



**HAL**  
open science

## “ Avec la terre en héritage ou l'éthique environnementale du roman amérindien contemporain ”

Crystel Pinçonat

### ► To cite this version:

Crystel Pinçonat. “ Avec la terre en héritage ou l'éthique environnementale du roman amérindien contemporain ”. *Revue de littérature comparée*, 2023, 2 (386), pp.237-250. <hal-04220068>

**HAL Id: hal-04220068**

**<https://hal.science/hal-04220068v1>**

Submitted on 13 Jan 2024

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.



HAL Authorization

## Avec la terre en héritage ou l'éthique environnementale du roman amérindien contemporain

Comme l'écrit Lee Schweninger dans *Listening to the Land : Native American Literary Responses to the Landscape*, un grand nombre de romanciers amérindiens revendiquent un rapport privilégié de leur peuple avec la terre :

*[...] there does indeed exist an indigenous relationship to, appreciation for, awareness of, or understanding of the land that is significantly different from non-Indian relationships. According to many, this deep and ethical regard for the land is thoroughly ingrained in the culture; it is in the blood<sup>1</sup>.*

Pour le montrer, on peut citer quelques-uns des écrivains les plus célèbres. Selon le Kiowa N. Scott Momaday, figure dominante de la *Native American Renaissance* – soit la littérature amérindienne dans sa phase d'émergence à la fin des années 60 –, cette relation relèverait d'« une expérience raciale et culturelle<sup>2</sup> ». Paula Gunn Allen, Laguna Pueblo, écrit quant à elle : « *We are the land [...] that is the fundamental idea embedded in Native American life and culture in the Southwest<sup>3</sup>* ». Louise Erdrich, Ojibwa, évoque pour sa part la mission qui incomberait aux écrivains amérindiens : « *In the light of enormous loss, they must tell the stories of contemporary survivors [...]. And in this, there always remains the land<sup>4</sup>*. » On citera pour finir Louis Owens, Choctaw et Cherokee, qui déclare :

*Native American writers are offering a way of looking at the world that is new to Western culture. It is a holistic, ecological perspective, one that places essential values upon the totality of existence, making humanity equal to all elements but not superior to none and giving humankind crucial responsibility for the care of the world we inhabit<sup>5</sup>.*

Les arguments varient certes : certains revendiquent une forme d'homologie entre leur peuple et la terre, d'autres insistent sur la différence radicale de focale entre Amérindiens et Euro-Américains ; tantôt la relation fait le jeu de la conservation du patrimoine culturel, tantôt, elle rejette toute supériorité humaine et va de pair avec la protection de la nature.

Que penser de cette revendication ? La vision de l'Amérindien censément pourvu d'un *ethos* environnementaliste ne relève pas d'une approche autochtone de l'identité. Il s'agit là d'une forme de stéréotype qui transforme les populations indigènes en écologistes de la première heure et en fait les représentants d'une contre-culture apte à s'opposer au mode de vie et aux valeurs occidentales capitalistes. De fait, rares sont les écrivains amérindiens qui osent attaquer le cliché. On reconnaît bien là Sherman Alexie et son sens de la provocation dans l'une de ses déclarations :

---

<sup>1</sup> Lee Schweninger, *Listening to the Land : Native American Literary Responses to the Landscape*, Athens/London, U. of Georgia P., 2008, p. 2. Sauf précisions, je suis l'auteur des traductions.

<sup>2</sup> N. Scott Momaday, « Native American Attitudes toward the Environment », dans Walter H. Capps (dir.), *Seeing with a Native Eye*, New York, Harper and Row, 1976, p. 80.

<sup>3</sup> Paula Gunn Allen, « Iyani : It Goes this Way », dans Geary Hobson (dir.), *The Remembered Earth*, Albuquerque, Red Earth Press, 1979, p. 191.

<sup>4</sup> Louise Erdrich, « Where I ought to be. A Writer's Sense of Place », dans Hertha D. Sweet Wong (dir.), *Louise Erdrich's Love Medicine, A Casebook*, Oxford, Oxford U. P., 2000, p. 43-50, p. 48.

<sup>5</sup> Louis Owens, *Other Destiny. Understanding the American Indian Novel*, Norman, U. of Oklahoma P., 1994, p. 29.

*White people only like Indian if we're warriors or guardians of the earth. Guardian of the earth! Have any of you been to a reservation? A guest house is a rusted car up on blocks out behind a H.U.D. trailer*<sup>6</sup>.

Une image suffit et tout est rappelé.

En 2004, un article du *Gallup Independent* rapprochait les conditions de vie dans les réserves de celles des pays en voie de développement. Pauvreté, chômage, alcoolisme, diabète, obésité, violences domestiques, tous les maux de la modernité frappent ces populations qui ont subi un changement radical de leur mode de vie depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Avec certes des variations selon les groupes considérés, on a assisté à une quasi-disparition des activités traditionnelles de chasse et de pêche, on est passé d'une agriculture de subsistance à une économie monétaire, le régime alimentaire a été radicalement modifié – l'alimentation auto-produite a fait place à une nourriture achetée en magasin –, et la généralisation des déplacements motorisés a favorisé la sédentarité<sup>7</sup>. On est bien loin des visions des Amérindiens vivant en parfaite harmonie avec la nature, développées par le cinéma étatsunien à travers des productions comme *Dance with Wolves (Danse avec les loups, 1990)* ou *Pocahontas (Disney, 1995)*, qui font le jeu d'une représentation d'inspiration romantique et transforment l'Amérindien d'avant la modernité en modèle de rapport éthique à la terre. Il s'agit là d'un stéréotype que les écrivains amérindiens eux-mêmes doivent combattre en développant un discours complexe et nuancé sur la question. Ici, plutôt que de leur attribuer un positionnement spontanément écologique, on insistera sur l'argument politique, propice au développement de certaines formes d'écriture de la terre.

## Des identités fondées sur le lieu

Afin de comprendre la généralisation d'un tel discours chez les écrivains amérindiens contemporains, il est nécessaire d'en passer par une contextualisation historique qui explique l'émergence d'identités autochtones reposant essentiellement sur le lieu (« *place-based identities*<sup>8</sup> »).

Massacres, appropriation des terres, non-respect des traités, déportations, confinement sur des territoires réduits, depuis la conquête, l'histoire des peuples premiers nord-américains est pleine de ces maux, ce qui fait dire à Richard King : « *America is an imperial nation-state which has largely forgotten its coloniality*<sup>9</sup> ». En 1848, dans un même mouvement de conquête territoriale, les Américains deviennent les maîtres du continent du Rio Grande au 49<sup>e</sup> parallèle, et de l'Atlantique au Pacifique. Ce que l'on a appelé la « destinée manifeste » (« *Manifest Destiny* ») triomphe et, avec elle, une idéologie d'inspiration protestante et capitaliste qui, sous couvert de nobles fins comme le développement économique, la victoire de la liberté et de la démocratie, justifie l'appropriation des terres. On assiste à des déplacements massifs de populations et à leur refoulement dans des réserves. C'est l'époque du « grand

---

<sup>6</sup> Timothy Egan, « An Indian Without Reservations », *New York Times Magazine*, 18 janv. 1998 ; <https://www.nytimes.com/1998/01/18/magazine/an-indian-without-reservations.html>, [consulté le 22/10/2022].

<sup>7</sup> Cf. Dennis Wiedman, « Native American Embodiment of the Chronicities of Modernity: Reservation Food, Diabetes, and the Metabolic Syndrome among the Kiowa, Comanche, and Apache », *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 26, n° 4, déc. 2012, p. 595-612.

<sup>8</sup> Gerardo Peña Devon, « Endangered Landscapes and Disappearing Peoples ? Identity, Place, and Community in Ecological Politics », Joni Adamson *et al.* (dir.), *The Environmental Justice Reader : Politics, Poetics, and Pedagogy*, Tucson, U. of Arizona P., 2002, p. 58-81, p. 73.

<sup>9</sup> Richard C. King, *Colonial Discourses, Collective Memories and the Exhibition of Native American Cultures and Histories in The Contemporary United States*, New York/London, Garland Publishing, 1998, p. 7.

dépouillement<sup>11</sup> » ; le « statut de réfugié<sup>12</sup> » devient le lot commun. Pour des peuples dont la vie spirituelle était intimement liée à des lieux spécifiques, les relocalisations ont des effets dévastateurs. Entre la période de déplacement (fin XIX<sup>e</sup> siècle) et les relocalisations dans des réserves dans les années 50 et 60, nombreux Amérindiens se voient dérobés « des paysages sacrés où chaque montagne et chaque lac avaient un sens<sup>13</sup> ».

Outre ce processus historique de construction de la nation américaine qui fait table rase de son passé, pour comprendre l'attachement spécifique à la terre des Amérindiens, il faut insister sur la politique mise en œuvre des lendemains de la Seconde Guerre mondiale aux années 1970. Durant cette période, le gouvernement fédéral met en place l'*Indian Termination Policy*, soit une politique d'assimilation qui consiste à démanteler le système des réserves et à relocaliser les populations amérindiennes au sein de la société étatsunienne. À travers ce dispositif, on vise différents objectifs : « *to strip Indian of valuable tribal property in the American West, to eliminate expensive federal programs, to end guardianship restrictions on liquor and firearms purchases, to further long-standing assimilation policies, and to adjudicate hundreds of land claims*<sup>15</sup> ». Contre cette politique visant à les priver de souveraineté et de terres, les militants amérindiens développent un discours de résistance en s'appuyant, en particulier, sur le « Point IV » du discours d'investiture du président Truman. En 1949, dans le cadre d'un plan américain « pour la paix et la liberté », ce dernier y envisage un programme d'aide au développement – type plan Marshall – pour les pays non-européens, alliés d'Amérique Latine, du Moyen-Orient, d'Asie et d'Afrique :

*Fourth, we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant*<sup>16</sup>.

Tout au long des années 50, à partir de cet argument, des militants tel que le romancier cri, D'Arcy McNickle, membre fondateur du *National Congress of American Indians* (NCAI), l'une des organisations pan-tribales les plus importantes, arguent que la solution au « problème indien » n'est pas la politique de *termination*, mais le développement des réserves conformément aux propositions faites dans le « Point IV<sup>17</sup> ». En pleine guerre froide, le ton est donné. Les *leaders* politiques des différentes nations indiennes considèrent leurs territoires comme des « régions sous-développées » et demandent leur reconnaissance en tant que telles, afin d'obtenir une extension des sommes allouées à leur profit. Désormais, la lutte des peuples colonisés pour leur auto-détermination et leur libération donne le ton.

Malgré ces revendications, entre 1945 et 1960, la politique d'assimilation se poursuit. Près de 10% des Amérindiens qui vivaient dans des réserves sont relocalisés dans des villes. On déplace également des populations au prétexte du progrès et de la défense nationale avec,

---

<sup>11</sup> Wilbur R. Jacobs, « The Great Despoliation: Theme Issues in American Frontier History », *Pacific Historical Review*, vol. 47, n° 1, févr. 1978, p. 1-26.

<sup>12</sup> Christopher Vecsey et Robert W. Venables (dir.), *American Indian Environments : Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse U. P., 1980, p. XX.

<sup>13</sup> Jace Weaver, « Introduction », *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*, Maryknoll, Orbis, 1997, p. 12.

<sup>15</sup> Paul C. Rosier, « "They Are Ancestral Homelands": Race, Place, and Politics in Cold War Native America, 1945-1961 », *The Journal of American History*, vol. 92, n° 4, mars 2006, p. 1300-1326, p. 1301. J'emprunte une grande partie de mon argumentation à cet article fondamental.

<sup>16</sup> *Public Papers of the Presidents of the United States, Harry S. Truman, Year 1949, 5*, United States Government Printing Office, 1964, 20 janvier, p. 114-115.

<sup>17</sup> Harold Edward Fey et William D'Arcy McNickle, *Indians and Other Americans : Two Ways of Life Meet*, New York, Harper and Brothers, 1959, p. 197-200.

entre autres, la construction de barrages comme celui de Kinzua en Pennsylvanie. On comprend, dès lors, les propos que tient le militant apache Clarence Wesley en 1957 :

*Real Indian issues [...] are not assimilation, integration, emancipation or government control over the Indian person. Or even civil rights in the usual sense. The real issues are the continuing ownership of the land*<sup>18</sup>.

En s'inspirant, dans un contexte de guerre froide, des mouvements de décolonisation, la pensée du chez soi pour les Amérindiens a été radicalement modifiée et s'est vue intimement liée à la question de la terre. Comme le déclare une militante, lors de *l'American Indian Chicago Conference*, qui réunit en 1961 plus de quatre-cents Amérindiens appartenant à soixante-sept nations différentes :

*To the Indian his reservation is his home; it is his heritage; it is all he has. He feels a part of the land and the people who form the communities on the reservation [...]. The Indian's view of the land is different from that of the non-Indian. Indians feel a social relationship to the land while the non-Indian regards the land in commercial terms*<sup>19</sup>.

Un pas reste encore à franchir pour aboutir à la rhétorique de la « Terre Mère ». Ce sera le fait du *Red Power*, dont les militants ont favorisé la prise de conscience des problèmes environnementaux, dans les années 70 et 80, en menant des actions pour résister à l'application des lois fédérales<sup>20</sup>. Dans leur argumentation, ils ont fait converger les notions environnementalistes de « coexistence », d'« équilibre » et d'« harmonie » avec la figure de la « Terre Mère », une image relevant tant du mythe que de la métaphore pour évoquer les terres autochtones. Muni d'une telle rhétorique, le *Red Power* a mené une lutte bien réelle, en s'appuyant sur une poétique permettant de développer un discours pan-indigéniste applicable à des situations extrêmement diversifiées sur tout l'hémisphère. Face à de telles réalités historiques, les écrivains de la *Native American Renaissance* ont, en quelque sorte, embrayé le pas au *Red Power*. Les représentations de la terre indigène qu'ils produisirent dans leur poésie et leurs romans reprenaient et développaient la dimension environmentaliste du mouvement et la résistance qu'il entendait mener contre des formes de dominations coloniales et capitalistes. Ainsi en 1981, le poète *acoma pueblo* Simon J. Ortiz reconnaissait aux écrivains amérindiens « une responsabilité dans la défense de l'autonomie, de la souveraineté et le contrôle par leur peuple des terres et des ressources naturelles<sup>21</sup> ». Le temps était venu d'une résistance poétique.

---

<sup>18</sup> Clarence Wesley, « Guest Editorial », *AmerIndian*, n° 5, sept.-oct. 1957, p. 2.

<sup>19</sup> Marie Potts, « AICC Steering Committee Meets in Chicago, April 26-30 », *NCAI Bulletin*, mai 1961.

<sup>20</sup> Dans ce développement, je reprends l'essentiel des arguments à Kim Seonghoon dans « Writing "Mother Earth" : Red Power Newspapers, Environmental Justice, and Simon J. Ortiz's Poetry », *MELUS*, vol. 41, n° 2, été 2016, p. 147-175.

<sup>21</sup> Simon J. Ortiz, « Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism », *MELUS*, vol. 8, n° 2, *Ethnic Literature and Cultural Nationalism*, été 1981, p. 7-12, p. 12.

## Une composante initiale : la dénonciation

Dans *Fantasies of the Master Race*, Ward Churchill souligne l'un des paradoxes historiques qui explique que les peuples premiers furent « systématiquement exposés à des dangers environnementaux<sup>22</sup> » :

*[...] the U.S. in particular consigned native populations to what were thought to be the least useful and productive portions of the continent, mostly arid and semi-arid [...]. It is one of history's supreme ironies that this same "worthless" acreage turned out to be extraordinarily rich in minerals [...]. These minerals, plainly belonging to the indigenous nations whose reservation boundaries they lie, constitute what federal economic planners now like to call "US domestic reserves"<sup>23</sup>.*

Dès *Ceremony (Cérémonie)* (1977), roman de Leslie Marmon Silko que l'on retient généralement comme l'un des textes fondateurs de la *Native American Renaissance*, on trouve une allusion très précise à cette réalité historique :

*When years before they had first come to the people living on the Cebolleta land grant, they had not said what kind of mineral it was. They were driving U.S. Government cars, and they paid the land-grant association five thousand dollars not to ask questions about the test holes they were drilling. [...] The drought had killed off most of the cattle by then, so it really didn't matter if a square mile of land around the mine area was off limits, with high barbed-wired fences around it, and signs in both Spanish and English warning them to keep out. Early in the spring of 1943, the mine began to flood with water from subterranean springs. They hauled in big pumps and compressors and flat-bed trucks from Albuquerque. [...] But later in the summer the mine flooded again, and this time no pumps or compressors were sent. They had enough of what they needed, and the mine was closed [...]. They left behind only the barbed-wire fences, the watchman's shack, and the hole in the earth<sup>24</sup>.*

Ce passage fait écho à des scandales environnementaux dénoncés par les militants. Ainsi, les auteurs de « Native America – The Political Economy of Radioactive Colonialism<sup>25</sup> » rappellent le saccage écologique de la zone de Ship Rock, territoire *navajo* où l'entreprise Kerr-McGee exploita des gisements d'uranium. Lorsqu'elle cessa ses activités sur le site, la compagnie abandonna une trentaine d'hectares, dont la radioactivité demeura à 85% du taux initial. Outre la pollution de la rivière San Juan, seule source d'eau alentour, le taux de cancers, de leucémies et de malformations congénitales explosa. À ceci, il faut ajouter qu'au XX<sup>e</sup> siècle, l'expansion des bases militaires étatsuniennes sur le territoire national s'effectua souvent sur ou à proximité des terres autochtones, entraînant également un « legs toxique<sup>26</sup> » durable. Là encore, dans *Ceremony*, à travers le témoignage du personnage de la grand-mère, Silko rend compte du phénomène :

*"I had to get up [...]. It was still dark; everyone else was still sleeping. But as I walked back from the kitchen to my bed there was a flash of light through the window. So big, so bright even my*

---

<sup>22</sup> Gregory Hooks and Chad L. Smith, « The Treadmill of Destruction : National Sacrifice Areas and Native Americans », *American Sociological Review*, vol. 69, n° 4, août 2004, p. 558-575, p. 572.

<sup>23</sup> Ward Churchill, *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and The Colonization of American Indians*, San Francisco, City Light Books, 1998, p. X-XI.

<sup>24</sup> Leslie Marmon Silko, *Ceremony* [1977], Londres/New York, Penguin Books, 1986, p. 243.

<sup>25</sup> Ward Churchill et Winona Laduke, « Native America – The political Economy of Radioactive Colonialism », Ward Churchill (dir.), *Critical Issues in Native North America*, Copenhague, IWGIA, 1988-1991, p. 25-67, p. 33.

<sup>26</sup> Gregory Hooks et Chad L. Smith, « The Treadmill of Destruction : National Sacrifice Areas and Native Americans », art. cité, p. 572.

*clouded-up eyes could see it. [...] I thought I was seeing the sun rise again, but it faded away [...]. You know, I have never understood that thing I saw. Later on there was something about it in the newspaper. Strongest thing on this earth. Biggest explosion that ever happened—that's what the newspaper said."*

*[...] its simplicity struck him deep inside his chest: Trinity Site, where they exploded the first atomic bomb, was only three hundred miles to the southeast, at White Sands. And the top-secret laboratories where the bomb had been created were deep in Jemez Mountains, on land the Government took from Cochiti Pueblo: Los Alamos, only a hundred miles northeast of him now, still surrounded by high electric fences[...]<sup>27</sup>*

Dès les origines, un grand nombre d'intrigues font écho à des conflits ayant opposé forces gouvernementales et peuples premiers. Même si le référent historique immédiat est la plupart du temps gommé, il demeure reconnaissable. Les questions abordées varient, mais certaines récurrences sont notables. John Donaldson consacre ainsi un article à ce qu'il nomme « la métaphore de l'eau obstruée »<sup>28</sup> dans la fiction amérindienne contemporaine, trope qui prend initialement forme avec le roman de D'Arcy McNickle, *Wind from an Enemy Sky*, rédigé dans les années 40 et 50 et paru de façon posthume en 1978. Le texte s'ouvre sur le constat du chef tribal, jusqu'alors incrédule face aux témoignages des siens quant aux dégâts causés par un barrage construit sur un lieu sacré : « *So it was true, what is kinsmen had been telling him. They had killed the water*<sup>29</sup>. » L'expression « *killing the water* », qui scande le texte, rend compte de l'écocide produit par les Blancs. Si le romancier s'appuie pour son argument sur l'édification du Kerr Dam<sup>30</sup>, barrage construit en 1938 sur le territoire des Têtes-Plates (Flathead), Linda Hogan poursuit cette veine dans *Solar Storms* (1995) en s'inspirant de l'énorme projet hydroélectrique mené sur la Baie James par Hydro-Québec et de l'opposition qu'il a suscitée chez les populations autochtones. Déjà, en 1990, avec *Mean Spirit (Le Sang noir de la terre)*, l'écrivaine avait consacré un texte à un autre scandale historique – le « règne de la terreur osage » –, période durant laquelle, dans les années 20, après la découverte de gisements pétrolifères sur les terres où on les avait relégués, de nombreux Osages, devenus soudain extrêmement riches, furent assassinés. La trame policière que Linda Hogan calque dans un premier temps n'est qu'un prétexte pour rendre compte de l'avidité des prospecteurs et des ravages écologiques causés :

*The devastation of the surrounding land made the river even more jewellike in its clarity. In places the banks were black from oil seepages [...], and there were rusted oil drums stuck in stagnant pools along the area, and swampy, polluted places where insects thrived. Towards evening they saw a coyote pawing in earth. They passed trees that had been killed by bagworms. Many of the fields had been burned black, and those that were not burned had been overgrazed by hungry cattle the world-eaters raised. It was a desolate sight<sup>31</sup>.*

Pétrole, eau, minéraux, l'injonction divine – « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez » (*Genèse 1 :28*) – a donné à chacun de ces « dévoreurs du monde » « le droit de mâcher ce qu'il pouvait<sup>32</sup> ».

---

<sup>27</sup> Leslie Marmon Silko, *Ceremony*, *op. cit.*, p. 245-246.

<sup>28</sup> John K. Donaldson, « As Long as the Waters Shall Run : The "Obstructed Water" Metaphor in American Indian Fiction », *American Studies International*, vol. 40, n° 2, juin 2002, p. 73- 93.

<sup>29</sup> William D'Arcy McNickle, *Wind from an Enemy Sky* [1978], Albuquerque, U. of New Mexico P., 1988, p. 2-3.

<sup>30</sup> Cf. Thompson Smith, « A Brief History of Kerr Dam and the Reservation », <http://fwrconline.csknrd.org/Map/resources/BriefHistoryKerrDam.pdf>, [consulté le 3/1/2023].

<sup>31</sup> Linda Hogan, *Mean Spirit*, New York, Ivy Books, 1990, p. 274.

<sup>32</sup> William D'Arcy McNickle, *Wind from an Enemy Sky*, *op. cit.*, p. 190.

## Une relation de codépendance

Selon Silko, dans la perspective amérindienne, la notion de paysage – qui suggère une scission entre le foyer du regard et le territoire qu'il embrasse – est inadéquate pour traduire la relation entre l'être humain et son environnement : « *Viewers are as much a part of the landscape as the boulder they stand on*<sup>33</sup> ». Les cultures premières vont, en outre, généralement de pair avec une forme d'enracinement dans le territoire, voire d'identification, qui tient au fait que la terre n'est pas seulement envisagée comme une forme du « chez soi », mais aussi comme créatrice du peuple, acquérant par là des qualités quasi parentales. Dans *The Way to Rainy Mountain (Le Chemin de la montagne de pluie)*, N. Scott Momaday rend ainsi compte de la naissance de son peuple dans « les montagnes désolées du Nord » :

*You know, everything had to begin, and this is how it was: the Kiowas came out one by one into the world through a hollow log. They were many more than now, but not all of them got out. There was a woman whose body was swollen up with child, and she got stuck in the log. After that no one could get through, and that is why the Kiowas are a small tribe in number. [...] They called themselves Kwuda, "coming out"<sup>34</sup>.*

Outre les récits d'émergence qui scellent une relation de parenté entre une terre et le peuple qui en surgit, de nombreux textes raisonnent à partir de « référents spatiaux précis<sup>36</sup> », où la tradition orale – qui contribuait à cartographier le territoire nord-américain – tend à se perpétuer. *The Way to Rainy Mountain* en donne un bel exemple :

*A dark mist lay over the Black Hills, and the land was like iron. At the top of a ridge I caught sight of Devil's Tower upthrust against the gray sky as if in the birth of time the core of the earth had broken through its crust and the motion of the world was begun. [...] Two centuries ago [...], The Kiowas made a legend at the base of the rock. My grandmother said:*

Eight children were there at play, seven sisters and their brother. Suddenly the boy was struck dumb; he trembled and began to run upon his hands and feet. His fingers became claws, and his body was covered with fur. Directly there was a bear where the boy had been. The sisters were terrified; they ran, and the bear after them. They came to the stump of a great tree, and the tree spoke to them. It bade them to climb upon it, and as they did so it began to rise into the air. The bear came to kill them, but they were just beyond its reach. It reared against the tree and scored the bark all around with its claws. The seven sisters were borne into the sky, and they became the stars of the Big Dipper.

*From that moment, and so long as the legend lives, the Kiowas have kinsmen in the night sky*<sup>37</sup>.

Ici, du fait du tissage effectué, « l'histoire kiowa de Tsoai » est tant liée à l'auteur – pris dans ce paysage – qu'à sa grand-mère, source de la légende. Dans cette œuvre de nature autobiographique qui mêle histoire familiale, historiographie et mythes, le récit est en outre illustré par un dessin stylisé indianisant en noir et blanc en belle page : un rocher massif, comme strié par les pattes de l'ours qui se tient en extension, noir, fondu en lui sur la droite de sa base, avec dans le ciel les sept étoiles de la Grande Ourse (la Tour du Diable est en fait le monolithe que dessinent de façon obsessionnelle certains des protagonistes de *Close Encounters of the Third Type – Rencontres du troisième type* –, le film de Spielberg [1977]). Dans *The Ancient*

---

<sup>33</sup> Leslie Marmon Silko, *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit : Essays on Native American Life Today*, New York, Touchstone, 1996, p. 27.

<sup>34</sup> N. Scott Momaday, *The Way to Rainy Mountain*, Albuquerque, U. of New Mexico P., 1969, p. 16.

<sup>36</sup> Alfonso Ortiz, *Tewa World : Space, Time, Being, and Becoming in Pueblo Society*, Londres, HarperCollins, 1969, p. 135.

<sup>37</sup> N. Scott Momaday, *The Way to Rainy Mountain*, op. cit., p. 8.

*Child (L'Enfant des temps oubliés)*, Momaday reprend « l'histoire kiowa de Tsoai » : le même texte intervient en prologue, détaché de la fiction que, pourtant, il alimente. Dans les deux cas, le processus narratif se nourrit de cette cartographie orale. Elle a à la fois une fonction séminale et une fonction d'enveloppe, apte à absorber en elle toutes les scènes qu'elle peut contribuer à engendrer. L'opération de connexion à l'environnement prend ici une valeur particulière. Tel l'ours, le corps plaqué contre la roche, comme fondu en elle à sa base, en extension vers les étoiles, les personnages sont pris dans une relation particulière au cosmos. Nature et culture sont intimement liées. Une « relation de codépendance<sup>38</sup> » est créée entre le peuple et l'écosystème environnant. Chez Momaday, la relation devient même intime et identitaire, puisqu'il déclare dans un entretien :

*My Kiowa name, Tsoai-talee, means "Rock Tree Boy", and it is of course, associated immediately with the rock tree, what is now called Devils Tower. It is the sacred place in Kiowa tradition, and it is a place where the boy turned into bear. I identify with that boy. I have for many years<sup>39</sup>.*

« Le sol sacré est [certes] un sol investi de croyance<sup>40</sup> », mais – comme on le voit ici – c'est aussi la dichotomie occidentale entre *oïkos* et *ego* qui tend à s'effondrer. Cette porosité permet de mettre en lumière deux autres stratégies propres au roman amérindien contemporain : ce que l'on a appelé les « romans-cérémonies », d'une part, et les relations nouées entre humains et non-humains, d'autre part.

### Romans-cérémonies et autres variations

Dans le roman amérindien, l'écrivain « crée une *présence* des animaux et de la nature<sup>41</sup> » qui déjoue les modes de représentations occidentales. Comme on l'a vu avec « l'histoire kiowa de Tsoai », les récits qu'englobe la fiction – ainsi que la façon de s'en emparer et de les décliner – deviennent, outre une forme d'appropriation du savoir ancestral, des éléments essentiels de compréhension de la composante fondamentalement culturelle de l'environnement.

Si l'on a fait du réinvestissement des cérémonies traditionnelles, l'une des marques de la production de la Renaissance Amérindienne (on a pu qualifier *House Made of Dawn [La Maison de l'aube]* de Momaday et *Ceremony* de « romans-cérémonies »), cet élément demeure un trait récurrent de la fiction contemporaine et le dernier *opus* de Stephen Graham Jones, *The Only Good Indians (Un bon Indien est un Indien mort)* (2020), en donne encore un bon exemple dans une version à la fois burlesque et horrifique. Précisons-le d'emblée : les cérémonies que reprennent, voire fabriquent les romanciers, n'ont rien de comparable avec les pratiques cérémonielles sacrées. La plupart du temps cependant, malgré leur degré d'inexactitude, elles acquièrent une certaine validité du simple fait qu'elles fonctionnent dans le texte<sup>42</sup>. Pour éclairer

---

<sup>38</sup> Cf. Pdraig Kirwan, « The Emergent Land : Nature and Ecology in Native American Expressive Forms », *Citeseer*, 1999, p. 83-92 ; en ligne <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.616.5498&rep=rep1&type=pdf>, [consulté le 20/10/2022].

<sup>39</sup> Charles L. Woodard, *Ancestral Voice : Conversations with N. Scott Momaday*, Lincoln, U. of Nebraska P., 1989, p. 13.

<sup>40</sup> N. Scott Momaday, *The Man Made of Words* [1997] ; pour la traduction française de Danièle Laruelle : *L'Homme fait de mots*, Monaco, Éditions du Rocher, « Nuage rouge », p. 135.

<sup>41</sup> Gerald Vizenor, « Authored Animals : Creature Tropes in Native American Fiction », *Social Research, In the Company of Animals*, vol. 62, n° 3, automne 1995, p. 661-683, p. 662.

<sup>42</sup> Cf. Kenneth M. Roemer, « Making Do : Momaday's Survivance Ceremonies », *Studies in American Indian Literatures*, vol. 24, n° 4, hiver 2012, p. 77-98, p. 78.

cette remarque, on peut se reporter à *Manifest Manners*<sup>43</sup> de l'écrivain *ojibwa* Gerald Vizenor. Il y reprend la rhétorique de la « destinée manifeste » et montre comment elle est contrée par les romanciers amérindiens contemporains. En partant d'histoires de mise au pas et d'écrasement, leurs œuvres reprennent la trame de la destinée manifeste, si ce n'est que, désormais – riches de « nouveaux récits » –, ceux que Vizenor appelle les « Postindiens » élaborent des narrations qui, tout en prônant la résistance et en célébrant la survie face à la domination, inversent le scénario occidental traditionnel et ce, le plus souvent, grâce à une ou plusieurs cérémonies.

Dans ces fictions, un grand nombre de protagonistes sont des êtres que l'on pourrait qualifier de « déphasés ». Ils souffrent d'un déracinement de type à la fois familial, tribal et historique. Dans *House Made of Dawn* et *Ceremony*, la rupture est figurée de façon hyperbolique. Anciens combattants, Abel et Tayo, leur protagoniste, ont été coupés de leur environnement culturel tant par leur filiation (de père inconnu, ils font figure de bâtards) que par leur participation à la Deuxième Guerre mondiale. Dans un scénario de type occidental, leur mal-être – à la fois physique et psychique – aurait conduit à leur anéantissement. En s'inspirant du modèle cérémoniel, Momaday et Silko contrecarrent la mort annoncée du protagoniste et élaborent un récit de résistance, gage de survie. Qu'entend-on ici par l'expression « modèle cérémoniel » ? Comme l'écrivent Florence Delay et Jacques Roubaud, la cérémonie *navajo* du *Night Chant* constitue une « sorte de "poème total"<sup>44</sup> », un « atelier complet de tous les arts, puisqu'il comprend musique, danse, poème, chant, peinture, fabrication d'objets et de plats cuisinés, médecine et magie, récit de l'histoire et des mythes, théâtre et farce, jeux<sup>46</sup> ». La cérémonie possède, en outre, une structure formelle sacrée qui reflète l'ordre sacré de l'univers, lui répond et le restaure. Il va sans dire que le roman contemporain ne peut absorber une forme aussi complexe que seuls les chamans sont aptes à pleinement actualiser. Les textes se contentent de mettre en scène des « performances cérémonielles<sup>47</sup> », autant de rituels adaptés aux circonstances rencontrées et dépendants du savoir plus ou moins développé en matière de tradition des participants. Dans *House Made of Dawn*, en périphérie de Los Angeles, Benally déclame pour Abel, son camarade, un fragment du *Night Chant* :

Tségihi.  
*House made of dawn,*  
*House made of evening light,*  
*House made of dark cloud, [...]*  
*Your offering I make. [...]*  
*Restore my feet for me,*  
*Restore my legs for me,*  
*Restore my body for me,*  
*Restore my mind for me*<sup>48</sup>.

Au sein de l'immense composition que constitue le *Night Chant* déclamé neuf nuits durant, ce fragment vise la guérison du patient. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le syntagme « *house made of dawn* » ne relève pas d'une tournure métaphorique, mais désigne un sanctuaire. Comme le notent les commentateurs, le chant est ancré géographiquement. La prière s'ouvre

<sup>43</sup> Gerald Vizenor, *Manifest Manners. Narratives on Postindian Survivance*, Lincoln, U. of Nebraska P., 1994, p. 4.

<sup>44</sup> Florence Delay et Jacques Roubaud, *Partition rouge. Poèmes et chants des Indiens d'Amérique du Nord*, Paris, Seuil, « Points-Sagesse », 1988, p. 16.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>47</sup> Kenneth M. Roemer, « Making Do : Momaday's Survivance Ceremonies », art. cité, p. 81.

<sup>48</sup> N. Scott Momaday, *House Made of Dawn* [1966], New York, Harper & Row Publishers, 1968, p. 146-147.

sur un toponyme : « *Tségihi*<sup>49</sup> », soit en *navajo* le « lieu parmi les roches », un nom qui désigne aussi le site originel du premier couple humain<sup>51</sup>.

Comme le souligne J.M.G. Le Clézio dans *Hai*<sup>52</sup>, les traditions amérindiennes n'établissent nulle distinction entre art, médecine et magie. Dans ses pratiques tant poétiques, lyriques, plastiques, picturales que chorégraphiques, la communauté ordonne le cosmos tel que sa tradition le représente. Dans le cas du *Night Chant*, un savant réseau de correspondances est tissé entre les quatre couleurs (noir, bleu, jaune, blanc), les points cardinaux, les quatre montagnes sacrées qui délimitent les « quatre coins du monde » *navajo*, données qui « s'incarnent en quatre "joyaux", le jais, la turquoise, l'abalone et la coquille blanche [et] représentent l'aube de l'enfance, l'âge adulte et guerrier, le passage par la porte de la mort et le recommencement<sup>53</sup> ».

Langage d'une sophistication extrême, la cérémonie reproduit la vision de l'univers propre à une communauté, tout en cherchant, dans sa performance, à redonner des formes harmonieuses aux forces terrestres et cosmiques. Le patient, quant à lui, guérit en se réinsérant dans une structure signifiante : à l'issue du long processus cérémoniel, il participe pleinement d'un environnement tribalisé.

### Les réseaux : du feuilletage

Outre le nom apte à produire, comme on l'a vu avec « l'histoire kiowa de Tsoai », un feuilletage identitaire qui unit un être humain, un animal, un lieu particulier et un récit, les traditions amérindiennes peuvent aussi créer des liens entre humains et non-humains, qui s'appuient sur des relations d'affinités, des jeux d'attraction et des effets de miroir délocalisants. Comme dans le *Night Chant*, le dispositif narratif peut dès lors privilégier des effets d'analogie transversale entre diverses composantes du récit. Dans *The Only Good Indians* de Graham Jones, la figure du vengeur module ainsi différents modes d'être. Il s'agit à la fois d'une adolescente, d'un animal et d'un souvenir collectif qui hante tout un troupeau :

*Just a few hours ago you're pretty sure you were what he would have called "twelve." An hour before that you were an elk calf being cradled by a killer, running for the reservation, and before that you were just an awareness spread out through the herd, a memory cycling from brown body to brown body, there in every flick of the tail, every snort, every long probing glare down on a grassy slope<sup>54</sup>.*

Comme le montre le système énonciatif, les distinctions concernant la nature du « you » sont le fait d'un regard occidental (« he ») qui s'efforce de répondre à la question « *what are you* ?<sup>55</sup> », en distinguant artificiellement différents états successifs de l'être (triple reprise de « you were »).

C'est de fait la question « *who am I* ? », qui hante le roman amérindien contemporain. Pour y répondre, contrairement à ce que l'on observe dans la tradition nationale, les

---

<sup>49</sup> Toponyme qui, par déformation, a donné son nom au canyon de Chelly en Arizona.

<sup>51</sup> Dans la tradition *navajo*, les descendants du premier couple humain se nomment le « clan de Tse'jinkini » (la « Maison des Falaises Sombres »), car c'est de là que les dieux rapportèrent les épis de maïs à partir desquels ils fabriquèrent « la première paire » (Washington Matthews, « The Gentile System of the Navajo Indians », *The Journal of American Folklore*, vol. 3, n° 9, avr. - juin 1890, p. 89-110, p. 90).

<sup>52</sup> J.M.G. Le Clézio, *Hai*, Genève, Skira, « Les sentiers de la création », 1971.

<sup>53</sup> Florence Delay et Jacques Roubaud, *Partition rouge*, op. cit., p. 189.

<sup>54</sup> Stephen Graham Jones, *The Only Good Indians* [2020], New York, Saga Press, 2021, p. 134. C'est moi qui souligne.

<sup>55</sup> *Ibid.*

protagonistes ne se lancent pas à la conquête du monde, ils progressent au contraire vers le monde de la réserve, souvent présenté comme un territoire à l'équilibre fragile, menacé par la présence humaine et l'urbanisation – routes, lotissements, centre commerciaux, barrages – qui le cernent, le pénètrent, voire l'étouffent. Comme l'écrit William Bevis : « *In Native American novels, coming home [...] is not only the primary story, it is also a primary mode of knowledge*<sup>56</sup>. » Dans ces textes, tout converge dans un mouvement de contraction spatiale qui révèle *in fine* au protagoniste son identité tribale et ce, comme on l'a vu, à partir d'un ancrage dans un territoire sacré.

C'est ce à quoi on assiste tant dans *Wolfsong (Le Chant du loup)* (1991) de Louis Owens que dans *Power* (1998) de Linda Hogan. Ces textes jouent sur la mise en scène de relations privilégiés entre humains et non-humains qui se manifestent pleinement à la fin du roman, par le biais d'une vision. Après avoir vu la panthère – « le grand chat à la souple fourrure fauve [...] svelte et musclé<sup>57</sup> », la protagoniste de *Power* découvre son propre corps couvert de « griffures, de traces rouges et de sang séché [...] ce qu'ils faisaient autrefois au cours des cérémonies<sup>58</sup> ». Rien n'est expliqué. Pour reprendre le vocabulaire de Philippe Descola, le roman joue sur le « foisonnement des composantes de la personne » (là, une adolescente dont le clan considère la panthère comme son ancêtre) pour créer « des chaînes de correspondances symboliques<sup>59</sup> » (la vision se fait initiation qui annonce la réintégration tribale de la protagoniste). Dans *Wolfsong*, les correspondances se tissent subtilement, en accord avec l'image-clé qui organise la composition du texte :

*[...] the wilderness had shrunk, and he'd come, finally, to know the smallness, the delicacy of the place, a fragment of what had once been, with everything connected so carefully like the strands of a spider's web across a path at sunrise*<sup>60</sup>.

Dans sa fragilité extrême, la toile d'araignée développe des réseaux d'une complexité infinie, qui relie entre eux les éléments de la création. Dans *Wolfsong*, c'est au premier chef, une forme de connivence dynamique et existentielle entre l'humain et l'animal qui se dessine à travers le personnage de Tom, finalement investi par la puissance du loup :

*A deep tunnel of sound welled up in the clear night and enveloped the valleys [...], a howl that came out of the forests and ascended until it filled the world. [...]  
At his back the wolf howled, and the sound flooded through him and he continued to climb [...]  
And then he turned to run just as the wolf began to call again, and this time it kept growing, louder and louder and spinning in ever-widening circles through the thin air until it was deafening and seemed a part of the air he breathed*<sup>61</sup>.

Dans l'*excipit* du roman, se concrétise le *staka'yu* – l'esprit loup – que son oncle a voulu transmettre à Tom, qu'il surnommait « *Little Wolf* ». Pour le protagoniste, le plongeon initial dans la vallée de son enfance s'inverse en ascension victorieuse où, fuyant les agents de la répression, il est porté par le chant du loup qui fait converger les forces cosmiques et abolit toute frontière entre les règnes. Le hurlement de l'animal semble non seulement lui assurer une issue (« *a deep tunnel of sound* ») lui permettant d'échapper à ses poursuivants, mais il envahit

---

<sup>56</sup> William Bevis, « Native American Novels: Homing in », Brian Swann et Arnold Krupat (dir.), *Recovering the World. Essays on Native American Literature*, Berkeley, U. of California P., 1987, p. 580-620, p. 582.

<sup>57</sup> Linda Hogan, *Power* [1998] ; pour la traduction française de Danièle Laruelle : *Power*, Monaco, Éditions du Rocher, « Terres étrangères », 2006, p. 285.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>59</sup> Philippe Descola, *La Composition des mondes*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2014, p. 214.

<sup>60</sup> Louis Owens, *Wolfsong*, Norman et London, U. of Oklahoma P., 1994, p. 82.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 248-249.

également le monde, déferle sur son corps pour lui insuffler sa puissance et se confond finalement avec l'air qu'il respire, fusionnant avec son être.

## Conclusion

« *Kin* » – le proche, le parent, la famille – est d'usage facile en anglais. Le substantif entre aisément dans la composition de mots pour signifier le lien :

*Kincentric ecology pertains to the manner in which indigenous people view themselves as part of an extended ecological family that shares ancestry and origins. It is an awareness that life in any environment is viable only when humans view the life surrounding them as kin. The kin, or relatives, include all the natural elements of an ecosystem*<sup>62</sup>.

En français, la plupart des textes présentés ici plaident en faveur d'une éthique qu'on pourrait qualifier, sur le même modèle, de « proxicentriste ». *House Made of Dawn, Wolfson, Power*, les titres affichent la source de l'*empowerment* dont bénéficie le protagoniste dès lors qu'il s'engage de tout son être dans une telle éthique. Partie prenante de réseaux qui relient voisinage, ressemblances, affinités et parenté et nient fondamentalement toute scission entre humain et non-humain, minéral, végétal et animal, le personnage se gonfle des résonances de tout un champ vibratoire qui le galvanise en retour.

Crystel PINÇONNAT  
(Aix-Marseille université, CIELAM, Aix-en-Provence, France)

---

<sup>62</sup> Enrique Salmón, « Kincentric Ecology: Indigenous Perceptions of the Human-nature relationship », *Ecological Applications*, vol. 10, n° 5, 2000, p. 1327-1332, p. 1332. C'est moi qui souligne.