

Surfaces



LES ÉCRITS INDIENS ET L'INDIEN ÉCRIT : PAR DÉFAUT ET PAR EXCÈS

A. La Vonne Brown Ruoff, *American Indian Literatures. An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*. (New York: The Modern Language Association of America, 1990), 200 pages

David Murray, *Forked Tongues. Speech, Writing & Representation in North American Indian Texts*. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 181 pages

Dominique Fischer

Volume 2, 1992

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1065239ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1065239ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-2492 (imprimé)

1200-5320 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Fischer, D. (1992). Compte rendu de [LES ÉCRITS INDIENS ET L'INDIEN ÉCRIT : PAR DÉFAUT ET PAR EXCÈS / A. La Vonne Brown Ruoff, *American Indian Literatures. An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography*. (New York: The Modern Language Association of America, 1990), 200 pages / David Murray, *Forked Tongues. Speech, Writing & Representation in North American Indian Texts*. (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 181 pages]. *Surfaces*, 2. <https://doi.org/10.7202/1065239ar>

Copyright © Dominique Fischer, 1992



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

COMPTE RENDU DE LIVRES

LES ÉCRITS INDIENS ET L'INDIEN ÉCRIT: PAR DÉFAUT ET PAR EXCES

Dominique Fischer

A. La Vonne Brown Ruoff, *American Indian Literatures. An Introduction, Bibliographic Review and Selected Bibliography.* (New York: The Modern Language Association of America, 1990), 200 pages.

David Murray, *Forked Tongues. Speech, Writing & Representation in North American Indian Texts.* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 181 pages.

Ces deux livres sur la voix autochtone posent d'entrée de jeu la question non seulement du sujet autochtone mais aussi, une fois de plus, celle du sujet "en général". Depuis Descartes, ce dernier s'est constitué indissociablement avec son Autre dont il est le substrat, celui sans qui cet Autre ne serait pas. Cet Autre de l'Ego occidental s'est dès lors vu investi de tout ce qui a permis de marquer les balises nécessaires à la définition du sujet, balises aussi instables que ne l'est son Être historique.

Celui qu'une erreur de la navigation, devenue erreur historique, a appelé l'Indien est l'exemple par excellence, si pas l'exemple majeur, des modifications qu'a subies le sujet occidental, voire même de la découverte de son identité d'Européen, dans un besoin paradoxal de se circonscrire par rapport à l'Autre et de se libérer d'une enveloppe devenue à certains égards

trop étroite. Mais ces modifications portent aujourd'hui les conséquences de ses bouleversements: leur gestion, en effet, ayant nécessairement entraîné dans son sillage celle de l'Autre, l'Indien. Ainsi, venu s'abreuver et se ressourcer aux rivages de ce qu'il nomme le Nouveau Monde, l'Européen dans sa mutation vers une nouvelle identité Euro-américaine, mais néanmoins toujours occidentale, a fait des habitants de ce continent l'expression de son Autre, un Autre dont la définition ne pouvait dès lors dépendre que de la sienne propre.

Depuis cinq cents ans que l'Amérique fut prétendument découverte, c'est-à-dire appropriée par les savoirs occidentaux qui l'ont faite à leur mesure, l'Indien a fait du chemin et n'a eu de cesse de distiller l'expression de son existence.

Cette expression a pris des formes diverses, ramenées à la mesure de notre compréhension et donc de nos interprétations, dont ces formes que nous avons définitivement classées au sein d'institutions telles que, par exemple, la littérature ou encore le cinéma, classement qui a pour effet d'homogénéiser ces formes d'expression à l'horizon des nôtres.

Se pose dès lors la question de telles interprétations, de tels classements: quand nous sommes face à des formes d'expression autochtone qui sont véhiculées par des médias qualifiés d'occidentaux, fussent-ils écrits ou audio-visuels, la seule utilisation de ces médias justifie-t-elle les étiquettes d'"oeuvre littéraire" ou encore d'"oeuvre cinématographique" avec tout ce que cela signifie dans notre société occidentale qui a institutionnalisé ces domaines particuliers? Corollairement, est-il possible de "parler" de ces formes d'expression autochtone si en même temps l'on affirme vouloir préserver ou respecter un horizon qui soit le leur? Que penser d'arguments aussi contradictoires que ceux qui veulent leur rendre justice en les intégrant dans nos institutions artistiques au risque de les dénaturer tandis que d'autres les en excluraient systématiquement au risque de les confiner au silence? Existe-t-il seulement une alternative? À moins que nous ne fassions jamais qu'aborder la question des supports et des traces, avec l'ignorance et l'impuissance des outils d'un Occident qui inexorablement ne peut jamais interroger ses connaissances qu'avec d'autres d'entre elles...

Ces questions peuvent paraître banales. Pourtant elles constituent quelques uns des signes d'un défi énorme posé à l'Occident: les modes de connaissance que légitimise l'épistémologie comme critique des sciences et par lesquels notre civilisation appréhende (saisit par l'esprit) et comprend (est capable de faire correspondre à une idée claire, fait entrer dans un tout) toute chose manifestée dans le rayon de sa perception, ne s'autolimitent-ils pas par nature? À tel point que soit rendu inexprimable tout autre mode de

connaissance qui pourrait donner cours à d'autres modes de perception et d'expression faisant exister le monde autrement?

Les deux livres dont il est question ici, sans s'attaquer aussi radicalement à la question, s'inscrivent de façon complémentaire dans cette réflexion. Le premier, en effet, présente une bibliographie commentée de ce que le titre présente d'emblée comme *littératures autochtones*. Tandis que le second interroge les processus de présentation et de traduction de la parole et des textes autochtones, leur mise en discours. Le premier tente de mettre en valeur les récits autochtones en les intégrant dans un ensemble élargi de ce qui constitue notre institution littéraire, en soulignant leur contribution à cet ensemble et en leur assignant les places qui sont réservées aux différentes formes spécifiques que ces récits prennent à nos yeux. Tandis que le second, mettant en garde contre toute parcellisation qui essentialiserait la différence autochtone, propose plutôt de voir en elle un ensemble d'interrelations avec des "unités et continuités transculturelles" et prône, avec Arnold Krupat, la mise sur pied d'un "système de traduction simultanée qui n'annule pas les différences mais les rend mutuellement intelligibles".

Dans son livre, A. LaVonne Brown Ruoff veut montrer "l'importante contribution des autochtones nord-américains à l'histoire littéraire américaine et aider les professeurs et étudiants qui commencent à étudier les littératures des autochtones de ce qui est maintenant les États-Unis"[\[1\]](#) (p. viii). Dans cette optique, elle élargit l'acceptation du terme littérature qui fait dès lors référence, à la fois, aux oeuvres (works) écrites et orales. "Bien que les origines du terme littérature, dit-elle, en aient mené plusieurs à l'appliquer seulement à ce qui a été écrit, une telle interprétation ignore les fondements oraux de notre héritage littéraire, Indien ou non-Indien." (p. vii) Pour ce faire, elle cite la définition de William Bright suggérant que le mot renferme "cet ensemble de discours ou de textes qui, dans toute société, est jugée digne de dissémination, transmission, et préservation dans des formes essentiellement constantes" (p. vii).

Cette définition élargie pose évidemment problème puisqu'en incluant les oeuvres orales et écrites, elle les réduit à celles qui ont une "forme essentiellement constante". En outre, l'auteur donne une série d'autres termes désignant la "littérature orale" comme autant de catégories préexistantes, telles l'art verbal, le folklore, la poésie et le récit oraux, ou encore le mythe, qui la définissent déjà.

On sait pourtant que ce que nous appelons l'oralité se déploie au-delà de toute forme constante. Ainsi pour Trinh Minh-ha, la question même de savoir ce qu'est la tradition orale est "une question-réponse qui ne nécessite aucune réponse". C'est à ceux qui ont inventé ce terme qu'on devrait plutôt laisser le soin de le définir pour eux-mêmes.[\[2\]](#) Et Minh-Ha d'ajouter que

"toute structure (et je pense ici à celles qui gèrent voire institutionnalisent l'objet littéraire) n'est pas un donné qui soit extérieur à la personne qui structure, mais une projection de la façon dont cette personne gère les réalités, ici les récits"[3]. Car au-delà d'une intégration non questionnée des écrits autochtones dans l'ensemble que nous avons constitué comme littérature, le rassemblement, la mise par écrit et la classification des différentes formes qui constituent ce que nous appelons tradition orale créent cette dernière de toute pièce et ont pour effet de nous présenter un autre objet littéraire, statique, dont les limites seraient fixes, immuables et indépendantes de ce qui caractérise une histoire dite: "l'idée toute faite qu'ils ont de la réalité, ajoute encore Trinh Minh-ha, les empêche de percevoir l'histoire (the story) telle une chose vivante, un processus organique, une façon de vivre [...] la vision d'une histoire n'a pas de fin -- ni fin, ni milieu, ni commencement; ni début, ni arrêt, ni progression; elle n'avance ni ne recule, c'est seulement un courant qui coule dans un autre courant, une mer ouverte (only a stream that flows into another stream, an open sea)"[4].

En outre, certains concepts tels, par exemple, ceux d'autobiographie et de récit de vie demanderaient à être nuancés. À cet égard, David Murray exprime très bien ce qui est en jeu. "The concept of an individual life as an unfolding story which can be isolated, recalled and retold, made into a product for contemplation, is not one necessarily shared by other cultures, and in particular not by oral cultures. In dealing, then, with autobiographies apparently produced by members of Indian cultures we need to be aware that we are, in fact, dealing with texts produced by, and in, white literate America."[5]

Cela dit, l'ouvrage de La Vonne Brown Ruoff se présente en trois grandes parties: une introduction à l'histoire depuis 1772 et aux types de littératures indiennes d'Amérique, aussi bien orales qu'écrites; une bibliographie critique d'autres bibliographies et de guides de recherche, d'anthologies, de collections et de re-recréations, d'essais; une bibliographie sélective, enfin, qui réunit tout aussi bien des ouvrages écrits par que sur les Autochtones aux États-Unis ainsi qu'une brève (et incomplète) filmographie et une liste de journaux traitant des littératures autochtones telles que présentées dans ce livre et d'autres publiant des travaux sur et par des Autochtones (liste également incomplète). Le livre offre également une liste des dates importantes de l'histoire des Autochtones aux États-Unis, du moins depuis que les Européens les ont "abordés" (de 1500 à nos jours), et un index.

Cet ouvrage remplit l'objectif qu'il s'est fixé et constitue un outil didactique extrêmement intéressant aussi bien en ce qui concerne le rassemblement d'un nombre d'ouvrages assez considérable, et d'horizons divers, que dans leur présentation et le recoupement de points de vue divergents. Les diverses entrées (alphabétiques, thématiques, des sources autochtones et

non autochtones) que propose la structuration du livre facilitent sa manipulation une fois qu'on s'y est familiarisé.

On peut regretter cependant qu'un tel outil ne soit pas davantage problématisé en ce qu'il est. Parce qu'il se présente sous une forme tellement maniable, ses intégrations et classifications semblent des plus naturelles alors qu'il s'agit, une fois de plus, de décisions arbitraires qui continuent de véhiculer une vision de la réalité dite littéraire qui réduit les récits autochtones à elle-même, c'est-à-dire à des "formes constantes": "Indians became comprehended within white linguistic and cultural categories [...] The irony is that such a scrupulous concern not to erase cultural difference by recourse to easy overarching concepts like literature can have the effect of closing myths (for example) off." [\[6\]](#)

C'est cette impression de transparence que donnent la plupart des formes de présentation des récits autochtones ou des Autochtones eux-mêmes que David Murray veut, lui, dans son livre, souligner et analyser. En étudiant la textualisation des Indiens et la façon dont leur parole est transférée dans le champ discursif, son but est de "démontrer les diverses et complexes façons par lesquelles les processus de traduction, culturelle autant que linguistique, sont obscurcis voire effacés dans un large éventail de textes qui prétendent représenter ou décrire les Indiens, et de montrer quelles affirmations culturelles sous-tendent de tels effacements" (p. 1). Selon lui, ces derniers contribuent à essentialiser la différence, à mythifier l'altérité, et ils ont permis la production de deux moments mythiques absolument opposés de la rencontre: "la rencontre avec l'altérité vierge et inconnaissable, au-delà de toute atteinte du langage, et le rapport d'une traduisibilité sans problème, et de la transparence du langage" (p. 2) qui sont, sous des formes diverses (assertions sur les relations entre la langue et la nature, la parole et l'écriture, entre autres), les points de référence de la plupart des textes présentant les Indiens.

En confrontant plusieurs textes avec l'idée du dialogue bakhtinien, l'auteur démontre cet effacement et préconise que deux excès soient évités: l'universalisme et le relativisme absolus. Aussi ne s'agit-il pas, unilatéralement, de dévoiler les mécanismes idéologiques à l'oeuvre dans les discours non autochtones et de laisser le soin aux Autochtones de se représenter eux-mêmes, mais de trouver le "juste" milieu entre les deux, où la différence soit considérée comme "un ensemble d'interrelations avec des unités et continuités transculturelles".

Les prémisses de cet ouvrage sont intéressantes et soulignent à juste titre les excès que l'on trouve dans la plupart des essais sur la représentation de l'Autre, de la différence, en ce qu'ils mettent le plus souvent en évidence une alternative: le dévoilement de mécanismes et d'enjeux idéologiques dans des

textes où le discours ne sort pas de lui-même et reste dans le domaine de la représentation qu'il veut décrypter; ou la volonté de donner la parole à cet autre, avec toute la naïveté, fut-elle feinte, face à ce qu'implique la réalisation d'un tel objectif.

Mais entre les Scylla et Charybde de l'alternative, que devient la différence, telle que la nomme David Murray? Quelle est sa place dans l'instauration, en citant A. Krupat, d'un "système de traduction simultanée qui n'homogénéiserait pas les différences mais les rendrait intelligibles l'une à l'autre"? Poser les choses de telle façon, en interrogeant la primauté de la différence culturelle face aux similitudes et aux intérêts communs, n'est-ce pas valoriser une sorte de métissage ou d'assemblage hétérogène dont tout conflit serait absent (puisqu'il serait constitué à partir de similitudes) et effacer la présence d'entités incommensurables qui comportent des déchirements insolubles? N'est-ce pas définir la différence comme un élément, voire un moment de passage, dans un système de communication, et penser cette différence comme secondaire par rapport à l'existence de ce système? N'est-ce pas, en d'autres termes, considérer la différence non en ce qu'elle est -- la source de la communication même, avec tout ce que cela comporte d'incompréhension, d'impureté, de ratés, voire de silence --, mais comme le seul point de rencontre entre deux entités dans un système de communication qui leur préexisterait?

Cette pensée de la différence qui veut éviter toute essentialisation, toute mythification de cette différence, se tourne vers une autre essentialisation: celle de la communication. Ne faut-il pas l'interroger à son tour, surtout si elle doit se réaliser dans une situation d'inégalité politique et culturelle? La communication conçue comme système d'intelligibilité mutuelle n'est-elle pas un autre métarécit, pour reprendre un terme postmoderne auquel Murray fait allusion, aux structures duquel les parties en communication doivent s'aligner en faisant préalablement fi de leurs incompatibilités? N'est-ce pas voiler ce que Jean-François Lyotard appelle l'incommensurabilité des différends, à savoir l'existence d'un espace caractérisé par la co-présence de jeux de langage hétérogènes dans lequel aucun d'entre eux ne puisse être réduit à la mesure d'un autre, et donc où chacun reste intraduisible?

Outre sa stimulante introduction, le livre de Murray se structure en sept parties qui nous présentent des textes où se pose la question de la représentation et de l'expression de la différence autochtone. À l'intérieur de chacune de ces subdivisions, les textes sont confrontés pour faire ressortir leurs contradictions et les instabilités discursives.

La première traite de la traduction et des différents présupposés sur les langues qui autorisent que des textes ou paroles soient traduits de telle ou telle façon, et que les difficultés rencontrées puissent être détournées ou

transformées en faux accords de communication. Les deux pôles mythiques de la rencontre Indien-Blanc, celui de la rencontre avec l'incompréhensible altérité et de l'intelligibilité transparente, doivent ainsi, selon l'auteur, être pris en considération selon les angles linguistiques et culturels.

Les langues autochtones sont plus spécifiquement abordées dans la seconde partie du livre avec la question de leur inscription sur l'axe primitif/civilisé, nature/culture, discutée au XIX^{ème} siècle et inhérente au problème de la traduction débattu dans le chapitre précédent.

C'est dans la troisième partie que nous est montré comment cet axe est lui-même présent dans les textes de présentation des discours autochtones des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, et sous-tend uniformément des descriptions ou des explications entières qui peuvent sembler contradictoires soit entre elles, soit avec le moment de leur production. Ce chapitre souligne le fait que l'Indien, fut-il orateur ou autre, est représenté dans des textes produits pour et structurés par les attentes culturelles d'un lectorat blanc, et mis en scène de telle sorte que le contenu soit bien moins important que le fait même que cet Indien s'exprime ou la façon dont cette expression est présentée.

Les écrits de deux Indiens chrétiens, Samson Occom et William Apes, constituent le sujet de la quatrième partie destinée à montrer jusqu'à quel point les Autochtones peuvent éviter, le cas échéant, d'être seulement des sujets passifs de représentation et, en tant qu'écrivains ou raconteurs, des sujets de plein droit.

La cinquième partie poursuit cette interrogation. Elle se concentre sur l'autobiographie et la paternité des textes en soulignant, toujours dans le cadre de conventions écrites, leur caractère hybride: "composites biculturels", quand ils émanent d'un auteur autochtone conformément à une initiative ou des attentes non autochtones (sont citées et/ou analysées plusieurs autobiographies bien connues telles celles de Geronimo, Black Elk, etc.), mais hybrides également de par la présence de plusieurs voix, fussent-elles conflictuelles ou en collaboration, quand ces textes émanent d'une source unique (sont cités ici des auteurs autochtones contemporains, tels N. Scott Momaday, Gerald Vizenor, Leslie M. Silko, Simon Ortiz, etc.).

Quant aux deux dernières parties, elles sont employées plus particulièrement à l'inscription des mythes et de la culture autochtones dans les textes ethnographiques. Elles s'attardent principalement à examiner un ensemble de mythes ainsi que la façon dont ces textes ont été créés, pour montrer comment tout cela repose sur des assertions concernant des entités

plus larges, telles que la conception du mythe lui-même, mais aussi la littérature ou la culture.

Enfin, cet ouvrage offre une excellente bibliographie qui complète très bien celle de A. La Vonne Brown Ruoff.

En résumé, je dirai que ce livre est véritablement stimulant et soulève des questions essentielles sur la différence et ses modes de présentation. Cependant, il laisse le lecteur sur sa faim car, s'il démontre à bien des égards l'effacement des intermédiaires linguistiques et culturels qui provoque la mythification de la différence, il ne va pas plus loin que cette démonstration. En outre, malgré un apport assez diversifié de textes, on peut regretter que les travaux d'auteurs tels que Derrida et Lyotard, ou encore Bakhtine, soient cités, abordés, mais peu approfondis. Enfin, le point de vue de la traduction et de la communication ébauché dans l'introduction et qui navigue entre l'universalisme et le relativisme absolus n'est, à mon sens, pas suffisamment développé.

À la dernière page, le livre paraît inachevé. L'auteur, pour conclure, fait référence à un roman de science fiction de G.C. Edmondson: *Chapayeca*. Un anthropologue américain découvre que le Yaqui auquel il parle, et dont il croit qu'il porte un masque traditionnel Chapayeca, est en fait un extra-terrestre. Lorsque le dernier compagnon de l'extra-terrestre disparaît, l'anthropologue et lui essaient de définir quel rapport les unit. Après quelques tentatives non concluantes, l'extra-terrestre dit: "It's no use. [...] There is no word.". Faut-il comprendre ces derniers mots comme un constat d'échec de la communication, d'impossibilité à remplir le contrat annoncé, d'impuissance à parler ou à ne jamais parler que de soi quand il est question de l'autre?

C'est en tout cas ce qui ressort de ces deux ouvrages: l'un pêchant par défaut, en nous offrant une présentation de textes autochtones insuffisamment questionnée; l'autre pêchant par excès, avec une présentation tellement interrogée dans sa volonté de démonstration qu'elle s'enferme en elle-même et va même jusqu'à se contredire, quand l'auteur se hasarde à analyser des textes autochtones contemporains.

La question de l'Autre reste donc entière et, avec elle, toute sa mise en discours. Peut-être, effectivement, ne peut-il pas y avoir de mot. Car ce mot, "Autre", n'est-ce pas là que la façade d'une réalité multiple et changeante, inconnaissable, façade de discours érigée au nom d'un Ego occidental qui se cherche perpétuellement et entraîne dans le sillage de son évolution ce qu'il croit pouvoir définir au-dehors de lui-même?

Dominique Fischer

Département de Littérature comparée

Université de Montréal

Fischerd@ere.umontreal.ca

[Surface Page d'Accueil/Home Page](#)

[1] Toutes les traductions qui apparaissent dans ce texte sont les miennes.

[2] Trinh Minh-Ha, *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989) 126.

[3] Minh-Ha, 141.

[4] Minh-Ha, 146, 123.

[5] David Murray, *Forked Tongues. Speech, Writing & Representation in North American Indian Texts* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991) 65.

[6] Murray, 70.