

UNE « PRONOUNANCE » AMÉRINDIENNE ? LES ENJEUX DES PRONOMS DANS LES PREMIÈRES AUTOBIOGRAPHIES AMÉRINDIENNES

FABRICE LE CORGUILLÉ

Université de Bretagne Occidentale, Brest

1. « Quels sont les véritables noms propres, substantifs, et pronoms entendus dans le champ de la conscience tribale ? Comment un pronom peut-il être la source d'identités tribales en translation ? Comment un pronom peut-il être essentiel, l'inscription d'une absence qui représente la présence d'un son et d'une personne en translation ? » (60, 97)¹. Par cette interrogation deux fois itérée dans son ouvrage de 1999 *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*², l'auteur ojibwa (anishinabe) Gerald Vizenor cherche à indiquer l'incapacité des pronoms anglais à traduire et à incarner une authentique voix amérindienne dans un récit, notamment dans un récit autobiographique. Il décèle dans cette incapacité un écart, un espace du manque, qu'il exhorte à combler à deux reprises : « Nous devons représenter nos propres postures pronominales dans des autobiographies » (x, 97) ; il ajoute : « Nous devons avoir besoin de nouveaux pronoms qui déjoueraient les binarismes du genre, qui combinerait le besoin d'une présence dans l'absence de l'entendu, d'un pronom de l'ombre qui prononcerait le souvenir dans le silence, en l'absence de noms propres, de substantifs et de déverbatifs postindiens » (97)³. L'enjeu est important puisqu'il s'agit de créer une littérature de « survivance » amérindienne face à une « littérature de dominance » (« literature of dominance ») anglo-américaine, de faire entendre sa propre voix en ses propres termes, de retrouver une forme de souveraineté narrative et même « visionnaire » (« visionary », ix) afin d'affirmer une identité amérindienne, d'énoncer la présence originelle et continue des peuples autochtones en Amérique. La solution se trouve selon Vizenor dans la « pronounance », un néologisme et un mot-valise qui « combine le sens des mots *pronom* et

1 « What are the real names, nouns, and pronouns heard in the fields of tribal consciousness? How can a pronoun be a source of tribal identities in translation? How can a pronoun be essential, an inscription of absence that represents the presence of sound and a person in translation? ». Toutes les citations traduites de l'anglais vers le français sont de l'auteur de l'article.

2 Par « survivance », Vizenor entend combiner les mots « survie » et « résistance », afin d'affirmer la présence pérenne et active des Amérindiens en Amérique. Par « postindien », il se réfère aux Amérindiens contemporains du monde réel, aptes à répondre aux représentations fantasmagoriques de l'Indien du passé qui aurait disparu de la « littérature de dominance ». Les « manifest manners » de Vizenor se réfèrent précisément aux représentations dominantes et erronées des Amérindiens.

3 « We must represent our own pronoun poses in autobiographies [...]. We must need new pronouns that would misconstrue gender binaries, that would combine the want of a presence in the absence of the heard, a shadow pronoun to pronounce remembrance in silence, in the absence of postindian names, nouns, and deverbatives ».

prononcer avec les actions et les conditions de survivance dans les mémoires et les histoires tribales » (98)⁴. Se prononcer dans des pronoms qui puissent représenter correctement des énonciateurs amérindiens, faire entendre et inscrire leurs histoires dans les mémoires et la durée : la mission que Vizenor assigne aux pronoms revêt une importance cruciale d'un point de vue à la fois grammatical, linguistique, existentiel, ontologique et mémoriel.

2. Plus de deux siècles avant les interrogations et les injonctions de Vizenor, des Amérindiens avaient commencé à se raconter dans des récits autobiographiques qu'ils avaient rédigés eux-mêmes en anglais. La place fondamentale que Vizenor attribue aux pronoms personnels dans les récits autobiographiques y est déjà aisément décelable entre assertion d'un « je », identification à des communautés avec le « nous » inclusif, distanciation de soi-même à la troisième personne du singulier et des autres à la troisième personne du pluriel. La « prononance » passe ainsi par un jeu de superpositions ou de variations pronominales qui sera examiné dans cet article.
3. Il s'agira d'abord de définir ce qu'est une autobiographie dite « amérindienne » écrite en langue anglaise, d'étudier les conditions d'émergence de textes autobiographiques produits par des Amérindiens, dès le XVIII^e siècle (avec la première autobiographie recensée, par le Mohegan Samson Occom), et surtout au XIX^e siècle, avec les premières autobiographies amérindiennes publiées, par un homme (le Pequot William Apess en 1829), puis par une femme (la Paiute Sarah Winnemucca en 1883). Une deuxième partie s'intéressera aux enjeux du choix des pronoms utilisés par les autobiographes amérindiens : que représente un « je » amérindien ? à quoi peut-il faire référence pour le locuteur d'une part, pour le récepteur (anglophone) d'autre part ? Que « prononce »-t-il et que veut-il faire « entendre », pour reprendre les termes de Vizenor ? À quels objectifs peut répondre l'expression à la première personne ? Pourquoi ce « je » varie-t-il parfois en « il » ? Un troisième et dernier temps sera consacré à la problématique à la fonction et à la valeur de ce « je » en rapport avec l'utilisation de ce que Vizenor appelle d'autres « postures pronominales » : « il(s) » (distanciation, dimension universelle ?), « nous » (facteur d'identification ?), « vous » (facteur d'opposition ?). Dans quelle mesure l'utilisation de différents pronoms peut-elle permettre aux autobiographes amérindiens de s'assurer une « survivance » au-delà des mémoires et des histoires tribales, c'est-à-dire plus largement au sein de la société anglo-américaine dominante et de sa littérature ?

4 « The prononance combines the sense of the words pronoun and pronounce with the actions and conditions of survivance in tribal memories and stories ».

Les premières autobiographies amérindiennes écrites en anglais

4. Seuls sont ici pris en compte les récits autobiographiques écrits directement en anglais pas des auteurs s'identifiant comme Amérindiens, et identifiés comme tels dans l'Amérique coloniale. Une vingtaine de ces textes ont pu être recensés. Il existe par ailleurs des récits autobiographiques d'Amérindiens qui ont été recueillis à l'oral (le plus souvent dans la langue amérindienne du locuteur) puis traduits en anglais avant d'être publiés, comme ce fut par exemple le cas des récits du Sauk Black Hawk (1833), du Nez-Percé (Nimapu) Chief Joseph (1879), du Blackfoot Blood (Kainah) Red Crow (1891) ou du Costanoan de Californie Lorenzo Asirara (1892). Lionel Larré nomme ce type de récit des « autobiographies collaborées » (2009, 13). Même si la qualité du résultat n'est pas à remettre en cause, l'emploi de l'anglais, le choix des mots anglais et l'organisation du texte ne sont pas attribuables au narrateur, qui ne peut être considéré comme l'auteur intégral du texte.
5. L'anglais peut être considéré comme une langue « glotophage » en Amérique du Nord, c'est-à-dire « cannibale des autres langues », comme le souligne Anna Garrait-Bourrier à propos de l'œuvre de l'auteur kiowa N. Scott Momaday écrite en anglais, ce qui constitue un « aspect qui n'est pas sans importance dans la naissance – survivance ? – d'une langue dite « mineure » au sein de cette langue dominante » (2005, 131)⁵. Parvenir à créer cette « minoration de la langue dominante américaine » (197), comme l'a réussi Momaday en allant jusqu'à inventer une « outrelangue » d'après Garrait-Bourrier (125, 197, 277), reviendrait donc à « insinuer son discours, ses propres définitions, et la mémoire de son passé » dans « l'espace sémiotique matriciel » anglo-américain, pour reprendre les termes de Lionel Larré (2009, 287). Ou se servir d'outils sémiotiques issus de la société coloniale (sa langue, ses moyens d'expression et de diffusion) pour exprimer et faire entendre sa propre voix amérindienne au sein de cette même société, comme je l'ai développé dans *Ancrages Amérindiens* (2021).
6. Au chapitre « Shadow Survivance » de *Manifest Manners*, Vizenor souligne l'ambivalence qui réside dans l'utilisation de la langue anglaise d'un point du vue amérindien : c'est la langue du colonisateur, celle dans laquelle s'expriment les « cruautés raciales » (« racial cruelties »), la « littérature de dominance » et les stéréotypes réducteurs et péjoratifs sur les peuples autochtones, la langue imposée dans les « pensionnats fédéraux » (« federal boarding schools ») ; mais c'est aussi
- 5 Garrait-Bourrier emprunte la notion de langue « mineure » à Gilles Deleuze qu'il a développé dans *Kafka, pour une littérature mineure* (avec Félix Guattari 1975) et *Critique et Clinique* (1993), qui consiste à créer une langue, ou une forme d'expression personnelle, subjective, voire subversive, à partir de et au sein de la langue « majeure » dominante

une langue au potentiel créatif et libérateur infini qui a permis à de nombreux Amérindiens de s'exprimer dans un « monde postindien » (« postindian world », 105-106). L'anglais peut donc apparaître comme la langue de « l'ennemi », mais c'est une langue qui peut être appropriée, détournée, utilisée à leurs propres fins par les Amérindiens, comme le suggèrent Joy Harjo et Gloria Bird en introduction à leur ouvrage *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America* (1997). La capacité de s'appropriier l'anglais pour faire entendre ses propres « vérités », transmettre « une manière particulière de percevoir le monde », et perpétuer la mémoire d'existences amérindiennes, est un moyen de s'affranchir de la passivité et de la victimisation, de se décoloniser en se libérant de la honte et du mutisme intériorisés, et donc de retrouver une forme de pouvoir d'expression en « créant avec cette nouvelle langue que nous avons appelée nôtre » (21-24)⁶. Il s'agit d'un processus d'appropriation et d'utilisation d'une langue coloniale similaire à celui étudié par le psychiatre Frantz Fanon à propos du français et de sa diffusion par la radio en Algérie dans les années 1950 : utiliser la langue française reste un acte ambivalent car « c'est à la fois domestiquer un attribut de l'occupant » tout en se montrant « perméable aux signes, aux symboles, enfin à un certain ordre de l'occupant » ; cependant, grâce à un « travail capital d'exorcisme de la langue française » par les militants de l'indépendance, on « assiste à une quasi-prise en charge par l'« indigène » de la langue de l'occupant » qui perd son « caractère maudit » et « d'extranéité », son « coefficient d'hostilité », qui est libérée de sa charge « humiliante » et enrichie de « valeurs inédites » pour devenir un « instrument de combat » et « de libération » capable de transmettre des « messages de vérité » ; elle devient un « moyen pratique de communication » permettant de « se raconter et de dire » (2011, 323-327). Et de se faire entendre, pour revenir à la logique développée par Vizenor.

7. Mais est-il possible en tant qu'Amérindien de se faire entendre en anglais, dans des formes de récits empruntées à la culture coloniale dominante, sans trahir son identité et sa culture amérindiennes originelles, sans que cela nuise à l'authenticité, voire à la pureté, de la voix du narrateur amérindien ? Les premiers chercheurs universitaires sur l'autobiographie amérindienne, tels que David Brumble et Arnold Krupat, ont tendu à répondre par l'affirmative, dans leur volonté de rechercher la voix « primitive » authentique du narrateur amérindien en opérant des distinctions claires entre ce qu'ils considèrent comme de véritables formes d'expression amérindiennes (non influencées par la culture coloniale) et des formes d'expression de la société dominante. Mais comme l'a indiqué Deanna Reder, cette quête qui oppose des cultures à coup de grandes

6 « a particular way of perceiving the world », « to create with this new language that we named it ours ».

généralisations binaires et réductrices (écrit/oral, voir/faire, individuel/tribal...), sans envisager de possibilité de nuances ou d'hybridation, revient à une forme d'essentialisation avant tout raciale qui a longtemps été préjudiciable à une analyse plus fine des textes autobiographiques écrits par des Amérindiens, notamment en prenant en compte la dimension dynamique et adaptative de leurs cultures :

...we Indigenous authors have absorbed, adopted, and appropriated a myriad of styles, including European, and integrated them into our traditions in order to tell Indigenous stories. To categorize literacy and autobiography as “white” inventions while designating orality and “the communal self” as “Indian” only obscures the multiple and complex influences that have shaped the genre of Native American autobiography, including the influence of Indigenous intellectual traditions that continue to exist up to the present day. [...] Indigenous autobiographies [...] are examples of vibrant, innovative Indigenous intellectual production. (2015, 36 et 38)

L'écriture autobiographique amérindienne en anglais puise en effet à de multiples sources, y compris dans les traditions narratives amérindiennes de récit de soi. C'est une écriture « rhizomatique », comme j'ai tenté de le montrer dans *Ancrages Amérindiens*. La langue anglaise fait partie de ces rhizomes. Mais ce choix de l'anglais pose implicitement la question du destinataire : s'exprimer dans telle langue, mais à l'intention de qui ? Dans quel but ? Dans quel cadre contextuel et dans quelle cohérence d'ensemble ?

8. Ces questions se posent légitimement lorsqu'il s'agit d'analyser les conditions d'émergence des premiers textes autobiographiques rédigés en anglais par des Amérindiens. Les premiers textes connus remontent aux années 1760 et sont l'œuvre d'un Mohegan nommé Samson Occom (1723-92). Il s'agit de deux lettres manuscrites datées de 1765 et 1768 qu'Occom a adressées à sa hiérarchie religieuse de l'Église Presbytérienne. Occom était un Mohegan converti au christianisme calviniste, employé comme enseignant et missionnaire chez les Amérindiens de Nouvelle-Angleterre, et qui effectua un voyage au Royaume-Uni afin de lever des fonds pour le financement d'une école amérindienne (la Moor's Indian Charity School de son mentor Eleazar Wheelock, le futur Dartmouth College). Face aux doutes émis par sa hiérarchie sur la sincérité de sa conversion et sur l'authenticité de son identité amérindienne, considérées comme incompatibles, Occom leur adressa deux lettres, avant et après son voyage, dans lesquelles il retraçait son parcours de vie, défendant à la fois la sincérité de sa foi et son identité amérindienne. Il s'agit donc d'un cadre avant tout religieux, et les textes s'inscrivent dans la tradition des « autobiographies spirituelles » protestantes en vogue depuis le XVII^e siècle (John Bunyan, John Wesley, George Whitefield, Jonathan Edwards), avec Saint Paul comme référence biblique. Occom avait lui-même recueilli un

récit de conversion (Temperance Hannabal, 1754) ; des récits de conversion d'Amérindiens de Nouvelle-Angleterre avaient déjà été publiés, par John Eliot en 1653, par Expérience Mayhew en 1727. La majorité des autres textes autobiographiques amérindiens écrits et/ou publiés en anglais à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècles avaient été l'œuvre de convertis (le plus souvent au protestantisme méthodiste) et s'inscrivaient dans ce cadre de l'autobiographie spirituelle : Joseph Johnson (1772), William Apess (1829, 1831, 1833), George Spywood (1843), George Copway (1847 et 1850), Peter Jacobs (1857) et Peter Jones (1860). Le but principal était de témoigner, au sein de leur église, de leur parcours de conversion et de leurs pratiques chrétiennes, notamment de leurs œuvres missionnaires auprès des populations autochtones dont ils connaissaient les langues. Tous ces auteurs appartenaient au groupe linguistique algonquien, et étaient originaires de Nouvelle-Angleterre et de la région des Grands-Lacs, qui furent parmi les premières colonisées et évangélisées.

9. La seconde moitié du XIX^e siècle a vu la publication d'autres textes autobiographiques hors du strict cadre du « récit de conversion », en nombre limité toutefois. La plupart de ces textes ont néanmoins été écrits par des Amérindiens convertis au christianisme, et beaucoup d'entre eux ont consacré des passages entiers à leur conversion. Ces récits ont été l'œuvre d'Amérindiens passés dans des écoles anglophones et ont été publiés sous forme de livres ou d'articles dans des revues. Leurs contenus et les contextes de publications ont été variés, mais les auteurs ont tous cherché à témoigner de leurs expériences d'Amérindiens au sein de l'Amérique coloniale et de la société américaine auprès d'un lectorat anglophone le plus large possible, avec la conscience que l'existence physique et culturelle des peuples autochtones était, à ce moment-là, menacée.
10. Ces textes sont l'œuvre d'individus s'exprimant en anglais en leur nom propre. Ils parlent de leurs parcours de vie et de leurs expériences à titre personnel. Il semble donc logique que le pronom personnel de la première personne du singulier soit le plus utilisé par les auteurs autobiographes. Le « je » semble le pronom le plus approprié pour une prise en charge personnelle de la parole. En s'appuyant sur de nombreux textes autobiographiques anciens (dont ceux d'Apess, Winnemucca et La Flesche) ou plus récents (comme ceux de J.J. Mathews, N. Scott Momaday, E. Cook-Lynn), Vizenor a toutefois soulevé différents problèmes qui peuvent être inhérents à l'utilisation de certains pronoms dans des textes rédigés en anglais par des Amérindiens : « Les utilisations privilégiées de certains pronoms ne sont toutefois pas les mêmes dans une traduction ou des autobiographies tribales (...). Les pronoms sont donc les remplaçants dans le silence et la distance de la traduction, et les pronoms sont en même temps la *différence* qui ne sera pas entendue dans les traductions »

(1999, 96)⁷. Vizenor va jusqu'à affirmer que « les pronoms à la première personne n'ont pas de référent (first person pronouns have no referent) » (97). Le point de vue radical de Vizenor repose probablement sur sa connaissance des langues amérindiennes, à commencer par la langue anishinabe (anishinaabemowin) du groupe linguistique algonquien, où existait un système de pronoms personnels participant à la construction verbale de manière peut-être plus complexe que dans la langue anglaise⁸. Les premiers autobiographes maîtrisaient aussi bien leur langue maternelle que l'anglais ; l'utilisation des pronoms se faisaient pour eux en connaissance de cause, et les pronoms qu'ils utilisent ont des référents indéniables que la deuxième partie va s'attacher à expliciter.

Variations pronominales du « je » au « il » : la construction d'une authentique référentialité amérindienne

11. Philippe Lejeune explique que l'essence d'un récit autobiographique réside dans l'identité qui doit exister entre l'auteur, le narrateur et le protagoniste afin de construire la référentialité du texte (1975, 15, 23-26, 33-39). Dans la plupart des cas, c'est le pronom « je » qui représente à lui seul ces trois personnes, et qui serait d'emblée investi d'un référent. Le « je » pourrait donc constituer en lui-même un « récit minimal »⁹ dans le sens où son énonciation amènerait le récepteur à se demander à qui et à quelles histoires se référerait ce « je », à prédiquer qui se trouve derrière le pronom. Pourtant, le philosophe Paul Ricoeur a révélé l'ambiguïté que peut présenter le « je » : en tant que pronom, c'est un terme vacant et substituable, pouvant être utilisé par n'importe quel énonciateur (l'un des défauts soulevés par Vizenor) ; en tant que syntagme, c'est un déictique 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 » (1990, 65). Le « je » des autobiographies amérindiennes offre cette perspective unique sur le monde vu et vécu par un Amérindien, rendue accessible par le truchement de la langue anglaise à

7 « The favors of certain pronouns, however, are not the same in translation or tribal autobiographies [...]. Pronouns, then, are the pinch hitters in the silence and distance of translation, and at the same time pronouns are the *différance* that would be unheard in translations ». La « différence » est un concept que Vizenor emprunte explicitement au philosophe français Jacques Derrida.

8 Il serait trop long de d'expliquer le système d'utilisation des pronoms dans les langues amérindiennes, ne serait-ce que dans une seule langue. Les pronoms personnels sont présents dans plusieurs familles linguistiques (algonquienne, caddoan, siouan, shoshonean, iroquoienne, kiowa)

9 L'expression de « récit minimal » est empruntée à Gérard Genette, qui considère qu'une proposition comme « Je marche » constitue en soi une histoire, « un acte ou un événement (...) car il y a transformation, passage d'un état antérieur à un état ultérieur et résultant » (*Figures III*, 1972, 75 ; *Nouveau discours du récit*, 1983, 14, pour la citation).

une audience plus large que celle des seuls locuteurs de la langue autochtone de l'énonciateur. Employer le « je » c'est donc se prononcer amérindien.

12. L'identité amérindienne de l'autobiographe n'est cependant pas forcément directement perceptible sur la couverture ou dans le titre des livres et articles publiés. Le recours à la troisième personne y est même fréquent, comme si l'identité entre le nom de l'auteur et le contenu du texte n'allait pas forcément de soi, comme s'il s'agissait plutôt de biographies que d'autobiographies : *The Life, History and Travels of Kah-ge-ga-gah-bowh or G. Copway, Chief Ojibway Nation* (1847), *Journal of the Reverend Peter Jacobs, with a Brief Account of His Life* (1857), *Life Among the Piutes: Their Wrongs and Claims* (1883) de Sarah Winnemucca, *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan ; A Grammar of their Language, And Personal and Family History of the Author* (1887) d'Andrew Jackson Blackbird, *The Middle Five: Indian Boys at School* (1900) de Francis La Flesche. Même des titres plus explicites concernant le genre autobiographique ne laissent pas forcément percevoir l'origine amérindienne de l'auteur : « My Childhood and Womanhood » (1886) de Susan La Flesche, « General Parker's Autobiography » (1890, 1905) d'Ely S. Parker. Certains sont explicites à la fois en raison du nom de l'auteur et des allusions aux « Indiens » comme les récits publiés par la Dakota Gertrude Simmons Bonnin sous son nom de plume Zitkala Ša dans la revue *The Atlantic* en 1900 : « Impressions of an Indian Childhood », « The School Days of an Indian Girl », « An Indian Teacher Among Indians ». Ce fut également le cas pour la première autobiographie publiée par un Amérindien, celle du Pequot William Apess (1798-1839 ?) sous le titre *A Son of the Forest: The Experience of William Apes, A Native of the Forest, Comprising a Notice of the Pequod Tribe of Indians, Written by Himself* (1829). D'autres textes furent publiés sans titre, comme les lettres de 1880 des quatre sœurs la Flesche dans la revue *St Nicholas: An Illustrated Magazine for Young Folks*, ou celles du Pawnee Skiri James Rolfe Murie dans la revue *The Southern Workman* (années 1880).
13. Les premières lignes de ces textes lèvent par contre rapidement toute ambiguïté en affirmant l'identité amérindienne de l'auteur, qui indique retracer sa vie (tout du moins une partie de celle-ci) de son propre point de vue. Le texte apparaît donc incontestablement orienté et marqué par la subjectivité du « je » sujet. C'est effectivement l'emploi du pronom personnel sujet « je » qui prédomine, souvent associé au pronom personnel objet « moi (me) » ou réfléchi « moi-même (myself) », ainsi qu'au déterminant possessif de la première personne « mon, ma, mes (my) ». C'est ainsi que commence l'un des premiers textes autobiographiques amérindiens connus, celui de 1768 de Samson Occom, qui combine différents pronoms :

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 Account of *myself*, that those who may hereafter see it, may know the Truth Concerning *me* (Occom, 2006, 52 ; je souligne).

14. L'auto-référentialité s'effectue ici sans ambiguïté ; les seules variations qu'Occom s'autorise se font autour de pronoms personnels à la première personne du singulier. Ce n'est pas le cas d'autres textes qui, pour des raisons diverses, commencent par des variations pronominales en oscillant entre l'emploi du pronom personnel sujet à la première et à la troisième personne. Dans ses récits de 1829 et de 1831, Apess mêle à la fois la première et la troisième personne au début de ses textes :

William Apes, *the author* of the following narrative *is* a native of the American soil, and a descendant of one of the principal chiefs of the Pequod Tribe [...]. *My* grandfather was a white, and married a female attached to the royal family [...] *I* have frequently heard *my* grandmother talk about it, and as nearly as *I* can tell, she was his grand or great-grand daughter. (1829 ; je souligne)

Dans cette note liminaire, Apess se décrit de manière extradiégétique à la troisième personne tout en s'identifiant de manière homodiégétique. L'Iroquois Sénéca (Haudenosaunee Onondowagah) Ely Parker passe à l'inverse du « je » au « il » au début de son récit autobiographique daté des années 1890 :

That *I* am wholly unknown to you [...] is the first difficulty confronting *me* in appearing before you. [...] *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* can (1905 ; je souligne).

15. Passer de la troisième à la première personne, c'est aussi ce que fait l'Omaha Francis La Flesche au début de *The Middle Five* (1900), alternant entre première et troisième personnes. Si le « je » est l'unique pronom utilisé dans sa préface, il passe à la troisième personne au début du premier chapitre, parlant de lui comme d'un « petit garçon » et d'un « petit nouveau » à l'école de la réserve, duquel il parle en utilisant « il (he) » et « son, ses (his) », avant de retourner à l'emploi définitif à la première personne (I, my).

16. L'utilisation de la troisième personne chez La Flesche n'a quant à elle pas la même valeur que chez Parker et Apess. Elle a une visée d'universalité. L'absence de nom et de date au début du premier chapitre donne au récit une portée impersonnelle et intemporelle, comme si le « petit

garçon » mis en scène était ce « Garçon Universel » à qui La Flesche dédie son livre. Comme pour prolonger le sous-titre de son autobiographie (*Indian Boys at School*), La Flesche annonce aussi dans sa préface qu'il préfère porter son attention sur des écoliers plutôt que sur 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 ». Cette universalité proclamée sert à générer un facteur d'identification plus vaste, en élargissant l'arrivée brutale d'un enfant amérindien dans une institution scolaire étrangère à une situation applicable à toute personne projetée dans des circonstances inédites et bouleversantes à laquelle elle va devoir faire face.

17. Chez Parker, le procédé d'énallage a une autre fonction : il sert à pondérer la suspicion d'égoïsme dont les autobiographes pouvaient faire l'objet. Parker prend du recul vis-à-vis de lui-même pour mieux se raconter, et cette démarche narrative revient pour lui à montrer du respect pour son interlocuteur curieux de mieux connaître celui qui se prononce à lui au risque de la déception. Apess cherche également à désamorcer l'accusation de possible narcissisme en effaçant les marques d'auto-référentialité, surtout dans l'édition de 1831 de son autobiographie. Apess se présente comme « l'auteur » et parle de lui à la troisième personne, n'hésitant pas adopter une attitude d'humilité et des procédés d'autodénigrement caractéristiques des autobiographies spirituelles protestantes quand il passe à la première personne : « This statement is given not with a view of appearing great, in the estimation of others » ; « I would not boast of my extraction, as I consider myself nothing more than a worm of the earth » (7). S'il met en avant des origines « royales » en se présentant comme le descendant de « Philip, roi de la tribu indienne des Pequots », c'est pour aussitôt affirmer dans une rhétorique égalitariste, républicaine et chrétienne monogéniste que « le sang d'un roi ne vaut pas mieux que celui d'un sujet » car tous les hommes sont « les descendants d'un seul grand ancêtre : Adam » (7)¹⁰.

18. Chez Apess enfin, l'emploi alternatif du « je » et du « il » est inclusif et valorisant. Apess ne se cache pas d'être un métis anglo-américain et indien ; il apparaissait ainsi comme un être inférieur, voire dégénéré, au regard des conceptions de pureté et de hiérarchisation raciales qui imprégnaient une grande partie des mentalités au XIX^e siècle. Les premières lignes de ses récits, surtout celui de 1831, tendent au contraire à valoriser son identité faite d'origines multiples : ascendance blanche du côté de son grand-père (et donc affiliation à la race considérée comme supérieure), origine noble et

10 « the blood of a king is no better than that of the subject. [...] we are all the descendants of one great progenitor – Adam ».

pureté du sang indien du côté de sa mère et de sa grand-mère, filiation directe avec Adam.

19. Qu'ils se contentent du « je » ou qu'ils varient le choix des pronoms, les autobiographes amérindiens cherchent avant tout à acquérir une forme de souveraineté narrative, à retrouver la maîtrise des propos tenus sur les peuples autochtones en prononçant leurs propres discours à l'intérieur même du monde éditorial anglo-américain. Les pronoms utilisés ne sont donc pas dénués de référents mais participent d'un effort d'autoreprésentation, d'affirmation et de valorisation d'une identité et d'une culture autochtone au sein d'une société coloniale dont les autobiographes connaissaient les stéréotypes répandus à l'encontre des Amérindiens et sur lesquels se basait la mise en place de politiques hostiles et de mesures discriminantes. « Je suis un Indien, et je suis bien conscient des difficultés auxquelles je dois faire face pour gagner une attention favorable de la part de l'homme blanc », écrit l'Ojibwa George Copway dès la deuxième ligne de la préface à son autobiographie¹¹. Gagner cette attention passait notamment par la rédaction de textes visant à donner d'autres images, plus valorisantes, plus complexes, des peuples autochtones afin d'espérer modifier le regard, et subséquemment l'attitude, des colonisateurs. Le pronom acquiert dès lors une valeur ontologique, voire existentielle.
20. Derrière les pronoms se trouvent ainsi des « Indiens », mais pas n'importe quels Indiens. Ce sont des « Indiens » dotés d'individualités, de personnalités, d'existences prises dans les contingences de l'histoire, capables de s'adapter aux circonstances mêmes tragiques, d'évoluer, notamment par le biais de l'éducation dont leurs textes sont les produits et les preuves. Être « Indien », ce n'est plus être un sauvage anonyme vivant de manière bestiale dans une nature indomptée ni un noble déchu de son paradis enfantin et voué à la disparition. Être « Indien » relève d'abord d'une volonté divine, comme l'énonce la conclusion de l'autobiographie de 1768 d'Occom, contestant les discriminations dont il a été victime en tant qu'« Indien » de la part de sa hiérarchie : « I Can't help that God has made me so; I did not make my self So ». Le référent du pronom sert donc à resémantiser la dénomination « Indien ». Apess se demande même si le mot « Indien », utilisé comme « une insulte » (« a slur ») ou « une épithète humiliante » (« an opprobrious epithet ») par les « blancs », ne trouverait finalement pas son étymologie dans « ingéniosité » (« ingenuity ») (21). Un terme plus authentique serait d'après lui « Natifs » (« Natives »), notamment parce que les Amérindiens seraient « le seul peuple à encore posséder la couleur originelle de notre père Adam » (« the only people who retain the original complexion of our father Adam », 74).

11 « I am an Indian, and am well aware of the difficulties I have to encounter to win the favorable notice of the white man ». Copway signe sa préface de son nom anishinabe, Kah-ge-ga-gah-bowh, qui figure également en couverture de son ouvrage, juste avant celui de « G. Copway ».

Même le cliché de « natif de la forêt », inscrit en couverture de ses récits autobiographiques, prend une connotation valorisante puisqu'il sert à désigner des Amérindiens vivant en harmonie avec les desseins originels de Dieu (69-70). Dans les années 1880, Sarah Winnemucca et Andrew Blackbird avancèrent également que le mode de vie amérindien était basé sur des prescriptions morales dignes des Dix Commandements. Blackbird intitule d'ailleurs le chapitre XIV de son ouvrage « Vingt-et-un Préceptes ou Commandements Moraux des Indiens Ottawas et Chippewas, par Lesquels Ils Étaient Gouvernés dans Leur État Primitif, Avant d'Entrer en Contact Avec les Races Blanches dans Leur Pays » (1887, 103). Pour ces deux auteurs, si dégradation du mode de vie et dégénérescence morale il y eurent, celles-ci sont imputables aux exactions des colons. Dans les autobiographies se dessine donc une tendance à opposer les peuples autochtones (auxquels s'identifient intégralement même des métis comme Apess, Peter Jones ou Francis La Flesche et/ou des Amérindiens convertis comme Occom, Spywood ou Copway) aux colonisateurs. Si les pronoms ont dans un premier temps servi à construire, affirmer et valoriser l'identité amérindienne de l'autobiographe, ils vont ensuite servir à établir une opposition à au moins deux niveaux : l'identité tribale de l'auteur par rapport à d'autres tribus amérindiennes, et l'opposition entre « Indiens » et « Blancs » tout en proposant des solutions de réconciliation.

Les pronoms, vecteurs de différenciation et/ou d'inclusion

21. Dans l'ensemble des textes autobiographiques, le monde amérindien apparaît avant tout comme un « multivers » (Barrau, 2014, 3), un monde hétérogène fait de multiples peuples (alliés ou ennemis) aux cultures différentes, avec des attitudes différentes au sein d'un même peuple. Si le « je » de l'auteur se revendique essentiellement « Indien », il s'ancre aussi dans une situation d'énonciation ethnique spécifique. Occom se revendique Mohegan ; il n'est donc pas un Niantic de « Nahatuck » à la recherche d'un enseignant, ni un « Naroganset » opposé l'instruction de type britannique (1768, 54) ; il n'est pas non plus un autochtone de « Montauck, à Long Island », où il résida douze ans et où il rencontra Mary Fowler qui devint sa femme en 1751. Apess se présente quant à lui d'abord comme un Pequot, malgré ses origines multiples (connues, dissimulées, parfois discutables). Il raconte son passage chez ses « frères » (« brethren ») de la Baie de Quinte, dans l'Ontario, sans préciser toutefois que ce peuple autochtone faisait partie de la nation haudenausonee (iroquoise), s'agissant probablement du peuple kanyen'kehà:ka (mohawk) de Tyendinaga. Son séjour lui fit découvrir, et envier, des Amérindiens vivant encore en harmonie avec leur

environnement selon la volonté du Créateur, contrairement à ce qu'il avait pu constater chez d'autres peuples, notamment au sein de son foyer ravagé par les méfaits de l'alcool introduit par les Blancs. Sa participation à la guerre de 1812 lui montra par ailleurs que des Amérindiens combattaient aussi bien dans les rangs américains (comme lui) que dans les rangs britanniques : « we fell in with a body of Canadians and Indians – the woods fairly resounded with their yells » (1831, 60). Le « nous » correspond aux Américains, auxquels Apess s'identifie, face à « un corps » étranger composé « de Canadiens et d'Indiens ». Les « natifs de la forêt » représentaient des milliers de tribus aux « traditions » différentes car venant de « nations variées » (1831, 180 et 191), mais ils étaient globalement considérés comme une « race de sauvages » (115) par les colonisateurs. Adopté par une famille américaine, Apess finit par intérioriser la honte d'être appelé « Indien » et par intégrer la peur de toute personne à la peau « sombre » (21-23). La Flesche montre également comment les écoliers omahas (rebaptisés avec des noms de personnalités américaines comme Philip Sheridan et George Washington) avaient intégré des normes identificatoires transmises dans leur pensionnat : ils firent corps pour défendre les luges qu'ils avaient construites sous les instructions de leurs enseignants face à des enfants poncas qu'ils considérèrent comme des « petits sauvages » (« little savages », 1900, 157). La Flesche indique également tout au long de son autobiographie les différentes attitudes des enfants face à l'éducation, et comment lui-même était considéré avec un certain mépris comme une « petite poitrine blanche » (« little white chest ») par les enfants omahas non scolarisés, qu'il qualifie en retour de « petits basanés » (« little brownies », 124) dans une joute verbale de variation chromatique ironique renvoyant chacun à un groupe différent, mais pas forcément irrémédiablement opposé. Le chapitre 14 lui sert à raconter le lynchage d'un jeune Winnebago (Ho-Chunk) dont le peuple était considéré comme un envahisseur du territoire omaha, du fait qu'il avait été relocalisé de force par les autorités américaines de son territoire ancestral de la région des Grands Lacs vers le Nebraska. L'intervention du père de La Flesche sauva l'enfant winnebago.

22. Le multivers amérindien est donc un monde complexe, où l'identité biologique et ethnique de chaque individu est construite et confrontée aux circonstances historiques et aux choix faits selon ces circonstances, comme cela ressort de l'autobiographie d'Andrew Blackbird. L'identité qu'il décline a plusieurs niveaux : Américain (du fait d'être « né » en Amérique et d'avoir combattu dans les rangs de l'Union pendant la Guerre Civile de 1861-65), membre de la « race indienne d'Amérique » (41, 95, 97, 99), membre de la « dernière race d'Indiens du Michigan » que sont les Chippewas et les Ottawas (comme indiqué dans le titre de son livre), Ottawa de Waw-gaw-naw-ke-

zee ou Arbor Croche dans la baie de Little Traverse (actuel Harbor Springs sur le lac Michigan), descendant d'un aïeul originaire de la « race des Gens du Sous-sol » (« the Underground race of people ») vivant plus à l'ouest, jadis capturé et adopté par les Ottawas. Les conflits entre peuples autochtones sont nombreux dans son ouvrage, certains menant jusqu'à l'extermination des ennemis. L'attitude à adopter face aux colonisateurs eux-mêmes de différentes origines (Français, Anglais, Américains) et de différentes religions (catholiques, protestants, anglicans) n'était pas non plus uniforme, certaines personnes étant plus favorables à l'intégration et à la conversion, comme ce fut son cas et celui de son père.

23. La pluralité du monde amérindien, constitué de multiples peuples aux divergences nombreuses, apparaît aussi en filigrane tout au long de l'autobiographie de Sarah Winnemucca. La paiute (Numa) se prononce certes « indienne » quand elle répète à au moins trois reprises « nous les Indiens » (« we Indians », 91, 120, 128). Cependant, 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 et non au nom de tous les Indiens, comme elle le fait remarquer dès le chapitre 2 : « I can't tell about all Indians; but I know my own people are kind to everybody that does not do them harm » (53). Son « propre peuple » correspond même à une partie du peuple paiute, c'est-à-dire à la bande des Kuyuidika-a, dirigée par son grand-père, puis par son père. Winnemucca raconte aussi les dissensions qui pouvaient exister au sein de sa bande, concernant l'accueil ou le rejet des Américains : s'opposer à ces derniers par la guerre (en s'alliant par exemple à d'autres peuples, comme les Bannocks) ou négociier (sa préférence), accepter d'envoyer les enfants à l'école ou non, s'intégrer (et jusqu'à quel point) à la société dominante. Elle n'hésite pas non plus à souligner les sentiments d'animosité entre peuples amérindiens, comme l'hostilité existant entre les Paiutes et les Umatillas ou les Indiens de la Columbia (110, 182-190). Elle a aussi conscience de son identité de femme, et le « je » qu'elle prononce est un « je » féminin : ce qui, d'après elle, ne posait pas de problème au sein de son peuple où la place des femmes était valorisée, mais donnait moins de poids à sa voix dans la société américaine dans laquelle elle avait conscience qu'elle pouvait passer pour doublement « subalterne »¹², en tant que femme et en tant qu'Amérindienne : « I am only an Indian woman » (139), « I am powerless, being a woman » (139), « I, only an Indian woman » (164).

24. L'opposition homme/femme ne constitue pourtant pas l'un des rapports de force inhérent à son

12 Sur la notion de femme autochtone dans une société coloniale comme « doublement subalterne » ou « doublement dans l'ombre », voir Gayatri Spivak (2009 [1988], 53 et 56).

texte : elle dépeint aussi bien des femmes que des hommes hostiles aux peuples autochtones ou en empathie avec eux. Son propos reste surtout centré sur la problématique d'assurer la survie de son peuple et comment, elle, peut y contribuer par ses écrits et ses actions. Le « je » de Winnemucca, premier mot ouvrant son autobiographie, correspond donc à une sorte d'héroïne « postindienne » militante de la « survivance », pour reprendre les néologismes de Vizenor par lesquels il entend survivre en résistant, résister pour survivre, maintenir son identité et sa place d'Amérindien dans la société anglo-américaine. Quand le « je » et le « nous » amérindiens se réfèrent à une identité amérindienne, ils se prononcent ainsi souvent dans un rapport de différenciation et d'interlocution face à un « tu », un « vous » ou un « ils/elles » désignant sans ambiguïté les colonisateurs.

25. L'utilisation du terme « Indien », auquel les autobiographes s'identifient, indique qu'ils avaient conscience d'une situation identitaire opposant des peuples autochtones originaires d'Amérique à de nouveaux arrivants sur leurs territoires sur lesquels ces derniers comptaient s'installer. C'est avant tout à ces nouveaux venus que leurs textes étaient destinés, ce qui explique en grande partie le choix de la langue anglaise. Le destinataire du texte se trouve ainsi placé en « situation d'interlocution » selon Ricœur pour qui un locuteur prend forcément en compte « l'altérité du partenaire » et l'implique dans une « structure dialogique » (44, 59-60, 64). Pour la philosophe Judith Butler, il s'agit d'une structure ou scène d'« interpellation » dans le sens où l'autobiographe « rend compte de [soi] à quelqu'un », avec l'intention d'influencer le destinataire en le faisant changer de point de vue, voire d'attitude (2005, 32, 36-37, 51, 81-83). C'est pour cette raison que l'autobiographie est une « entité mixte » qui correspond à un « discours-histoire », selon Jean Starobinski (le style, 87-88) qui s'appuie sur les définitions que le linguiste Émile Benveniste avait donné de l'histoire (récit d'événements passés sans intervention du locuteur) et du discours (énonciation porteuse d'un message émis par le locuteur « je » à destination d'un locuteur « tu » qu'il cherche à influencer) (1966, 238-242). En ce sens, l'autobiographie comporte une dimension politique : ce sont des « actes de résistance narrative » selon Laura J. Beard, ou des moyens de prendre part « à un discours sur les possibilités d'un futur autochtone » selon Robert Warrior¹³.

26. Énoncer des conditions de possibilité de survie dans une société coloniale hostile aux peuples autochtones est une des orientations qui se retrouvent dans les textes d'Occom. Dans ses récits

13 Beard et Warrior sont cités par D. Reder dans son article « Native American Autobiography: Connecting Separate Critical Conversations » (2015, 38 et 47). Reder fait référence à l'ouvrage *Acts of Narrative Resistance: Women's Autobiographical Writings in the Americas* (2009) de Beard, et donne une citation de Warrior pour qui l'autobiographie est : « the oldest and most robust type of modern writing that Native people in North America have produced as they have sought literate means by which to engage themselves and others in a discourse on the possibilities of a Native future » (*The People and the Word: Reading Native Nonfiction*, 2005, xx).

autobiographiques, le pasteur mohegan indique clairement avoir écrit ses textes en réponse à ses détracteurs, sans toutefois les nommer explicitement : ils sont indirectement mentionnés par des formules anonymes (« some », « some gentlemen »), et sont parfois réduits aux pronoms anaphoriques « ils » (« they ») et « eux » (« them »). Son but était pourtant de les faire changer d'opinion et d'attitude : les faire renoncer à leurs préjugés, leur prouver que l'on peut être à la fois authentiquement amérindien et sincèrement chrétien, leur montrer que les Amérindiens étaient tout à fait capables d'avoir accès à l'éducation de type européen, et que les enseignants et missionnaires amérindiens méritaient un traitement égal à celui de leurs collègues anglais (dont Occom met par ailleurs les compétences et les motivations en cause). Occom inaugure ainsi une approche et une argumentation qui peuvent être considérées comme caractéristiques de la plupart des autobiographies du XIX^e siècle : montrer que les Amérindiens sont des êtres humains à part entière, originaires de sociétés structurées autour de cultures et de valeurs fortes, tout en étant capables d'évoluer et de s'adapter aux exigences posées par les colonisateurs, à condition que ces derniers leur en laissent la possibilité et leur en donnent les moyens ; dénoncer le racisme structurel de la société coloniale, pétrie de préjugés et de stéréotypes qui l'empêche de poser un regard non-biaisé sur les Amérindiens et qui induisent des comportements de rejet, voire de violence ; montrer que d'autres formes de relations que celles basées sur l'opposition et l'exclusion sont possibles, comme en attestent les parcours de vie des autobiographes amérindiens médiés par leurs textes. L'autobiographie amérindienne apparaît ainsi non seulement comme une « pratique théorique (theoretical practice) » qui dépeint le monde d'un point de vue autochtone, comme l'a avancé Reder (2007, 9, 97 ; 2015, 56) mais aussi comme une *praxis*, qui vise à influencer l'état du monde colonial dans lequel les peuples autochtones vivent désormais.

27. Les idées formulées par Occom se retrouvent dans les autobiographies d'Apess et de Winnemucca, dont de nombreux propos se recoupent malgré l'écart culturel, spatial et temporel qui les sépare. Tous deux décrivent des Amérindiens vivant heureux avant l'arrivée des Blancs, qu'ils accueillirent pourtant pacifiquement et amicalement, en faisant preuve de l'hospitalité caractéristique des peuples autochtones, alors que les colonisateurs qui s'autoproclamaient « civilisés » furent responsables de leurs malheurs :

It seems as if the destroying angel had passed over the country, and that the numerous and happy natives had looked on him and died (Apess, 1831, 192).

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 a great trouble and sorrow among us already. He

went on and said, – [...] “I fear we will suffer greatly by their coming to our country; they come for no good to us, although my father said they were our brothers, but they do not seem to think we are like them” (Winnemucca, 1883, 14)

Le dénominateur commun à leurs autobiographies est l'expression de la conscience d'une rupture, d'un basculement, du passage d'une situation harmonieuse à un état de catastrophe dont les colonisateurs sont responsables. Ces propos semblent nourris de leurs connaissances bibliques et rappellent la chute de la Genèse : tous deux étaient des convertis méthodistes, et Apess était prêcheur. L'« ange destructeur » est d'ailleurs une référence à des passages de l'Ancien Testament (« The First Book of Samuel », 24:16, « The First Book of the Chronicles », 21:15, dans la *King James Bible*). Les propos de Winnemucca font aussi référence à des traditions prophétiques de son peuple.

28. Apess se désole que son peuple n'ait pas eu les moyens techniques d'enregistrer par écrit ses souffrances et ses griefs et que « les pauvres natifs n'aient pas eu les moyens de se faire entendre publiquement » (« the poor natives had no means of gaining the public ear »), tandis que les journaux américains répandaient sans vergogne des récits exagérés sur la « cruauté indienne » (« Indian cruelty », 131-132). L'un des buts de son récit était de pallier cette absence. C'est ce que fit aussi Winnemucca, dont le sous-titre du livre annonce d'emblée l'objectif de faire connaître les « torts et revendications » (« wrongs and claims ») des Paiutes. Si quelqu'un, dit-elle, devait « raconter (...) comment nous souffrons » (« I must tell [...] what we suffer », 89), c'était la mission et le devoir qu'elle s'était assignée, comme elle l'indique à propos d'un massacre perpétré en 1865 contre sa bande à Muddy Lake (77). Elle pensait donc utiliser le pouvoir qu'elle avait acquis de « parler sur le papier » (« talk on paper », 22, 82, 142) grâce à son éducation, pour critiquer l'hégémonie coloniale, notamment en opérant un retournement du stigmat. Tout d'abord en affublant les colonisateurs blancs de qualificatifs dépréciateurs que ces derniers utilisaient pour stigmatiser les Amérindiens : « Ce ne sont pas des gens ; ils n'ont pas d'intellect, d'esprit, d'amour. Ce sont des bêtes » (« They are not people; they have no thought, no mind, no love. They are beasts », 37); ce sont des « chiens » (« dogs », 38, 94, 166), des « hiboux » (« owls », 20, 25, 29; le hibou est considéré comme un annonciateur de mort), des cannibales (« they do eat people », « they ate each other », 15 ; « they would come and eat us up », 20), des voleurs (95), des violeurs (70-72, 228), des tueurs cruels assoiffés de sang, des faux chrétiens dont « l'enfer est rempli » (« hell is full of just such Christians as you are », 239), des menteurs et fourbes incapables de tenir leurs promesses car déficients de mémoire (204, 225, 245), ayant un monstre pour président (204-

- 205). Puis en resémantisant le terme « sauvage » qu'elle s'approprie pour en faire un modèle de vertu : « nous les Indiens (...). Bien que nous soyons des sauvages, nous nous aimons les uns les autres comme nous aimons ceux de cette terre qui ont la peau plus claire » (128-129) ; « Vous l'appellez sauvage » mais « je suis fière de dire que mon peuple n'a jamais outragé vos femmes » (244)¹⁴. Dans une longue tirade, elle oppose « deux races (two races) », les « vous » issus de la « soi-disant civilisation » (« your so-called civilization ») et les « sauvages » au nom desquels elle réclame justice en raison des droits bafoués par « l'envahisseur » (« the invader ») au nom de Dieu (207). Elle conclut que ce sont finalement les « sauvages blancs » (« white savages ») qui ont ensauvagé les « nations indiennes » (« Indian nations », 243-244).
29. Winnemucca prend donc ses lecteurs anglophones à parti. Elle les interpelle parfois directement en disant « mes chers lecteurs (my dear readers) » ou « mes chers amis (my dear friends) », en leur demandant de « parler pour nous » (« talk for us ») afin que justice soit rendue aux Amérindiens « au nom de Dieu et de l'humanité » (« for God and for humanity », 244-245).
30. Malgré l'ampleur de la désolation constatée par les autobiographes au sujet du déclin (moral, culturel, démographique, territorial...) des peuples autochtones confrontés à la colonisation, nombre de textes laissent une porte entrouverte à un message d'espoir perceptible dans une forme de variation pronominale qui dépasserait les « binarismes » dont Vizenor fait un marqueur de la pensée occidentale (77, 97). Dans l'opération de traduction, les pronoms ne perdent pas forcément leur référent ni leur signification, comme le regrette Vizenor ; au contraire, dans ces premières autobiographies, ils semblent acquérir de nouvelles dimensions destinées à revaloriser l'image des Amérindiens auprès d'un lectorat anglophone. S'ils servent d'une part à construire une opposition (Amérindiens / Blancs), ils jouent d'autre part le rôle de médiateurs entre l'auteur et son lecteur.
31. Le « je » de l'autobiographe amérindien peut être interprété comme un « comme vous ». Le pronom acquiert une nouvelle valeur ontologique et existentielle dans le sens où il vise à construire une humanité commune. Blancs et Amérindiens partagent des origines divines communes, comme l'affirment Occom et Apess, et même le grand-père de Winnemucca dans le mythe de création paiute qu'elle retranscrit au début de son livre. Apess fait de tous les hommes les descendants d'Adam, ayant donc pour point commun universel d'être des « pécheurs », selon une perspective biblique qu'il reprend en bon méthodiste. Si dissemblance physique il y a, et les autobiographes amérindiens ne l'ignorent pas, la langue peut servir à la surmonter : en se prononçant en anglais,

14 « We Indians [...] Although we are savages, we love one another as well as the fairest of the land » (128-129) ; « You call him savage [...] ; but thanks be to God, I am so proud to say that my people have never outraged your women » (244)

l'autobiographe montre sa capacité à parler la même langue que ses destinataires anglophones, et à en maîtriser plusieurs aspects : lecture, écriture, production de textes selon les canons de la littérature dominante. De nombreux autobiographes (tels Occom, Copway, Blackbird, Winnemucca, La Flesche) ont insisté sur les capacités d'apprentissage des enfants amérindiens placés dans des institutions éducatives de type occidental, ce qui s'explique en partie par les exigences que les parents autochtones plaçaient traditionnellement dans l'instruction des enfants. Avec la langue anglaise, un terrain de compréhension et d'intelligibilité partagée peut ainsi être préparé. Cette langue commune peut ainsi servir aux autobiographes à montrer l'existence de valeurs communes aux autochtones et aux colonisateurs, avant tout au niveau des croyances religieuses et des principes moraux. Ces valeurs peuvent ainsi ouvrir la voie à la conversion au christianisme, et donc montrer que, selon ces autobiographes, les Amérindiens sont capables d'évoluer en s'adaptant au « nouveau monde » induit par la présence des colonisateurs.

32. Le « nous » peut ainsi devenir plus inclusif qu'exclusif dans ce « nous-veau monde ». Le « nous » acquiert pour référents à la fois le « je » de l'autobiographe, le « nous » des Amérindiens auquel il s'identifie avant tout, et le « vous » adressé aux lecteurs anglophones. Il prend la dimension d'un pronom de sociabilité appelant à faire société ensemble. Les autobiographies mettent en scène des Amérindiens (et en premier lieu l'autobiographe lui-même) prêts à faire l'effort de s'adapter aux circonstances historiques de la colonisation ainsi qu'aux exigences de la société coloniale et capables de le faire. Pour peu qu'on leur en laissât le temps, comme le plaidait en 1886 Susan La Flesche dans « My Childhood and Womanhood » : « The white people have reached a high standard of civilization, but how many years has it taken them? We are only beginning, so do not try to put us down, but help us to climb *higher*. Give us a chance » (83).

33. Investis d'une multi-référentialité par les autobiographes, les pronoms sont ainsi mis au service d'une médiation interraciale et interculturelle ainsi que d'une vision programmatique, mais au risque de froisser la susceptibilité de leurs interlocuteurs : si les textes des autobiographes n'hésitent pas à émettre des critiques acerbes à l'encontre des colonisateurs, dont les auteurs ont pu subir les exactions, ils comportent aussi une dimension de sermon et de plaidoyer appelant les colonisateurs à modifier leur regard sur les Amérindiens afin d'agir différemment à leur égard, de manière plus respectueuse, notamment au niveau des politiques locales et fédérales mises en place. Pour Apess, il s'agit donc de « convertir » et de « civiliser » les Blancs afin qu'ils cessent de nuire aux Amérindiens et élaborent de nouveaux types de relations avec eux, qui bénéficieraient à tout le monde :

How much better would it be if the whites would act like a civilized people, and instead of giving my brethren of the woods “rum!” in exchange for their furs, give them food and clothing for themselves and children. If this course were pursued, I believe that God would bless both the whites and natives threefold. (1831, 70-71 ; je souligne)

34. Selon John Miles, la rhétorique d'Apess illustre parfaitement le concept de « transmotion » développé par Vizenor (qui le relie à celui de « survivance »), selon lequel des auteurs amérindiens peuvent transposer et faire valoir leurs points de vue au sein de la « littérature de dominance ». Pour Miles, Apess et son audience peuvent s'identifier réciproquement grâce à une langue (l'anglais) et un langage (la rhétorique chrétienne) communs, mais Apess bouscule les cadres stéréotypés des colonisateurs anglo-américains par sa présence physique et sa performance rhétorique où se mêlent ses identités d'Amérindien, de chrétien et de prêcheur : « C'est dans ce mouvement, ce continuum de la représentation du soi, que s'illustre la “transmotion” » (« It is in this motion, this continuum of representation of the self, that illustrates transmotion », 2011, 45). Vizenor n'a pas manqué de souligner que les premiers mots de la constitution américaine commencent par un pronom « généreux » (« generous ») qui résonne comme « une puissante promesse (a mighty promise) » : « Nous, le peuple » (« We, the people »). Pour lui, ce « nous » inclut les peuples autochtones qui « sont la présence, la “transmotion” et les histoires de survivance (« the presence, transmotion, and stories of survivance », 1998, 199).
35. La prononance amérindienne est une *différence*, et Vizenor ne se cache d'emprunter certains concepts aux penseurs dits de la *French Theory*, tel que Jacques Derrida dont la pensée et le lexique irriguent *Manifest Manners*. Pour Derrida, la différence « comme temporisation et comme espacement », comme productrice « de différences », comme questionnement de « l'alliance de la parole et de l'être » dans le mot et le nom propre, est avant tout subversive : elle ébranle « la dominance de l'étant » et « foment la subversion de tout royaume » (1968, 47-48, 53, 60, 66). Une dimension subversive peut être décelée dans ces premières autobiographies amérindiennes : en se différenciant, en se transposant, dans la « littérature de dominance », elles instituent de la différence en tant que « littérature de survivance ». L'utilisation de certains pronoms, et leurs variations, relèvent d'une subversion littéraire et grammaticale tout en y participant. Les pronoms des premiers autobiographes amérindiens permettent de se prononcer en tant que « postindien » survivant dans un monde colonial (déjouant ainsi les prédictions racialistes du *Vanishing Indian* du XIX^e siècle postulant la disparition inévitable des Amérindiens considérés comme inférieurs) tout en lui résistant, ne serait-ce que par les mots. Cette survie et cette résistance littéraires et linguistiques, combinées par Vizenor dans le terme « survivance », se manifestent également dans les variations

que les autobiographes ont imprimées aux pronoms, mis au service d'ambitions programmatiques et diplomatiques : refléter la diversité du multivers amérindien, témoigner de la complexité des relations entre Amérindiens et colonisateurs, proposer de nouveaux types de relations en postulant une commune humanité mais dans lesquelles il reviendrait aux Amérindiens de convertir les colonisateurs à des comportements plus civilisés.

Œuvres Citées

APESS, WILLIAM. *A Son of the Forest. The Experience of William Apes, A Native of the Forest. Written by Himself*. New York. Published by the Author. G.F. Bunce, printer. 1829, 1831 (2nd edition).

BARRAU, AURÉLIEN. *À l'aube d'une nouvelle cosmologie*. Paris : Dunod, 2014.

BLACKBIRD, ANDREW J. *History of the Ottawa and Chippewa Indians of Michigan, and Grammar of Their Language, and Personal and Family History of the Author*. Ypsilanti: The Ypsilanti Job Printing House, 1887.

BROOKS, JOANNA (ED.). *The Collected Writings of Samson Occom, Mohegan*. Oxford And New York: Oxford University Press, 2006.

BUTLER, JUDITH. *Le récit de soi*. 2005. Trad. Bruno Amboise et Valérie Aucouturier. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.

COPWAY, GEORGE. *The Life, History, and Travels of Kah-Ge-Ga-Gah-Bowh*. Albany: Printed by Weeds and Parsons, 1847, 1850 (2nd edition).

DERRIDA, JACQUES. « La différance ». *Théorie d'ensemble* (ouvrage collectif). Paris : Seuil, 1968, 41-66.

FANON, FRANTZ. *L'an V de la révolution algérienne. Œuvres*. 1959. Paris : Éditions La Découverte, 2011.

GARRAIT-BOURRIER, ANNE. *N. Scott Momaday, l'homme-ours. Voix et regard*. Clermont-Ferrand : Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

GENETTE, GÉRARD. *Figures III*. Paris : Seuil, 1972.

GENETTE, GÉRARD. *Nouveau discours du récit*, Paris : Seuil, 1983.

- HARJO, JOY AND GLORIA BIRD. « Introduction ». *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. New York and London: W.W. Norton & Company, 1997, 19-31.
- LA FLESCHE, FRANCIS. *The Middle Five: Indian Boys at School*. 1900. Boston: Small, Maynard & Company, 1909.
- LA FLESCHE, SUSAN. « My Childhood and Womanhood ». *The Southern Workman and Hampton School Record*, July 1886, vol.15, n°7, 78 and 83.
- LARRÉ, LIONEL. *Autobiographie amérindienne. Pouvoir et résistance de l'écriture de soi*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 2009.
- LE CORGUILLÉ, FABRICE. *Ancrages Amérindiens. Autobiographies des Indiens d'Amérique du Nord, XVIII^e-XIX^e siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2021.
- LEJEUNE, PHILIPPE. *Le Pacte autobiographique*. 1996. Paris : Seuil, 1975.
- MILES, JOHN D. « The Postindian Rhetoric of Gerald Vizenor ». *College Composition and Communication* 63.1 (September 2011): 35-53.
- PARKER, ELY S. "General Parker's Autobiography". ED. Frank H. Severance. *Publications of the Buffalo Historical Society*. Buffalo: Buffalo Historical Society, vol. 3, 1905, 527-528.
- RICŒUR, PAUL. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, Points-Essais, 1990.
- REDER, DEANNA HELEN. « Âcimisowin as theoretical practice: autobiography as indigenous intellectual tradition in Canada ». A Thesis submitted in partial fulfillment of requirements for the degree of Doctor of Philosophy. The University of British Columbia, 2007.
- REDER, DEANNA HELEN. Native American Autobiography: Connecting Separate Critical Conversations. *Lifewriting Annual: Biographical and Autobiographical Studies* 4.1 (2015): 35-63.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* 1988. Trad. Jérôme Vidal. Paris : Éditions Amsterdam, 2009.
- STAROBINSKI, JEAN. « Le style de l'autobiographie ». 1970. *L'œil vivant II, La Relation critique*, Paris : Gallimard, 83-98.
- VIZENOR, GERALD. *Manifest Manners: Narratives on Postindian Survivance*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1999.

VIZENOR, GERALD. « The Unmissible : Transmotion in Native Stories and Literature ». *Transmotion* 1.1 (2015): 63-75.

WINNEMUCCA HOPKINS, SARAH. *Life Among the Piutes. Their Wrongs and Claims*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1883.