.d. Une voix communautaire pour un destinataire blanc.....	285
I.E.2.e. Des relations humaines et non plus raciales.....	289
II. Double discours et/ou contre-discours ?.....	291
II.A. L'exotisation du texte par l'« indianisme ».....	293
II.A.1. L'indianisation du texte.....	293
II.A.1.a. Terminologie conventionnelle et termes racialisants.....	295
II.A.1.a.1. Apess ou l'utilisation des conventions avec précaution.....	295
II.A.1.a.2. Occom ou le manque de distanciation.....	299
II.A.1.a.3. La variété terminologique et conventionnelle des autres autobiographes....	300
II.A.1.b. Thèmes indianisants.....	302
II.A.1.b.1. Occom et les clichés de l'Indien sous-développé.....	304
II.A.1.b.2. Le passage tragique à un monde composite chez Apess et Blackbird.....	305
II.A.1.b.3. Des Plaines au Pacifique : l'univers de la frontière chez Winnemucca et La Flesche.....	308
II.A.2. Élégie pour une création divine.....	311
II.A.2.a. L'implication dans les débats sur l'origine des hommes.....	312
II.A.2.a.1. Les approches monogénistes et polygénistes.....	312
II.A.2.a.2. Une floraison de « spéculations ».....	314
II.A.2.b. La disparition imminente des Amérindiens.....	317
II.A.2.b.1. Occom, instrument de l'assimilation.....	319

II.A.2.b.2. Disparition des peuples paiute et omaha.....	320
II.A.2.b.3. Les moments de rupture de Blackbird.....	323
II.B. L'élaboration d'un contre-discours.....	326
II.B.1. La remise en cause des signes linguistiques.....	327
II.B.1.a. Émergence d'une réflexion linguistique.....	328
II.B.1.b. Qui sont les « sauvages » ?.....	329
II.B.2. Problème général de société.....	334
II.B.2.a. Sacralité et trahison du langage.....	335
II.B.2.b. Trahison du langage comme symptôme de perversion sociale.....	337
II.B.3. De l'autobiographie comme contre-discours.....	339
Se recomposer.....	345
I. La recomposition du monde.....	349
I.A. La confrontation à des puissances disruptives.....	349
I.A.1. Êtres surnaturels et multivers.....	350
I.A.1.a. Autochtones envahis et envahisseurs allochènes.....	350
I.A.1.b. Le multivers amérindien.....	352
I.A.1.c. Le multivers blanc.....	354
I.A.1.d. Des êtres extraordinaires.....	355
I.A.2. La perte de l'estime.....	358
I.A.2.a. Retour à des proportions humaines.....	359
I.A.2.b. Une force destructrice.....	359
I.A.2.b.1. Un mal immanent.....	360
I.A.2.b.2. Les Blancs comme windigos.....	363
I.A.2.b.3. L'aveu d'un désarroi.....	366
I.B. Une recomposition spatiale.....	368
I.B.1. Deux cosmovisions antagonistes.....	370
I.B.1.a. L'objectivation anthropocentrique occidentale.....	370
I.B.1.b. L'interconnexion biologique amérindienne.....	372
I.B.2. L'instauration arbitraire d'une écoumène anglo-américaine.....	374
I.B.2.a. Du nomadisme supposé à la sédentarisation généralisée.....	375
I.B.2.b. Une sédentarisation-réclusion.....	377

I.B.2.b.1. Surveiller et punir dans l'univers carcéral de l'école.....	377
I.B.2.b.2. Enfermer pour éliminer l'obstacle autochtone.....	380
I.B.2.b.3. De la sédentarisation à la dilution.....	384
I.B.2.c. Un paysage palimpseste.....	386
I.B.2.c.1. Un territoire intégralement amérindien.....	386
I.B.2.c.2. La conquête toponymique.....	390
I.B.2.d. L'objectivation fonctionnelle du monde.....	392
I.B.2.d.1. La prise de contrôle de l'espace.....	392
I.B.2.d.2. Francis in Wonderland.....	394
I.C. Une recomposition temporelle.....	397
I.C.1. Cycle et linéarité.....	398
I.C.2. L'homogénéisation du temps au XIX ^e siècle.....	401
I.C.3. La recomposition dans une temporalité occidentale.....	402
I.C.3.a. L'insertion des Blancs dans le cycle de vie.....	402
I.C.3.b. Une maîtrise difficile.....	404
I.C.3.c. Un conditionnement temporel.....	406
I.D. La recomposition familiale.....	410
I.D.1. Le monde colonial en tant que famille élargie.....	411
I.D.1.a. La place centrale de la famille.....	411
I.D.1.a.1. Le rôle décisif des parents d'Occom.....	412
I.D.1.a.2. De la famille déstructurée à la famille élargie chez Apess.....	413
I.D.1.a.3. La parenté comme cadre constitutif de l'identité-rhizome pour Winnemucca.....	416
I.D.1.a.4. De l'adoption comme paradigme relationnel chez Blackbird.....	418
I.D.1.a.5. Famille élargie et foyers de substitution dans <i>The Middle Five</i>	424
I.D.1.b. S'intégrer à la nouvelle famille anglo-américaine.....	428
I.D.1.b.1. L'autorité parentale des puissances coloniales.....	428
I.D.1.b.2. Perversion de l'autorité parentale.....	431
I.D.2. Recomposition éducative.....	433
I.D.2.a. L'importance de l'éducation dans les sociétés amérindiennes.....	434
I.D.2.b. Transfert des compétences éducatives.....	436
I.D.3. Reprendre pied et faire son chemin.....	439
I.D.3.a. Moment de bascule.....	440
I.D.3.b. Transition et/ou créolisation.....	442

I.D.3.c. La créolisation dans le recentrement communautaire.....	446
II. Une rencontre aporétique, une rectification impossible ?.....	448
II.A. De l'utopie créole à la dystopie monocoloniale.....	449
II.A.1. L'« échange » amérindien.....	450
II.A.1.a. Résolus à changer.....	450
II.A.1.b. D'autres modalités de relations possibles.....	451
II.A.1.c. L'harmonie par la complémentarité.....	453
II.A.2. Une « fête qui tourne mal ».....	457
II.A.2.a. <i>Thanksgiving</i> revisité ou les Amérindiens comme victimes émissaires.....	458
II.A.2.a.1. Des relations biaisées dès les Pères Pèlerins.....	459
II.A.2.a.2. Les Amérindiens comme victimes émissaires et christiques.....	462
II.A.2.b. <i>Kudos et Tukhè</i> : le paradigme tragique.....	463
II.A.2.b.1. Divinité suprême et arbitraire des dieux.....	464
II.A.2.b.2. « L'oscillation du <i>kudos</i> » ou le pouvoir remis aux Blancs.....	465
II.A.2.b.3. Fortune et infortune des Omahas.....	470
II.B. « Avoir été, viatique pour l'éternité ».....	471
II.B.1. Un cauchemar bien réel.....	472
II.B.1.a. La fin des réjouissances pour les Paiutes.....	473
II.B.1.b. La malédiction du tonnerre.....	474
II.B.2. La mort comme espérance.....	477
II.B.3. L'au-delà comme refuge ultime.....	479
II.B.3.a. Quel avenir post-mortem pour les convertis ?.....	479
II.B.3.b. Le mocassin pour faire son chemin sur terre comme au ciel.....	481
Conclusion.....	485
Illustrations.....	495
Table des illustrations.....	507
Bibliographie.....	513
Index des noms de personnes.....	557
Index des notions.....	573

Identité et hybridité dans les autobiographies amérindiennes des XVIII^e et XIX^e siècles

Dès le XVIII^e siècle, des Amérindiens ont raconté leur vie en s'appropriant les codes sémiotiques de la société dominante anglo-américaine blanche : l'anglais, l'écriture alphabétique, la production de textes destinés à être lus. Teintées d'une hybridité générique mêlant, souvent de manière subversive, des pratiques narratives, rhétoriques et discursives issues des mondes amérindien et anglo-américain, ces autobiographies donnent à lire pourquoi et comment leurs auteurs ont abordé le thème ambivalent de l'hybridité socio-culturelle et identitaire dans le contexte tendu de la colonisation.

Dans une étude en trois parties (se présenter, se raconter, se recomposer), nous montrerons comment et pourquoi des Amérindiens ont fait le choix de s'exprimer dans des textes autobiographiques écrits en anglais. Nous analyserons comment le fond et la forme interagissent pour créer une « performance » narrative, une poét(h)ique de la créolisation, de laquelle émerge une identité stylistique et conjonctive valorisante à travers les textes de cinq auteurs : les textes du Mohegan Samson Occom (1765 et 1768), les deux récits du Pequot William Apess (*A Son of the Forest* de 1829 et 1831, « The Experience of the Missionary » de 1833), *Life Among the Piutes* de la Paiute Sarah Winnemucca Hopkins (1883), *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan* de l'Ottawa Andrew Blackbird (1887), *The Middle Five: Indian Boys at School* de l'Omaha Francis La Flesche (1900).

Mots clés : Autobiographie – Amérindien – Identité – Hybridité – Colonisation – Créolisation.

Identity and Hybridity in Native American Autobiographies of the 18th and 19th Centuries

As early as the 18th century, some Native American Indians began to give accounts of their lives in autobiographical texts using, often subversively, the semiotic codes of the white, dominant, Anglo-American society: English, alphabetical writing, texts made to be read. As hybrid compositions which combine discursive, rhetorical, and narrative practices from both the Native and Anglo-American worlds, these autobiographies also reveal how and why their authors address the ambivalent issue of socio-cultural and identity hybridity in the tense context of colonization.

In a three-part rationale (to present oneself, to narrate oneself, to recompose oneself), this dissertation intends to investigate how, in these texts, the form is responsive to the content in order to create a narrative “performance,” a sort of “aesthet(h)ics” of creolization, from which spawns a valorizing stylistic and conjunctive identity. The autobiographies of five authors furnish the basis of our analysis: Mohegan Samson Occom's untitled manuscripts of 1765 and 1768, Pequot William Apess's three different versions (1829 *A Son of the Forest*, revised in 1831, and “The Experience of the Missionary,” 1833), Paiute Sarah Winnemucca Hopkins's *Life Among the Piutes* (1883), Ottawa Andrew Blackbird's *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan* (1887), Omaha Francis La Flesche's *The Middle Five: Indian Boys at School* (1900).

Keywords: Autobiography – Native American Indian – Identity – Hybridity – Colonization – Creolization.